

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

CIRO AMARO FERNANDES NASCIMENTO

A MÍSTICA EM HENRI BERGSON

UBERLÂNDIA

2024

CIRO AMARO FERNANDES NASCIMENTO

A MÍSTICA EM HENRI BERGSON

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica e Epistemologia.

Orientador: Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho

UBERLÂNDIA

2024

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

N244 Nascimento, Ciro Amaro Fernandes, 1977-
2024 A mística em Henri Bergson [recurso eletrônico] / Ciro
Amaro Fernandes Nascimento. - 2024.

Orientador: Rubens Garcia Nunes Sobrinho.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2023.639>

Inclui bibliografia.

Inclui ilustrações.

1. Filosofia. I. Nunes Sobrinho, Rubens Garcia ,1961-,
(Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-
graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 001/2024, PPGFIL				
Data:	Cinco de janeiro de dois mil e vinte quatro	Hora de início:	15:00	Hora de encerramento:	17:30
Matrícula do Discente:	12112FIL004				
Nome do Discente:	Ciro Amaro Fernandes Nascimento				
Título do Trabalho:	A mística em Henri Bergson				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	----				

Reuniu-se sala web conferência Microsoft Teams, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Astrid Sayegh; Fábio Coelho da Silva; Rubens Garcia Nunes Sobrinho orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Rubens Garcia Nunes Sobrinho, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente

ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Fábio Coelho da Silva, Professor(a) do Magistério Superior**, em 09/01/2024, às 12:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rubens Garcia Nunes Sobrinho, Presidente**, em 11/01/2024, às 18:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Astrid Sayegh, Usuário Externo**, em 24/01/2024, às 17:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5067552** e o código CRC **65E6D9F5**.

Referência: Processo nº 23117.090677/2023-14

SEI nº 5067552

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todas e todos os meus mestres que com dedicação e entusiasmo sempre impulsionaram os seus alunos rumo ao conhecimento. Em especial aos mestres que não residem mais neste plano: à Profa. Margarida, que com dedicação e amor conduzia os neófitos na senda do saber, ao Prof. Moacir Bortolozo que com o coração repleto de saber transbordava paixão nos ensinamentos agostinianos e outros muitos mais; ao Prof. Wagner de Mello Elias, que além de mestre em variados saberes soube como poucos conduzir com a prudência filosófica tanto a sala de aula quanto a gestão burocrática; foi mestre, chefe, amigo e um sábio no mundo da vida, cujo conhecimento não se detinha em nenhuma especialização; conhecia e discutia sobre todos os assuntos, ministrava qualquer disciplina com um conhecimento e cultura enormes. Ao Prof. Johann Georg Kurtz, que ao compartilhar toda a sua experiência de vida incitou os seus alunos e amigos a simplesmente viver a vida em seus pequenos raros momentos. A Dom Frei Estevão Cardoso de Avelar, O.P., cuja vida no espírito inspirou a tantas pessoas a prática de uma caridade mística de ação plena. Ao Monsenhor Antônio Afonso Cunha, cujo espírito filosófico ajudou na constituição da Universidade Federal de Uberlândia, tanto materialmente quanto politicamente, que com grande empenho doou os próprios livros para que a Biblioteca pudesse principiar suas atividades como berço do saber, além de congregar outros grandes nomes para a criação do Departamento de Filosofia em meio a uma situação política nacional contrária ao pensamento crítico.

Suas presenças físicas fazem uma falta grandiosa, mas o zelo que cada um teve pelo saber incendiou corações de tal forma que ainda impulsiona àqueles que tiveram a grande honra de conviver com eles.

Deixo aqui também a minha dedicatória e registro especial nesse trabalho a todas e todos os meus antepassados que se fazem presentes em cada célula de meu corpo e espiritualmente em minhas reflexões nesta minha duração no mundo da vida.



AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à Universidade Federal de Uberlândia, em especial ao Mag. Reitor Prof. Dr. Valden Steffen Jr, a todos da Pró-reitora de Gestão de Pessoas na figura do Prof. Dr. Márcio Magno Costa e a todos do Instituto de Filosofia na pessoa da Profa. Dra. Georgia Cristina Amitrano, aos Coordenadores do Curso de Graduação em Filosofia da UFU, Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça e Prof. Dr. Luiz Carlos Santos da Silva, cuja liberação para o afastamento de minhas atividades laborais foi extremamente importante para a conclusão desse trabalho. Sem o apoio institucional eu não teria as condições necessárias de pesquisa para a confecção desta dissertação; meu sincero agradecimento a todos os gestores envolvidos.

Agradeço também ao meu querido amigo e orientador Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho que diligentemente possibilitou os mecanismos necessários para que eu pudesse ingressar nessa jornada de conhecimento e saber.

Agradeço aos membros da banca pela leitura do texto e contribuição para a reflexão, em especial à Profa. Dra. Astrig Sayegh grande entusiasta dos ensinamentos bergsonianos e uma intrépida expoente do caminho espiritual e ao Prof. Fábio Coelho da Silva, cuja reflexão bergsoniana o expõe como um verdadeiro amigo da sabedoria da vida.

Agradeço aos colegas que sempre me apoiaram, Andréa Antônia de Castro Rodrigues, Lília Alves de Oliveira, Marcos Henrique Macedo Vieira, Marielle Rodrigues do Nascimento, Sandra Mara Bertolucci e, em especial, ao amigo Éricksen de Oliveira Dias, que mesmo sobrecarregado não mediu esforços em seu constante apoio, tanto de ordem laboral quanto espiritual.

Agradeço a todos os docentes do Instituto de Filosofia da UFU, em especial àqueles que participaram de minha vida acadêmica e tanto contribuíram para o meu aprendizado. Agradeço ao Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella, à Profa. Dra. Ana Maria Said, ao Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira, ao Prof. Dr. Bento Itamar Borges, ao Prof. Dr. Cícero José Alves Soares Neto, ao Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido, ao Prof. Dr. Jairo Dias Carvalho, ao Prof. Dr. José Benedito de Almeida Jr, ao Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada, á Profa. Ms. Luciene Maria Torino, ao Prof. Dr. Marcio Chaves-Tannús e ao Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva.

Agradeço também, pela grata convivência, aos docentes Prof. Dr. Fábio Baltazar do Nascimento Jr, Profa. Dra. Fillipa Carneiro Silveira, Prof. Dr. Igor Silva Alves, Prof. Ms. Lucas Nogueira Borges, Profa. Dr. Maria Socorro Ramos Militão e Prof. Dr. Olavo Calábria Pimenta.

Desses grandes mestres do Instituto de Filosofia da UFU seria injusto de minha parte não fazer uma menção especial ao Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, cujo apoio e incentivo se presentificou em diferentes momentos de necessidade, além do incentivo ao me trazer várias obras de Bergson da França; ao Prof. Dr. Marcos César Seneda que sempre acreditou e me incentivou tanto na pesquisa quanto no trabalho, além de um amigo na caminhada de vida e fé. ao Prof. Sertório de Amorim e Silva Neto, sempre disposto a uma discussão salutar. Deixo aqui uma menção especial ao Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça pelo apoio como chefe e como amigo, elevando sempre o debate a um alto nível para além das querelas burocráticas; agradeço também ao Prof. Dr. Simeão Donizetti Sass, que me apresentou ao pensamento de Henri Bergson, possibilitando o início de toda a minha caminhada na pesquisa.

Agradeço a todos os discentes do passado, do presente e àqueles que estão por vir, do Curso de Graduação em Filosofia da UFU, simplesmente por serem a finalidade última de todo o nosso trabalho institucional e de acreditarem na Filosofia e no pensamento crítico como instrumentos do agir; que esse sentimento filosófico possa nunca se extinguir, ao menos enquanto houver pessoas que acreditem no conhecimento, na reflexão e no agir ético.

Por fim, agradeço a toda a minha família pelo grande apoio, em especial à minha mãe, Deuseny Fernandes Nascimento, pelo carinho e amor aliados ao grande exemplo de vida e trabalho que pode ser resumido em uma constante busca por fazer o melhor ao próximo, dedicando uma grande energia em tornar melhor a vida de todos ao seu redor. Servidora aposentada da FAEPU/UFU não se voltou aos seus afazeres da aposentadoria sem antes se dedicar um pouco mais a quem necessita, ingressando nas fileiras do trabalho voluntário do Hospital do Câncer de Uberlândia.



“Trindade, mais que substancial, mais que divina e mais que boa, que guardas a sabedoria divina dos Cristãos, guia-nos até ao ápice dos escritos místicos, que é mais que ignoto e mais que luminoso e o supremo. Aí, os singulares, os puros, os imutáveis mistérios da teologia ocultam-se numa treva de silêncio, mais que luminosa, arcano de quem se inicia, que na maior obscuridade é mais que manifesta, mais que brilhante e completamente intangível e invisível, fazendo transbordar dos esplendores mais belos as inteligências desprovidas de olhos” (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA: 1996, p. 11).



RESUMO

O presente trabalho pretendeu abordar a questão da mística no Filósofo Francês Henri Bergson, mais detidamente em sua última obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião* de 1932. A partir de um olhar aprofundado por sobre os conceitos mais trabalhados em sua vida, como por exemplo sobre a inteligência, a intuição, o elã vital, dentre outros, Henri Bergson enxergou a mística como um elemento intuitivo onde o homem pode alcançar uma outra consciência da vida e do mundo. Isso se dá, principalmente, por sob um olhar interior onde a duração se presentifica enquanto elemento alcançável por uma nova metafísica, não mais vinculada a um regime analítico e quantitativo da inteligência. Esta nova metafísica deve se utilizar da intuição como método e como chave de acesso a um outro meio de conhecimento e de ação que não seja mais o percorrido até então pela história humana. Foi por isso que Bergson, ao voltar o seu olhar para a mística cristã, pôde chegar à conclusão de que o caminho que devemos percorrer precisa passar, de algum modo, através do misticismo. É através desse percurso da mística que filosofia poderia ter uma luz para encontrar outros percursos para o homem; onde o agir humano possa se espelhar por sobre um viés de um novo olhar, onde se dê uma expansão consciencial rumo à verdadeira realidade da vida, por sob uma sociedade que deve se abrir a uma humanidade real, pautada pela união e pela reflexão à luz do espírito. Afinal, não podemos permanecer fechados em uma sociedade que não segue através do caminho da vida.

Palavras-chave: Henri Bergson (1859 – 1941), mística, intuição, elã vital, metafísica.



RÉSUMÉ

Le présent ouvrage visait à aborder la question du mysticisme chez le philosophe français Henri Bergson, plus en détail dans son dernier ouvrage «Les deux sources de la morale et de la religion» de 1932. À partir d'un regard approfondi sur les concepts les plus travaillés dans son la vie, comme l'intelligence, l'intuition, la vitalité, entre autres, Henri Bergson voyait le mysticisme comme un élément intuitif où l'homme peut accéder à une autre conscience de la vie et du monde. Cela se produit principalement dans une perspective intérieure où la durée devient présente comme un élément réalisable par une nouvelle métaphysique, qui n'est plus liée à un régime analytique et quantitatif de l'intelligence. Cette nouvelle métaphysique doit utiliser l'intuition comme méthode et comme clé pour accéder à un autre moyen de connaissance et d'action qui n'est plus celui couvert auparavant par l'histoire humaine. C'est pourquoi Bergson, en tournant son regard vers la mystique chrétienne, a pu arriver à la conclusion que le chemin que nous devons suivre doit passer, en quelque sorte, par la mystique. C'est par cette voie du mysticisme que la philosophie pourrait avoir la lumière pour trouver d'autres voies pour l'homme ; où l'action humaine peut se refléter à travers une nouvelle perspective, où s'effectue une expansion consciencieuse vers la vraie réalité de la vie, dans une société qui doit s'ouvrir à une véritable humanité, guidée par l'union et la réflexion à la lumière de l'esprit. Après tout, nous ne pouvons pas rester enfermés dans une société qui ne suit pas le chemin de la vie.

Mots clés: Henri Bergson (1859 – 1941), mystique, intuition, élan vital, métaphysique.



ABREVIações EMPREGADAS DAS OBRAS DE BERGSON

APM	Aulas de Psicologia e Metafísica ¹
DF	As Duas Fontes da Moral e da Religião ²
EC	A Evolução Criadora ³
IM	Introdução à Metafísica ⁴
PM	O Pensamento e o Movente ⁵



¹ BERGSON, Henri. **Aulas de Psicologia e de Metafísica**. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. 511 p. Tradução de Rosemary Costhek Abílio.

² _____. **As Duas Fontes da Moral e da Religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. 262p. Tradução de Nathanael C. Caixeiro.

³ _____. **A Evolução Criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 398 p.

⁴ _____. Introdução à Metafísica, In: "**Os Pensadores: Bergson e Bachelard**". São Paulo: Abril Cultural, 1974. Vol. XXXVIII.

⁵ _____. **O Pensamento e o Movente**: ensaios e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO	11
1 HENRI BERGSON: VIDA E IDENTIDADE INTELECTUAL.....	15
1.1 Elã Vital.....	18
1.2 A inteligência.....	19
1.3 A Duração	25
1.4 A Intuição	28
1.4.1 Intuição e Metafísica	30
1.4.2 A Intuição como método	32
2 AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO	36
2.1 A estrutura da obra	37
2.2 Sobre a dualidade usada por Bergson.....	39
2.3 A obrigação moral e a sociedade.....	45
2.4 Noção de “Fechado” e “Aberto”: A Sociedade Fechada	51
2.5 Noção de “Fechado” e “Aberto”: A Sociedade Aberta.....	54
2.6 A questão Moral	57
2.7 Necessidade espiritual como parte de um prolongamento da Moral	60
2.8 Uma Moral absoluta	64
3 A MÍSTICA E O QUE ELA ENVOLVE.....	68
3.1 Mística e Religião.....	74
3.2 A Religião e a religiosidade.....	75
3.2.1 A Função Fabuladora	83
3.2.2 A Religião Estática.....	92
3.2.3 A Religião Dinâmica.....	99
3.3 Um olhar para a mística	104
3.4 A mística como missão	112

3.5	O caminho para a mística	115
3.6	Mística e Amor	123
3.7	A mística como ação e mudança	126
3.8	Mística e cristianismo	130
3.9	Mística e Filosofia: uma metafísica, uma intuição, uma humanidade.	132
CONCLUSÃO.....		144
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		148
APÊNDICE		154



INTRODUÇÃO

Desde os primórdios onde as areias do tempo se fizeram perder por sob as eras imemoriais é que o homem, ao longo de sua história no mundo, procura desvelar aquilo que lhe é oculto; aquilo que lhe é misterioso e que lhe conduza a uma visão que sempre o inebria diante da vida e do cosmos.

O homem contempla o mundo que ao mesmo tempo o completa. Mas sem saber bem os porquês de sua existência continua seguindo incessante em busca de compreensão deste enorme Ser que respira a sua própria ordem e expelle sempre o múltiplo: o **mundo**.

Este múltiplo, forma de um singelo movimento daquilo que lhe parece inteligível, é para o homem uma fonte de angústia, cuja vontade de compreender suas regras e normas contabiliza uma pequena fração da realidade que o circunda, ou que ele consegue apreender.

O fascínio pelo desconhecido o levou a buscar o conhecimento com uma paixão que não vê limite imanente. Esse desejo e amor pela sabedoria constituiu a sua vontade pelo assombro do real; partejou a Filosofia e levou a razão humana a prescrutar os seus próprios limites, tanto intelectuais quanto intuitivos.

Por meio de uma relação entre o homem e o mundo, a busca pela “*physis*” (φύσις)⁶ foi mais que uma tentativa de compreensão entre os enlaces da vida. Pode ser considerado como um ponto que atingiu o âmago da consciência do homem no cosmos e o transformou radicalmente.

Dessa forma, também o conhecimento de si próprio depende de toda uma percepção da realidade do mundo que nasce dessa relação que lhe é ontológica e metafísica. Assim, percebemos que a chave para o entendimento do universo e da vida se encontra no interior de nossa própria consciência, ou se preferir, no interior de nosso próprio espírito.

Conceber essa consciência de si e das coisas capacitou o homem a interagir com o seu meio de maneira peculiar à construção e instrumentalização de seu viver. Assim, Henri Bergson nos desvela este viver da seguinte maneira:

⁶ Natureza, no sentido de (τὰ φυσικά) “coisas naturais”.

Consciência e materialidade se apresentam, pois, como duas formas de existência radicalmente diferentes e, mesmo antagonistas, que adotam um *modus vivendi* e se arranjam bem ou mal entre si. A matéria é necessidade, a consciência é liberdade (BERGSON, 1974, p. 81)⁷

Cada desdobramento das ações do homem potencializa o seu “eu” enquanto agente no mundo da vida⁸, cuja gênese vital é o manancial da fruição humana onde as relações objetivas e subjetivas constroem a interioridade do sujeito frente o seu agir na matéria.

Perante o mundo o homem é partícipe do movimento que ele mesmo percorre em sua história de vida. História que se revela integralmente como um puro e contínuo fluxo e que Henri Bergson ousou chamar de duração, cujo acesso podemos obter através da intuição.

Essa importância que o agir humano tem, enquanto artífice criativo na transformação do mundo, é uma constante que se inter-relaciona com a natureza, possibilitando o acesso de uma coletividade que nos ajuda a organizar a nossa experiência. E nisso o papel da religião aparece como experiência de algo que tem a capacidade de nos transcender e que sentimos que estamos ligados a algo de maneira íntima, como uma vocação humana, a um agir criador.

No seu último livro *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, encontramos o ápice do pensamento Bergsoniano, solidificando as bases conceituais do que o autor francês havia exposto em *A Evolução Criadora*.

Nesta sua última obra Bergson aborda, dentre outras questões, a relação entre a mística e a intuição como meio de acesso direto ao real e a duração; é justamente nesse ponto que adentramos.

A mística é um processo de criação, cujo método intuitivo de acesso se dá a partir da experiência do místico e do seu agir no mundo.

Neste sentido, em uma tentativa de penetrar nas arestas da mística como um método intuitivo e filosófico é que o nosso trabalho foi pensado. Para facilitar as inserções em nosso trabalho do texto base: *As Duas Fontes da Moral e da Religião*,

⁷ BERGSON, Henri. Conferências: A Consciência e a Vida, In: “Os Pensadores: Bergson e Bachelard”. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Vol. XXXVIII.

⁸ Quando falamos em “mundo da vida” estamos nos referindo a uma noção que deve ter como ideia principal uma visão cosmológica que abranja muito mais do que a experiência vivida pelo homem em seu cotidiano. Estamos falando de uma noção que possa transcender a nossa vida material em prol de uma vida do espírito que se constitui no universo como um elemento que é intrinsecamente ligado ao elã vital. Não confundir com a noção de mundo da vida em Habermas e seu agir comunicativo.

adotamos o uso da abreviação “DF” como mecanismo de sua indicação e a de outras obras que se fizeram necessárias; conferir a lista de abreviaturas. Apesar de sempre cotejarmos as edições que possuímos com a edição francesa de *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*⁹, optamos por utilizar nesta dissertação a tradução do Prof. Nathanael C. Caixeiro, publicada pela editora Zahar do Rio de Janeiro em 1978.

Como forma de apresentar o resultado de nossa pesquisa sobre a temática proposta, dividimos o nosso trabalho da seguinte maneira: a primeira parte pretendeu trazer à luz um pequeno apanhado do contexto de vida de Henri Bergson, inserir as principais noções, ideias e concepções que ele trabalha em suas obras, ao menos as que achamos serem as mais importantes para trabalharmos, intencionando facilitar a apreensão pelo leitor ao movimento que Bergson se propôs.

Assim, apresentando pequenas noções acerca do que trata o elã vital, a inteligência, a duração e a intuição, queremos lançar mão de um reduzido conjunto de elementos que possam enriquecer a leitura desse estudo opuscular.

Na segunda parte adentramos ao texto de *As Duas Fontes da Moral e da Religião* onde apresentamos a estrutura da obra e acabamos nos sentindo obrigados a falar sobre uma questão muito importante, a dualidade usada por Bergson e de como ela é pode ser um elemento de interpretação de suas concepções. Percebemos que o nosso filósofo se utiliza de todos os meios necessários para o bom entendimento de suas concepções como um recurso voltado sempre a uma grande tentativa de nunca perder o movimento que envolve todas as suas noções básicas. Antes de apresentar todas as questões, Bergson quer nos mostrar a importância de mantermos o movimento da vida em nossa reflexão. Não podemos espacializar a duração; devemos ter uma visão intuitiva e que supere as limitações da inteligência.

Na sequência, partimos a um comentário sobre a questão da obrigação moral e da sociedade, assim, entrarmos por completo na noção de “fechado” e “aberto”, pontos fundamentais para o entendimento da obra. Bergson mesmo nos fala que “*Um dos resultados de nossa análise foi distinguir profundamente o fechado e o aberto no domínio social*” (DF, p. 231).

Logo após tratarmos dessas noções tão caras a Bergson, apresentamos a questão moral por ele trabalhada, sendo que a necessidade espiritual surge como

⁹ BERGSON, HENRI. **OEUVRES**. Édition du Centenaire. 6^a ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

parte de um prolongamento dessa moral. Finalizamos a segunda parte comentando a respeito de uma moral absoluta e como ela busca concretizar-se.

Na terceira parte, reservada especificamente para tratar da mística e tudo o que ela envolve, apresentamos a mística e a sua relação com a religiosidade, como a religião está ligada a função fabuladora e, dessa maneira, ingressamos na religião estática e na religião dinâmica.

Partindo dessas questões abordadas, comentamos a importância de se ter um olhar voltado à mística e como Bergson a enxerga. A mística é encarada como uma missão do místico, mas não só. O caminho para a mística, conforme nos apresenta Bergson, resulta no encontro com o amor e neste em seu relacionamento com Deus, aliás, vemos que o próprio “Deus é Amor”.

Dessa forma, podemos ter uma outra visão da mística, como uma ação de mudança, partindo para o seu aspecto pleno encontramos no cristianismo a forma da mística completa, que conseguiu ultrapassar o modelo de uma contemplação justamente devido a sua ação no mundo da vida.

Finalizamos com um tópico onde Bergson reflete sobre a questão da mística e da filosofia enquanto possibilidade de serem gêneses atuantes em uma nova metafísica que trabalhe a intuição e eleve a humanidade.

Depois de abordarmos essas questões, achamos interessante inserir como apêndice a transcrição na íntegra do prólogo do livro do Professor do Instituto de Filosofia de Braga, o Jesuíta Pe. Diamantino Martins, obra essa intitulada *BERGSON: A Intuição como Método na Metafísica*, de 1946. Esta inserção se deu com a finalidade de podermos ter uma percepção e refletir sobre a recepção da obra bergsoniana *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, no cenário europeu de sua época. Essa é a estrutura base de nosso trabalho.



1 HENRI BERGSON: VIDA E IDENTIDADE INTELECTUAL

O período em que Henri-Louis Bergson viveu, meados do século XIX e as quatro primeiras décadas do século XX, foi extraordinariamente repleto de transformações e inovações em várias estruturas da vida do homem.

Quando da época do nascimento de Bergson, a inspiração intelectual daquele momento na França e nas grandes capitais da Europa estava focada em tentar desvendar o mundo como uma enorme e engendrada mecânica cosmológica. Afinal, após o reavivamento da cultura clássica trazida pelo renascimento, o surgimento da modernidade e suas questões provindas das revoluções copérnico-galicanas, das ideias de Descartes, da física Newtoniana, de Kant, Hegel e vários outros expoentes desses aproximadamente últimos 500 anos de pensamento intenso e reativo, a sede pelo conhecimento adquiriu um novo rumo, o da ciência.

Assim, a ciência tentava se consolidar frente às novas questões que se apresentavam a cada nova descoberta do intelecto e o capitalismo despontava se desvinculando definitivamente do mercantilismo como um novo sistema de exploração social, cujo comércio cada vez mais interligado o constituía e o necessitava.

O uso da técnica mudou de paradigma para o alcance e a realização do trabalho através do uso de máquinas, assim, o mundo estava literalmente “à pleno vapor”. As transformações da indústria daquele tempo estavam passando pela sua segunda revolução e uma nova forma de agir e pensar estava eclodindo por toda parte¹⁰.

As capacidades humanas de apreensão do mundo através da técnica haviam alcançado um nível até então inimaginável a poucos séculos. Um salto enorme foi estabelecido através do engenho humano no que diz respeito ao seu uso, por exemplo no campo da matemática aplicada, da física e da mecânica.

As aspirações estavam voltadas às ciências positivas que, agora separadas da Filosofia, pululavam especializações cada vez mais complexas e sedentas de grandes aspirações, aliás, os apontamentos e os desapontamentos que legaram ao homem as

¹⁰ De acordo com a convenção histórica a primeira revolução industrial teve início em 1760 com a transição dos processos de manufatura na Inglaterra. A segunda revolução industrial ocorre entre a segunda metade do século XIX e a Segunda Guerra Mundial, envolvendo o desenvolvimento da indústria química, elétrica, de petróleo e do aço.

ciências da modernidade, ainda que partícipes do memento substancial da Filosofia, separaram-se desta na tentativa de alcançar a intrincada mecânica do particular.

A noção de homem e humanidade recebia seus novos contornos face à uma visão do mapa mundial totalmente distinto de outrora, agora latitudes e longitudes convergiam em possibilidades e imaginações quase que ilimitadas.

O comércio transformou-se em uma gigantesca força de impulsão em que ocidente e oriente se cruzavam como civilizações que se encontravam em torno de seus mistérios e suas diferenças culturais com um enorme potencial globalizante¹¹.

O método científico era discutido e aplicado nas Universidades como ferramenta do agir e a investigação propunha suas respostas aos questionamentos antes velados, se não mesmo proibidos.

A psicologia também emerge nesse cenário onde as ideias de Wilhelm Wundt saem do ambiente de seu laboratório na Alemanha rumo ao “novo mundo” criando uma rede efervescente de pensadores do Atlântico, extrapolando assim os ambientes científicos europeus.

Em meio a um complexo movimento de novidades e conhecimentos, de contornos e mapeamentos desse mundo cada vez mais sedento é que Henri Bergson surge como um novo pensador, cuja temática principal foi investigar o homem e sua presença no mundo da vida.

Em uma jornada entre as descobertas que agitavam o seu período histórico¹² ele elaborou um conjunto de noções que propuseram uma outra visão para a metafísica e para a Filosofia de seu tempo.

O filósofo e professor da Faculdade de São Bento em São Paulo, Leonardo Van Acker, em seu livro *A Filosofia Contemporânea*, nos diz acerca de Henri Bergson o seguinte:

Dos filósofos contemporâneos não escolásticos, Bergson nos parece o único que tratou metódica e separadamente todos os problemas essenciais, fornecendo assim uma filosofia completa (VAN ACKER, 1981, p. 123).

¹¹ Entenda-se como potencial globalizante o conjunto de processos de aprofundamentos internacionais de integração econômica, social, cultural e política forjadas pelo intercâmbio do capital internacional.

¹² Bergson nasceu em Paris em 1859. Estudou na École Normale Supérieure de 1877 a 1881 e passou os dezesseis anos seguintes como professor de Filosofia. Em 1900 tornou-se professor no Collège de France. Após a primeira guerra mundial ele se dedicou a atividades políticas como conselheiro da Liga das Nações e, em 1927, ganhou o prêmio Nobel de Literatura com a obra “A Evolução Criadora”. Sua última obra foi “As Duas Fontes da Moral e da Religião”, lançada em 1932. Bergson faleceu durante a ocupação nazista da França em 1941.

Com o seu olhar sempre atento em busca da contemplação de uma realidade que fosse a mais completa possível, Bergson refletiu sobre a noção de vida e do agir e propôs que as bases do pensamento estão em constante movimento de criação.

Ele sempre esteve muito atento a todas essas mudanças que ocorriam de maneira frenética na ordem do mundo e por isso procurou dialogar com diferentes temáticas ao longo de sua trajetória intelectual¹³, tratou de questões da psicologia, da biologia e do evolucionismo, das neurociências, da moral, da política, da religião e da mística, buscando sempre as suas relações intrínsecas e assim poder vislumbrar a duração.

Em Bergson, o agir humano é o que propriamente caracteriza o homem no mundo da vida como um artífice de seu viver, i.e., a ação humana é uma verdadeira operação de criação, como ele escreve em *A Evolução Criadora*:

O mesmo vale para os momentos de nossa vida, dos quais somos artífices. Cada um deles é uma espécie de criação. E, assim como o talento do pintor se forma ou se deforma, em todo caso se modifica, pela própria influência das obras que produz, assim também cada um de nossos estados, ao mesmo tempo que sai de nós, modifica nossa pessoa, sendo a forma nova que acabamos de nos dar. Tem-se, portanto, razão em dizer que o que fazemos depende daquilo que somos; mas deve-se acrescentar que, em certa medida, somos o que fazemos e que nos criamos continuamente a nós mesmos (EC, p. 500).

Essa importância que o agir humano tem, enquanto artífice criativo, voltado para a transformação de si e do mundo, é uma constante que se inter-relaciona com a natureza, possibilitando o acesso a uma coletividade que nos ajuda a organizar a nossa experiência como sociedade¹⁴.

Se olharmos para a sociedade e para o agir no mundo de modo mais aprofundado poderemos notar que é na vida que tudo se dá. Bergson teve a enorme percepção de que o homem está em uma espiral entre a duração e o mundo. E o motor que o leva nesse movimento de criação é o que ele chamou de *elã vital*.

¹³ Segundo o Professor Aleksandro M. Medeiros: “A formação intelectual de Bergson deu-se numa época em que predominavam as teses materialistas, evolucionistas e deterministas o qual Bergson respondeu com uma concepção espiritualista de evolução se opondo a todos os que pretendiam reduzir o psíquico ao meramente cerebral. É em prosseguimento ao “positivismo espiritualista” de Jules Lachelier (1832 – 1918) e de Emile Boutroux (1845 – 1912) que se pode situar o pensamento bergsoniano” (MEDEIROS, 2016, p. 1).

¹⁴ “É a sociedade que traça para o indivíduo o programa de sua existência cotidiana” (EC, p.16).

1.1 Elã Vital

A vida surge com um impulso que Bergson chamou de elã vital, i.e., esse impulso é a força motriz que conduz todos os seres vivos nesse movimento de criação que conhecemos como a vida. Esse conceito ou noção¹⁵ é um fio condutor de grande importância para a obra bergsoniana, ele está presente como um elemento capital em seu pensamento, mais acentuadamente no livro *A Evolução Criadora*.

Este conceito aparece no pensamento de nosso autor como uma ideia que visa explicar a evolução da vida, buscando demonstrar que se trata de uma potência situada na duração responsável pela diferenciação, chegando às formas superiores do espírito, passando ainda pelo surgimento da matéria. No humano o élan promove a ruptura fundamental com o mecanicismo percebido entre os demais animais (ECCARD; MANCINO, NÓBREGA: 2019, p. 123).

O elã vital é o impulso de vida por detrás de toda a ação no mundo. É a força vital fonte de todo o movimento, vida e evolução; motor que anima o corpo e o espírito e que é responsável por nossa capacidade de evoluir e mudar. O elã vital é uma força dinâmica e criativa, é imaterial e não pode simplesmente ser mensurado ou compreendido através de instrumentos ou métodos científicos convencionais; é acessível somente através da intuição. É o motor que conduz a ação cósmica vital e como Bergson nos diz: “O elã da vida de que falamos consiste, em suma, em uma exigência de criação” (EC, p. 272).

Foi através do elã vital, no desenvolvimento de todo o processo evolutivo, que a vida inventaria formas complexas que chegaram aos animais e ao homem. Afinal, a evolução é criadora em um constante fluir da vida; o Professor Robson Medeiros Alves nos deixa a seguinte reflexão sobre a evolução criativa em Bergson:

Pensar evolução e entendê-la como criadora requer compreender a vida como realidade de um movimento constante e que em primeira ordem se realiza emergindo do interior do ser humano, como uma energia que se vai liberando de acordo com o fluir ininterrupto do novo (MEDEIROS: 2003, p. 75).

¹⁵ Na medida do possível procuraremos utilizar o termo **noção** como sinônimo de **conceito**, tendo em vista que a palavra conceito nos vem do latim “*conceptus*” que significa “*coisa concebida*” ou “*formada na mente*” e estaria ligada à inteligência e às suas limitações quantitativas. Já o termo noção significa o “*ato ou efeito de conhecer*”, “*ter ideia ou impressão sobre algo*”, que nos remeteria a um conhecimento qualitativo e com uma maior amplitude de apreensão.

Dessa maneira podemos notar que nos animais o instinto foi a forma de conhecimento que predominou. Já nos homens o caminho que o elã vital nos conduziu foi o da inteligência, pois necessitávamos mudar o ambiente em que vivíamos para poder sobreviver. Segundo nos escreve Bergson: *“A vida é, antes de tudo, uma tendência a agir sobre a matéria bruta”* (EC, p. 105).

E foi a partir da necessidade desse transformar o mundo que fomos impulsionados pelo elã vital até a inteligência, enquanto aspecto instrumental do homem que o capacitou a sobreviver através da produção de utensílios materiais e imateriais tendo como finalidade a base de sustentação de sua vida no mundo.

Afinal *“(...)a evolução não percorre um caminho linear, mas jorra em várias direções, concebendo a realidade como movimento e mudança”* (ECCARD; MANCINO, NÓBREGA: 2019, p. 123).

Segundo Bergson, a criação da sociedade é um processo natural que emerge a partir da tendência da vida em busca de preservação e continuidade. Neste processo, a solidariedade e o individualismo atuam juntos, complementando-se, para atingir esse objetivo coletivo. A inteligência é vista como um elemento fundamental para a construção e manutenção da sociedade, uma vez que permite que os indivíduos compreendam as necessidades uns dos outros e trabalhem juntos para preservar a vida coletiva.

Mas o que é a inteligência? É sobre essa questão que passamos para a próxima reflexão e que sempre foi muito cara à Bergson.

1.2 A inteligência

Dentro do processo evolutivo do homem, em meio a sua interação com o mundo, ele tomou consciência de si e das coisas que o cercavam, surgindo assim uma estruturação ontológica e criativa que o capacitou a interagir com esse meio de maneira um tanto quanto peculiar à construção e instrumentalização de seu viver.

Essa instrumentalização é a inteligência, cuja estrutura parte de uma equação básica que o homem seguiu e que dita os caminhos pela dependência do modo pelo qual ele age e interage no mundo da vida e que foi parte essencial para a sua sobrevivência ancestral.

Naquele momento imemorial da humanidade nada seria mais seguro a si do que a constituição da representação de um mundo onde o homem pudesse transfigurar-se em momentos contíguos, ou seja, foi a partir de uma instrumentalização quantitativa do real que o homem conseguiu ter a capacidade de enxergar e de agir na natureza que o cercava de modo a coabitar com ela de maneira intrínseca e até certo ponto de vista segura para a sua sobrevivência em um ambiente repleto de hostilidades.

Na introdução de sua obra *A Evolução Criadora* Bergson escreve:

A história da evolução da vida, por incompleta que ainda esteja, já nos deixa entrever como a inteligência se constituiu por um progresso ininterrupto ao longo de uma linha que, através da série dos vertebrados, se eleva até o homem. Ela nos mostra na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e flexível, da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhe são impostas (EC, p. IX).

Para manter um parâmetro, enquanto ser vivo em uma região que lhe oferece a vida, o homem teve que se adaptar a determinadas leis gerais da natureza. Essas regras estão postas de maneira que, ao longo de sua história biológica, o homem pôde a partir de um primeiro instinto natural, abstrair seus elementos causais sob a mediação da experiência.

Podemos inferir que foi a partir da capacidade humana de aprender e apreender com a constância das relações naturais que nasceu na humanidade a faculdade que a capacitou a superar os obstáculos da natureza de modo mais amplo e analítico.

Foi por intermédio da necessidade de sobrevivência no mundo que a humanidade seguiu pelo caminho da inteligência, como um movimento gnosiológico do homem onde o ponto de mutação ocorreu quando os níveis de gradação do instinto chegaram ao seu limite e não respondiam mais às necessidades da sobrevivência humana. Naquele momento, era necessário ao homem separar para analisar e se preparar para o mundo da vida.

A inteligência se manteve como bastião da humanidade em um território cuja construção de ferramentas e instrumentos conduziu a sobrevivência e a sua evolução ao longo das eras.

Em Bergson a inteligência vem ao encontro da percepção do agir mediado, em função da manutenção da vida, não mais como o instinto irrefletido sobre o agir que apenas executa de maneira autônoma, mas como uma ação reflexiva mediante a tomada de consciência de algo, ou seja, a partir de uma memória do passado que a inteligência tenta prever os acontecimentos futuros em prol da possibilidade do agir.

A inteligência constrói, mediante os acertos e desacertos de uma heurística interna da faculdade de agir do homem elementos para se sustentar enquanto sistema integrado de resolução de problemas. A inteligência tende a separar as coisas em prol da análise dos acontecimentos, em uma tentativa de dissecação de um pequeno estágio temporal no espaço, assim ressalta Bergson:

Veremos que a inteligência humana se sente em casa enquanto for deixada entre os objetos inertes, mais especialmente entre os sólidos, nos quais nossa ação encontra seu ponto de apoio e nossa indústria seus instrumentos de trabalho, veremos que nossos conceitos foram formados à imagem dos sólidos, que nossa lógica é sobretudo a lógica dos sólidos, e que, por isso mesmo, nossa inteligência triunfa na geometria, na qual se revela o parentesco do pensamento lógico com a matéria inerte e na qual basta a inteligência seguir seu movimento natural, após o mais leve contato possível com a experiência, para ir de descoberta em descoberta com a certeza de que a experiência segue logo atrás dela e lhe dera invariavelmente razão (EC, p. IX).

É a partir desse entremeio do conhecimento possibilitado espacialmente e quantitativamente pela inteligência que Bergson percebe que existem outras formas de conhecimento possíveis e é nesse ponto que a metafísica lhe apresenta como um pórtico para o vislumbre da duração, noção que desenvolveremos mais adiante.

Nesse percurso que fizemos sobre a inteligência, observamos que, segundo Bergson em “Introdução à Metafísica”¹⁶, cabe indicar que existem duas maneiras de conhecer:

A primeira implica que rodeemos a coisa; a segunda, que entremos nela. A primeira depende do ponto de vista em que nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não se prende a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo. Acerca da primeira maneira de conhecer, diremos que ela se detém no relativo; quanto à segunda, onde ela é possível, diremos que ela atinge o *absoluto* (IM, p. 19).

¹⁶ Ensaio publicado em 1903 na *Revue de Métaphysique et de Morale*. Aqui utilizamos o texto traduzido pelo Prof. Franklin Leopoldo e Silva publicado em 1974 pela Editora Abril Cultural na Coleção *Os Pensadores*.

Dessa maneira, cada forma de conhecer Bergson atribui a um tipo de conhecimento, o primeiro, vinculado ao *científico*, ele chama de *análise*, e o segundo, ao *metafísico*, ele o chama de *intuição*. Essas duas formas do conhecer possuem métodos diferentes e objetivam a *matéria* e a *duração*, respectivamente. Ambas as formas partilham de atributos que são essenciais para a vida, mas possuem finalidades diferentes.

A análise é o método da inteligência por excelência, ela é o instrumental para o homem conseguir sobreviver aos obstáculos da vida material. A inteligência faz uso da quantificação da matéria para poder criar ferramentas e assim conceder ao homem mecanismos de sobrevivência. É por isso que a inteligência tem um papel muito importante para Bergson, é a partir dela que o ser humano pode se consolidar como espécie nascente no mundo da vida em um momento crucial da evolução.

Segundo Bergson, houve um momento em que ocorreu uma bifurcação na evolução, os animais continuaram a seguir pelo caminho do instinto, aprimorando-o e gerando conhecimento no modo dele.

O homem, enquanto espécie, seguiu pelo caminho da inteligência, que o aprimorou como instrumental para a manutenção da vida. Os animais, guiados pelo instinto, possuíam elementos naturais para a sua preservação, garras, pelos, presas, o homem, por sua vez, sem essas ferramentas naturais, se utilizou da inteligência para criar suas próprias ferramentas artificiais e, assim, modificar a natureza em benefício de sua sobrevivência.

Na sua obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, Bergson nos expõe:

Outro tanto se diria do instinto e da inteligência, que os caracterizam respectivamente. Recolocados na evolução da vida, eles aparecem como duas atividades divergentes e complementares. Lembremos apenas que a vida é determinado esforço para obter certas coisas da matéria bruta, e que instinto e inteligência, considerados no estado acabado, são dois meios de utilizar um instrumento para esse fim: no primeiro caso, o instrumento faz parte do ser vivo; no outro, é um instrumento inorgânico, que foi preciso inventar, fabricar, aprender a manejar. Considerai a utilização, com mais forte razão a fabricação, e com mais forte razão ainda a invenção e deparareis um por um todos os elementos da inteligência, porque sua finalidade explica sua estrutura. Mas não se deve esquecer que resta uma franja de instinto em torno da inteligência, e que lampejos de inteligência subsistem no fundo do instinto (DF, p. 98).

A manipulação do fogo, a criação de ferramentas de defesa e plantio, tudo forjado pela inteligência e sua capacidade analítica de observar e separar em vistas ao agir. Ou seja, a inteligência munuiu o homem de um sólido instrumental analítico que o ajudou a se manter no mundo da vida quantificando em extensão o tempo e o espaço.

Observamos que na introdução da obra *A Evolução Criadora* Bergson escreve: “(...) *nossa inteligência, no sentido estrito da palavra, está destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a representar-se as relações entre coisas exteriores, enfim, a pensar a matéria*” (EC, p. IX).

Cabe ressaltar que instinto e inteligência fazem parte de naturezas distintas¹⁷ apesar de se entrecruzarem em alguns caminhos¹⁸. Aliás, Bergson chega mesmo a indicar que instinto e inteligência seguiram por vias divergentes, mas nunca deixaram de se articular¹⁹, pois existe um certo tipo de tendência que os une em um emaranhado jogo de completude, como ele nos escreve:

Na realidade, só se acompanham porque se completam, isso só se completam porque são diferentes, o que há de instintivo no instinto sendo de sentido oposto ao que há de inteligente na inteligência. “(...) todo instinto concreto está misturado com inteligência, como toda a inteligência real é penetrada por instinto. Além disso, nem a inteligência nem o instinto se prestam a definições rígidas; são tendências e não coisas feitas (EC, p. 148).

A inteligência está apta a pensar a matéria, aquilo que é inerte, trabalhando com os imóveis. Assim, o mundo é o palco da inteligência, que colhendo os seus fenômenos, conduz o instrumental necessário para o agir na natureza. Dessa perspectiva, vemos que o homem é um ser complexo que conseguiu adaptar-se às suas necessidades motoras e às realidades moventes postas pela sua duração no mundo.

A inteligência cumpre bem o seu papel ao mobilizar os meios necessários ao agir no mundo e, por ser capaz de instrumentalizar a reflexão, ela contribuiu para que

¹⁷ “(...)podemos dizer que toda evolução do reino animal, abstração feita dos recuos para a vida vegetativa, se realizou em duas vias divergentes, uma das quais ia para o instinto e outra para a inteligência”. (EC, p. 146).

¹⁸ Não há inteligência ali onde não se descobrem vestígios do instinto, não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência” (EC, p. 147).

¹⁹ “As duas atividades, tiveram que dissociar-se para crescer; mas alguma coisa de uma continuou ligada à outra” (DF, p. 98).

a análise do espaço seja posta de tal maneira que a sua interação resulte em uma determinada ação.

Não se pode deixar de pensar a contingência como uma propriedade que dificulta esse instrumental do intelecto, tendo em vista que a inteligência, por mais que tenda a imobilizar a realidade, não consegue contabilizar o seu movimento pleno. “*A inteligência retém apenas uma série de posições: um ponto primeiramente atingido, depois outro, depois outro*” (PM, p.109).

Mas não é porque a vida foge à sua espreita que a inteligência não consegue concretizar seus resultados, ela continua tentando reter o presente, analisando o passado com vistas à uma previsão do futuro.

Diante das diferentes variáveis que a relação do homem com o mundo exerce sobre os diversos aspectos da vida a inteligência tenta permear seus resultados buscando a correção do movimento.

A inteligência tenta conceber o movimento, mas não consegue, este ultrapassa os parâmetros de sua instrumentalização. A inteligência, assim, é limitada pelas suas próprias características mais importantes: a imobilização e a espacialização do real e, mesmo sendo a “fábrica do agir humano” e exercendo o seu propósito natural, não consegue ter acesso ao absoluto. E justamente por ser assim, a inteligência não consegue abarcar a coisa viva.

Esse é o olhar que Bergson deseja extrapolar, o olhar através de uma única dimensão mediada pela inteligência. E para que isso ocorra é necessária uma recomposição do homem no mundo do próprio movimento da vida interior, alcançado através da intuição como um método que consiga chegar à duração.

Deixemos claro que a inteligência não é “maléfica”; ao quantificar o mundo para o homem ela cumpre seu papel. Mesmo este tendo um olhar vinculado somente à matéria e à sua espacialização. O texto a seguir representa muito bem como devemos olhar para a inteligência e a intuição: “*Salientar o privilégio da intuição frente à inteligência não configura que a inteligência seja desimportante, mas delimita sua funcionalidade ao campo da manutenção pragmática da vida*” (ECCARD; MANCINO, NÓBREGA: 2019, p. 123). Cada qual possui sua finalidade, sua orientação e direcionamento, a primeira para a matéria, a segunda para o espírito.

Somente ultrapassando os limites da inteligência e de sua estrita visão que fragmenta a realidade é que poderemos suplantar a cisão desse real e, assim, poderemos participar do mundo da vida como seres plenos; isso se dá através da

intuição que nos torna partícipes de um conhecimento mais profundo de si e de todo o cosmos; ocorre de modo que nosso agir passe a se realizar para muito além da manutenção da sobrevivência e se volte para o entendimento da vida como ela é, como nós devemos vive-la, em seu movimento de plenitude sinérgica com o elã vital.

1.3 A Duração

O real dura e a duração do real é a única constante da existência. Nesse momento, vamos abordar um pouco desse tema que é muito importante e cerne da filosofia de Bergson, elemento que o fez ficar conhecido como o “filósofo da duração”.

Ao indagarmos como se dá a constituição do homem no mundo, ou seja, na sociedade, notamos que ele é uma construção inerente às suas próprias experiências psíquicas da realidade.

Nessa realidade, como fonte primária, o homem busca dentro do seu mecanismo intelectual fazer uma abstração do mundo material que o circunda, recebendo os estímulos, interagindo com eles e gerando novos estímulos em seu meio.

A grande questão invitada a nós por Bergson é a incapacidade de termos acesso ao absoluto por intermédio da inteligência, cuja análise separa em frações o todo com o intuito de quantificar a realidade em sessões especializadas.

A inteligência por si só não é capaz de contemplar a face plena da vida, não conseguindo abarcar o fluxo contínuo que Bergson chamou de duração e que para ele constitui a própria essência do ser.

Mesmo não abarcando o todo, a inteligência cumpre muito bem o seu papel em lidar como ferramenta do agir humano frente ao físico, frente à matéria e não podemos julgar a inteligência por permanecer em seus limites. Como bem descreve Bergson no início de sua obra *A Evolução Criadora*:

A história da evolução da vida, por incompleta que ainda esteja, já nos deixa entrever como a inteligência se constituiu por um progresso ininterrupto ao longo de uma linha que, através da série dos vertebrados, se eleva até o homem. Ela nos mostra, na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e flexível, da consciência

dos seres vivos às condições de existência que lhes são impostas. Disso deveria resultar a consequência de que nossa inteligência, no sentido estrito da palavra, está destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a representar-se as relações entre as coisas exteriores, enfim, a pensar a matéria (EC, p. IX).

Mas como observar o movimento da vida de maneira mais plena, mais real e orgânica possível?

Partindo da duração é que Bergson observou que a nossa experiência do mundo não está inserida dentro de um tempo homogêneo, espacializado e vazio, ou seja, a clássica mistura entre o tempo e o espaço não faz parte da realidade do espírito. Essa espacialização do tempo é sim parte de um artifício da inteligência enquanto mecanismo analítico que usa da cisão da realidade para se voltar à separação, sempre com vistas à sua atuação quantitativa e mediata no mundo como instrumento de sobrevivência.

O existir é como uma presença constante que permeia a todos os estados da consciência e que dá unidade às existências como puro fluxo, essa é a duração e cujo acesso pode ser realizado através da intuição do espírito, não como uma mera representação, mas como uma unidade na totalidade, por isso é diferente da inteligência, que usa da linguagem e sua gama de símbolos para representar pequenas partes da realidade, mas que não consegue conceber algo fora dos limites do espaço.

A metafísica proposta por Bergson busca implementar uma noção de movimento no interior da linguagem que possa conceder instrumentos necessários ao acesso da intuição, esse é o método, tendo como finalidade imbuir o leitor a poder ele mesmo interagir com o puro devir que é a duração; movimento fluídico intuitivo que somente pode ser alcançado na interioridade do eu profundo.

O que Bergson busca é o conteúdo da experiência imediata e interior, o acesso ao tempo vivido da experiência metafísica, ou seja, a própria duração²⁰.

A duração não pode ser mensurada quantitativamente, ela não participa de nós, nós é que dela participamos através de uma multiplicidade de estados internos, cuja intensidade varia de acordo com o desenrolar de nossas ações. E é justamente no interior desses estados de consciência que se dá o campo da duração.

²⁰ Segundo a Profa. Débora Morato Cristina Pinto em seu prefácio da tradução da obra de Bergson *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, p.6: "(...)duração é, antes de tudo, uma experiência" (BERGSON: 2020, p. 6).

Um erro primário ao tentar o acesso a essa realidade pura que é a duração, segundo Bergson, foi que “(...) *ao introduzir o espaço em nossa concepção de duração, ela corrompe a própria fonte, nossas representações da mudança exterior e interior, do movimento e da liberdade*” (DI, p, 55), ocasionando uma visão distorcida do absoluto, ele dedica grande parte do seu “Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência” a crítica da espacialização do tempo.

Para alcançar a duração é necessário abandonar a ideia de cisão que a inteligência realiza e voltar o seu olhar para a experiência da interioridade. O autor nos fala que ao separar para a análise a inteligência precisa inserir o tempo no interior do espaço para que ela possa trabalhar com seus símbolos e assim foi feito ao longo da história da humanidade, reproduzindo erroneamente essa ideia de tempo e espaço interligados.

Bergson nos fala que, somente através de uma metafísica envolvida no movimento da duração, através da intuição, é que poderemos ter acesso ao absoluto da existência, lugar em que o eu profundo toma consciência de que dura e se faz no tempo, como uma experiência do agir.

É no interior da duração que se presentifica uma eternidade do existir enquanto “lugar e tempo” do movimento puro do realizar da criação, i.e., onde a realidade se encontra em um eterno fluxo que vai além do movimento físico, mas interage e se envolve em um movimento metafísico em que o ser supera a matéria para tornar-se eterno, dessa forma a duração é parte imanente do ser e não da matéria.

A inteligência não consegue trabalhar no campo da duração porque não fazia parte de sua programação, ou melhor, de sua atuação. Ainda na obra *A Evolução Criadora* Bergson delimita a área da inteligência:

Mais precisamente, a inteligência é, antes de tudo, a faculdade de remeter um ponto do espaço a um outro ponto do espaço, um objeto material a um objeto material; aplica-se a todas as coisas, mas permanecendo fora delas, e de uma causa profunda nunca percebe mais que sua difusão em efeitos justapostos (EC, p. 19).

Como um exemplo para entendermos a duração usemos a maré, quando na praia observamos o movimento cíclico das águas do mar que sobem ou descem o seu nível, influenciado pelas forças gravitacionais exercidas pela lua e pelo sol, podemos observar uma tábua de marés onde existem as indicações das horas que tal nível estará mais alto ou mais baixo. No entanto, quando lá estamos molhando nossos pés,

observamos que ocorreu uma mudança na posição da água, mas percebemos que não conseguimos precisar com exatidão qual é o momento em que a água subiu ou desceu, precisaríamos contabilizar metros, centímetros, tentar emaranhar e inserir a hora, seus minutos, segundos, centésimos e assim uma sessão de momentos que a nossa experimentação não consegue distinguir, por ser justamente uma experiência fluida entre aquele momento e nosso interior.

Embora a tábua das marés seja de importância para a nossa sobrevivência no mar, como a pesca ou navegação, a inteligência não consegue captar e nem expressar esse movimento de passagem intrínseco entre um nível e outro enquanto um elemento único de experiência que é pura duração.

A duração é, portanto, o que antecede e dá origem ao tempo construído intelectualmente pela ciência, cuja pequena fração retirada para análise é que pode ser medido quantitativamente, ser mensurável e divisível pela inteligência.

Assim, a duração possui uma amplitude muito maior e o seu todo só pode ser percebido por meio da intuição, isso diante desse tempo real que é fluído e contínuo. Aliás, Bergson afirma que a duração pura é a forma que toma os nossos estados de consciência quando nós nos permitimos viver, quando nós nos abtemos de estabelecer uma separação entre o estado atual e os estados anteriores (DI, pp. 67-75).

Só existe duração quando existe sucessão em um contínuo estado de ser onde o essencial é composto por uma multiplicidade sem divisibilidade, sucessão pura sem nenhuma separação com o todo, é um ato intenso de sucessão com diferentes intensidades que pode ser alcançada através da intuição.

1.4 A Intuição

Como proposição de uma nova filosofia, mediante uma nova metafísica, Bergson sentiu que era necessário a apresentação de novos conceitos que conseguissem abarcar o seu pensamento e buscou um método que possibilitasse essa realização. Assim, o método intuitivo que Bergson nos apresenta é parte essencial e de importância capital para a sua filosofia. A intuição é o elo entre todas as temáticas trabalhadas por ele ao longo de sua vida e obra.

A intuição é a base da teoria do conhecimento real, sua raiz conjura o alcance da duração para o homem como um novo método do conhecer, onde não se perde o movimento e onde a verdade se dá através de uma interiorização que é uma expressão de criação²¹.

Como já foi dito, a inteligência efetua um movimento de redução para, através da linguagem, traduzir a realidade que é movente. Para que isso ocorra é necessário cristalizar e espacializar o tempo. Dessa maneira, a análise científica capta uma pequena parte da realidade para transformar em símbolos que a inteligência possa trabalhar. Bergson afirma a respeito da análise o seguinte:

Analisar consiste (...) em exprimir uma coisa em função do que não é ela. Toda a análise é, assim, uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir dos pontos de vista sucessivos, em que notamos outros tantos contatos entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que cremos já conhecer. (...) Isto posto, veremos sem dificuldade que a ciência positiva tem por função habitual analisar. Ela trabalha, pois, antes de tudo com símbolos (IM, pp. 134-135).

A linguagem e seus símbolos representativos voltados para a prática intelectual acaba por não mostrar a realidade da vida que é puro mover; se perde o fluxo da vida. A Prof^a. Astrid Sayegh nos fala que:

Os signos, sem dúvida, possuem um papel evocador e ocasional que serve para desencadear o processo de conhecimento. Mas, o verdadeiro ponto de partida para uma experiência mais profunda é o espírito, o qual, em um processo centrífugo, busca em si mesmo o contato regenerador, por uma simpatia com o objeto de conhecimento, para em seguida expressá-lo em representações explicativas (SAYEGH, 1998, p. 22).

Claro que a destinação pragmática da inteligência é algo que se apresenta de modo natural para ela, cumpre sua finalidade com vistas à ação e ao fabrico em prol do homem e da sua manutenção da vida. A inteligência precisa rodear o objeto com eficácia para poder analisá-lo e o uso da linguagem e dos símbolos são instrumentos perfeitos para realizar cortes no devir.

Bergson chama a atenção de que o caminho da ciência positiva é uma das formas de pensar e uma maneira de conhecer o mundo da vida, porém é um meio

²¹ A Prof^a. Astrid Sayegh nos diz que: “Ora, a própria intuição implica em criação, na medida em que a aderência ao objeto ou à verdade ocorre sempre contemporaneamente a uma interiorização desta verdade. Intuir é criar na medida em que dilatamos nossa consciência, na medida em que superamos a nós mesmos por uma tensão cada vez maior de nosso espírito” (SAYEGH: 1998, p. 25).

muito restrito de conhecer, pois é cindido pela análise da inteligência, especializado e segregado da duração. *“Eis, então, a necessidade de descartar o pensamento meramente conceitual em função de uma filosofia mais intuitiva”* (Ibidem).

Desse modo, ele nos fala que existe outra maneira de conhecer, a partir de um método pleno, completo, cujo poder de nos fazer voltar a consciência para a nossa própria duração interior nos desvelaria cada fato de maneira sucessiva em que estes não se justaporiam, mas se interpenetrariam no interior profundo do homem no seu próprio espírito.

Este conhecimento pleno, que advém do absoluto, requer um contato interior livre da intermediação da inteligência, requer um contato com o “Eu profundo” que se dá de modo sem qualquer participação simbólica ou mediata. Esse conhecimento é para Bergson a metafísica. Na conferência *“Introdução à Metafísica”* ele descreve:

Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, em lugar de a conhecer relativamente, de colocar-se nela em vez de adotar pontos de vista sobre ela, de ter a intuição em vez de fazer a análise, enfim, de a apreender fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica, a metafísica é este meio. A metafísica é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos (IM, p. 1135).

O movimento de encontro com o nosso interior profundo em busca da duração é realizado através da intuição.

Dessa maneira afirma Bergson em sua conferência *“A intuição filosófica”*: *“Desçamos então ao interior de nós mesmos; quanto mais profundo for o ponto que tocarmos, mais forte será o impulso que nos reenviará à superfície. A intuição filosófica é este contato, a filosofia é este elã”* (IF, p. 185).

1.4.1 Intuição e Metafísica

Bergson parte para a criação de um movimento de revalorização da metafísica, sobre esse ponto, de acordo com o pesquisador Eduardo S. Ribeiro:

A metafísica, aqui, assume novos contornos, características e objetivos a partir do esforço de Bergson em diferenciar a sua concepção daquela advinda dos antigos filósofos gregos; há a proposta, então, de revalorização da metafísica como uma “séria

ocupação do espírito” (IM, p. 138) e como meio de se alcançar o ser (RIBEIRO, 2013, p. 97).

Diante desse movimento em busca da renovação da metafísica que Bergson empreende ele busca demonstrar que os grandes e insolúveis problemas que a acompanharam ao longo dos séculos fazem parte de uma concepção errônea justamente por tentar inserir elementos espaciais no interior da duração que é puro movimento em uma tentativa de análise de partes de um tempo artificial. Isso se deve a uma visão intelectualista que não consegue ter acesso ao que deveria ser o real objeto da metafísica que é a duração.

Bergson afirma que a metafísica nasce justamente com a escola eleática, mais precisamente quando Zenão de Eléia introduz as contradições acerca do movimento e das representações simbólicas que a linguagem faz ao tentar intelectualizar o real, assim, ele afirma:

A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representa. Em superar, em contornar por um trabalho intelectual cada vez mais sutil essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança foi gasta a maior parte da energia dos filósofos antigos e modernos. Foi assim que a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, para além daquilo que se move e que muda, fora, por conseguinte, daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem (PM, p. 10).

O tempo foi cindido pelo pensamento antigo e essa reprodução impediu, segundo Bergson, que a metafísica avançasse justamente por não considerar o seu ponto chave, que é a própria duração pura enquanto multiplicidade temporal que participa de um constante fluir.

O que os eleatas e mesmo a filosofia posterior construiu foi uma metafísica que buscou ultrapassar a experiência substituindo-a por ideias abstratas e vazias retirando-as de uma camada meramente superficial da realidade.

Assim, Bergson vê o potencial da metafísica ao recuperar a sua originalidade, ao focar no seu real objeto, a duração, enquanto afixo da experiência movente e plena que faz parte de um aprofundamento crescente do real.

É possível ter uma metafísica do real que contemple o fluxo, mas somente se o alcance for o da duração. Ele nos fala: “*A metafísica tornar-se-á então a própria experiência. A duração revelar-se-á tal como é, criação contínua, jorro ininterrupto de novidade*” (PM, p. 11).

É preciso que façamos um movimento interior para sair dessa representação que a nossa inteligência nos habituou a enxergar o mundo sob o aspecto do imóvel. É preciso que os símbolos possam ser substituídos pela experiência pura e não mais por extratos abstratos que foram retirados dessa mesma e transformados em pedaços, ou melhor dizendo, em partes de uma série de estados.

A metafísica deve ser valorizada e reconciliada com a verdade para poder experienciar a natureza de suas próprias questões. Por isso da constituição de uma nova metafísica, para gerar um novo modo de perceber a realidade. “*O metafísico começará por ter uma intuição vaga que o guiará através dos factos. E os factos, por sua vez, corrigirão e completarão os dados da observação interior*” (MARTINS: 1946, p. 111).

A importância da intuição vem justamente ao encontro dessa nova constituição da metafísica proposta por Bergson. Ao focar na duração como objeto da metafísica temos que deixar de lado a ideia de que a análise é a única forma de conhecer. Afinal, “*analisar consiste (...) em exprimir uma coisa em função do que não é ela*” (IM p.134). Para isso, necessitamos efetuar uma volta a nossa própria essência, i.e., precisamos de uma interiorização que possa ser alcançada através da intuição como método, ela é o elo de ligação para conseguirmos apreender a duração e o real.

1.4.2 A Intuição como método

A intuição é o ponto de contato entre o eu profundo e a duração, ela é um ato simples que designa um conhecimento imediato, livre de símbolos, mas que participa de uma multiplicidade qualitativa enquanto ato vivido.

Segundo Gilles Deleuze em sua obra *Bergsonismo*:

A intuição é o método do bergsonismo. A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de “precisão” em filosofia. É verdade insiste nisso: a intuição, tal como ele a entende metodicamente, já supõe a *duração* (DELEUZE, 2012, p. 9).

Deleuze aponta que a intuição não é uma simples noção, ela é definida em conjunto com o seu próprio método, justamente por ser uma noção metódica, i.e., não é possível ter a noção de intuição separado do próprio método intuitivo.

Não podemos dissecar a intuição em análise, como faz a inteligência com os seus objetos de estudo. O intuito de Bergson é restaurar a mobilidade daquilo que é movente, volver o fluxo ao tempo da duração, longe da espacialização engendrada pela inteligência.

É por isso que Bergson nos chama a ter uma relação metódica direta pela intuição. É por isso que a intuição deve ser o método de trabalho do filósofo, pois, somente a intuição adente aos critérios da vida, como escreve a Prof^a. Astrid Sayegh: *“(...) um método verdadeiro deve partir da realidade em si, vivenciada no íntimo do próprio ser, para em seguida transformar-se em representações explicativas”* (SAYEGH, 1998, p. 15).

O papel da intuição é, pois, o de apreender a duração como ela é: através de um método que adente ao movimento do ser. Precisamos pensar intuitivamente, pois,

(...) pensar intuitivamente é pensar na duração. A inteligência parte ordinariamente do imóvel e reconstrói bem ou mal o movimento com imobilidades justapostas. A intuição parte do movimento, coloca, ou melhor, percebe-o como a realidade mesma, e não vê na imobilidade mais que um movimento abstrato, um instantâneo tomado por nosso espírito na mobilidade (BERGSON: PM, 1974, p. 121).

A intuição nos capacita a ver a realidade sob a ótica do espírito e a tomar consciência dessa mobilidade fluídica que é a duração interna de cada um de nós, permeado por estados internos que se interpenetram mutuamente.

A grande questão que se apresenta é a de como seria a transmissão da intuição? Considerando que ela se dá através da visão do espírito pelo espírito e sem a intermediação da linguagem como agente simbólico que cristaliza a realidade?

Primeiramente Bergson não rejeita a linguagem, na verdade ela a quer usar como um instrumento mediador para estabelecer uma comunicação intersubjetiva que possa ultrapassar os conceitos em prol da realidade, o que ocasionaria um efeito duplo para o entendimento, i.e., seria benéfico tanto para a inteligência e sua análise quanto para o eu profundo que acessaria a duração. Isto se daria através de uma intensidade, por meio de um fluxo na ação.

Partindo de elementos do eu superficial, aquele que se utiliza da linguagem, que trabalha no espaço e está em uma camada menos imediata da consciência pura, para alcançar o eu profundo, que se encontra nos nossos estados de consciência onde os sentimentos são interpenetrados pela duração pura.

Não é um caminho fácil de ser percorrido, mas é um caminho de elevação espiritual, um caminho de acesso aos nossos estados de consciência “quando o nosso eu se deixa viver”, este é o método intuitivo bergsoniano, interior em essência, fazendo com que a consciência se volte para dentro de si na duração.

Gerar conhecimento através do método intuitivo é o verdadeiro conhecimento metafísico que surge das origens desse fluxo inerente à vida. A intuição é um esforço constante para inverter o caminho habitualmente percorrido pela nossa inteligência, inverter mesmo a forma como se faz filosofia, em busca de uma realidade do espírito, como escreve Bergson na *Introdução à Metafísica*: “*Filosofar consiste em inverter a marcha habitual do trabalho do pensamento*” (IM, p. 38).

Bergson indica que a intuição como método necessita da metafísica, ou melhor, de uma nova metafísica que possa criar conceitos que sejam capazes de irromper os impasses da inteligência e isso se dá através da criação de novos conceitos que possam permear a fluidez e ser flexíveis, como o uso de imagens²² e metáforas, aliás, Bergson diz:

Certamente os conceitos são indispensáveis, pois todas as outras ciências trabalham geralmente com conceitos, e a metafísica não pode dispensar as outras ciências. Mas ela só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou ao menos, quando se liberta de conceitos rígidos e pré-fabricados para criar conceitos diferentes daqueles que manejamos habitualmente, isto é, representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre as formas fugitivas da intuição. (...) nossa duração pode ser-nos apresentada diretamente na intuição, que pode ser sugerida indiretamente por imagens, mas que não poderá – se tomamos a palavra conceito em seu sentido próprio – se encerrar numa representação conceitual (IM, p. 24-25).

²² Sobre o uso das imagens como forma de apreensão da intuição Bergson diz: “Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversificadas, emprestadas à ordem de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há uma certa intuição a ser apreendida (IM, p. 23).

É através de um novo aparato metafísico-conceitual que o filósofo da duração deverá comunicar a intuição, por meio de elementos que o consigam levar a sugerir o inexprimível, através de uma flexibilidade natural e singular.

O filósofo se torna um arauto da palavra e, conseqüentemente, da linguagem, modificando a sua expressão, antes permeada pela inteligência, rumo ao sentido que consiga ultrapassar a cristalização conferida pelo pensamento, o filósofo deve se tornar um artista da palavra, nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva:

O artista torce a linguagem, no limite com a finalidade, diz Bergson, de nos fazer esquecer que ele emprega palavras. Assim, é a própria capacidade de simbolizar, intrínseca à inteligência, que vai permitir de alguma forma a superação da cristalização simbólica que constitui a precisão abstrata do conhecimento analítico. Voltada para o esforço de traduzir o intraduzível, a inteligência se torna de alguma maneira consciente da “franja” intuitiva que a rodeia: procurará então vencer o obstáculo da linguagem com a própria linguagem, construindo com os símbolos um análogo de fluidez que ela não pode exprimir diretamente (SILVA, 1994, p.96).

O método da intuição deve nos levar a galgar um novo território na filosofia em prol da elevação do espírito, rumo à descoberta da realidade em si, fazendo-nos como humanidade a enxergar a duração como ela realmente é, sem separações, sem cisões, como puro fluxo e não como retalhos do tempo e do espaço.

Bergson assim nos fala: “*De qualquer maneira, a filosofia nos terá elevado acima da condição humana*” (PM, p. 132).

De posse desses conceitos trabalhados por Bergson ao longo de sua vida e obra nos deparamos com o seu último trabalho *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, livro este que surge como um elemento que acaba por complementar o trabalho de sua vida, agregando ainda mais valor a tudo o que foi exposto na belíssima obra *A Evolução Criadora*.



2 AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO

As Duas Fontes da Moral e da Religião (1932), última obra de Henri Bergson foi muito aguardada pela comunidade acadêmica, principalmente devido aos vinte e cinco anos que separam o lançamento desta de *A Evolução Criadora* (1907). Ela foi recebida de diferentes maneiras pelos seus leitores daquela época²³ (cf. o apêndice).

A obra surge em meio a uma complexa situação geopolítica em que o mundo estava se inserindo, mas, para além das questões sociopolíticas do momento, Bergson desejou entregar um trabalho que pudesse agregar ainda mais valor à sua obra como um todo e possibilitar uma maior reflexão e entendimento acerca do mundo e do real como ele assim o enxergava.

A obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião* surge como um elemento que é ao mesmo tempo continuidade de tudo aquilo que foi trabalhado em *A Evolução Criadora*, mas que também se apresenta como um legado à possibilidade da inserção na duração através da intuição sob o aspecto da mística.

Acerca dessa obra de Bergson o pesquisador Gilberto Bettini Bonádio descreve:

Se n' *A evolução criadora* Bergson pensou o desenvolvimento do impulso original da vida em termos metafísicos, em sua obra seguinte, *As duas fontes da moral e da religião*, ele se dedica a investigar a ação desse impulso vital nas criações humanas, ou seja, elabora uma proposta sobre como se desenvolveram as forças criadoras do homem na história e pensa também a evolução da vida do espírito em termos morais (BONADIO, 2013, p. 85).

²³ A obra de Bergson teve uma grande repercussão no cenário teológico de seu tempo, especialmente entre o meio Católico Francês que, diante de uma crescente onda neotomista na França, a obra de Henri Bergson desagradou a uma certa parcela do clero e a alguns teólogos. Todavia, muitos outros autores, teólogos e religiosos, vislumbraram a obra bergsoniana como um marco para o pensamento contemporâneo, em especial no campo da mística, como é o caso do Jesuíta Português Diamantino Martins, SJ, cujo prólogo de seu livro "*BERGSON: A intuição como método da metafísica*" achamos necessário inseri-lo como apêndice desse trabalho por retratar muito bem o ambiente de recepção das "Duas Fontes da Moral e da Religião" na Europa. Cabe ainda ressaltar que, as obras anteriores de Bergson já haviam sido colocadas no *Index Librorum Prohibitorum*, de títulos proibidos pelo Tribunal do Santo Ofício em 1914 (Informações a respeito podem ser consultadas no endereço eletrônico: <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/indexlibrorum.asp>, na rede mundial de computadores (internet) criada e gerida por Paul Halsall, da Universidade Jesuíta de Nova York – Fordham University – consulta efetuada em 08/10/2023); o Index foi abolido em 1966 pelo Papa Paulo VI.

Para compreendermos esse quadro vamos adentrar um pouco na obra do autor, apresentando alguns pontos que acreditamos pertinentes à pesquisa da temática da mística e assim poderemos refletir com mais acuidade.

2.1 A estrutura da obra

Nesta última obra de Henri Bergson, publicada em 1932, ele apresenta algumas questões interessantes para o seu pensamento que, partindo de reflexões sobre a moral ele discute com as abordagens sociológicas de seu tempo tendo como base o conceito de obrigação, cerne das relações sociais.

O livro foi considerado uma obra impactante para de sua época. Sua teoria da evolução moral e religiosa influenciou diversos campos para além da filosofia, como o da antropologia, psicologia e sociologia.

Bergson argumenta que tanto a moral quanto a religião evoluem ao longo do tempo, com a inteligência gradualmente tomando o lugar do instinto social como fonte dominante. Ele também atribui que a moral e a religião têm um papel importante na evolução da humanidade, ajudando a promover a coesão social e o progresso moral.

A mística é apresentada como uma questão central que se enquadra enquanto uma forma de conhecimento espiritual que transcende a compreensão intelectual convencional. Bergson acreditava que a mística pode permitir que a pessoa alcance uma compreensão mais profunda da natureza do tempo e da consciência e que essa compreensão é essencial para alcançar a unidade espiritual e a transcendência.

Através da intuição o homem possui a capacidade de transcender a consciência cotidiana e alcançar a compreensão da realidade da duração. A mística compartilha perfeitamente aspectos da intuição por estar presente na sua base espinhal, por isso, a mística é considerada por Bergson uma forma do conhecer intuitivo e que não se constrói no raciocínio lógico quantitativo.

O próprio Bergson em 8 de março de 1932 afirmou a Jacques Chevalier a respeito de *As Duas Fontes da Moral e da Religião*: “Se eu trazer algo novo para estas páginas, é isso: tento introduzir o misticismo na filosofia como processo de pesquisa filosófica” (CHEVALIER: 1959, p. 152).

Nos depararemos de maneira mais aprofundada acerca da mística a partir do capítulo seguinte.

Dessa forma, as *Duas Fontes da Moral e da Religião* é uma obra constituída por 4 capítulos principais e seus respectivos subtítulos, a saber:

- 1) Capítulo I - A OBRIGAÇÃO MORAL: Natureza e sociedade. – O indivíduo na sociedade. – A sociedade no indivíduo. – Obediência espontânea. – Resistência à resistência. – A obrigação e a vida. – A sociedade fechada. – O apelo do herói. – Força propulsiva da emoção. – Emoção e criação. – Emoção e representação. – Libertação da alma. – Marcha em frente. – Moral fechada e moral aberta. – O respeito de si. – A justiça. – Do intelectualismo em moral. – A educação moral. – Adestramento e misticidade.
- 2) Capítulo II – A RELIGIÃO ESTÁTICA: Do absurdo no ser razoável. – A função fabuladora. – A efabulação e a vida. – Significação do “impulso vital”. – Papel social da efabulação. – Temas gerais da efabulação útil. – Segurança contra a desorganização. – Segurança contra a depressão. – Segurança contra a imprevisibilidade. – Do acaso. – “Mentalidade primitiva” no civilizado. – Personificação parcial do acontecimento. – Da magia em geral. – Magia e ciência. – Magia e religião. – Deferência perante os animais. – Totemismo. – Crença nos deuses. – A fantasia mitológica. – Função efabuladora e literatura. – Da existência dos deuses. – Função geral da religião estática.
- 3) Capítulo III – A RELIGIÃO DINÂMICA: Dois sentidos do termo religião. – Porque nos servimos de um único termo. – O misticismo grego. – O misticismo oriental. – Os profetas de Israel. – O misticismo cristão. – Misticismo e renovação. – Valor filosófico do misticismo. – Da existência de Deus. – Natureza de Deus. – Criação e amor. – O problema do mal. – A sobrevivência. – Da experiência e da probabilidade em metafísica.
- 4) Capítulo IV – OBSERVAÇÕES FINAIS. MECÂNICA E MÍSTICA: Sociedade fechada e sociedade aberta. – Persistência do natural. – Caracteres da sociedade natural. – Sociedade natural e democracia. – A sociedade natural e a guerra. – A era industrial. – Evolução das tendências. – Lei de dicotomia. –

Lei de duplo frenesim. – Regresso possível à vida simples. – Mecânica e mística.

2.2 Sobre a dualidade usada por Bergson²⁴

É necessário abordarmos, mesmo que de maneira simplificada e não aprofundada, os exemplos dualistas usados por Henri Bergson ao longo de sua obra.

Nós devemos considerar esse uso do dualismo através de um olhar com caráter educativo, ou mesmo didático que, a nosso ver, o filósofo francês fazia questão de usar constantemente como instrumental retórico. Podemos verificar que essa constância no uso de exemplos dualistas em suas reflexões estão presentes em todas as suas obras, como nos indica Deleuze:

São célebres os dualismos bergsonianos: duração-espaço, qualidade-quantidade, heterogêneo-homogêneo, contínuo-descontínuo, as duas multiplicidades, memória-matéria, lembrança-percepção, contração-distensão, instinto-inteligência, as duas fontes etc. Mesmo os títulos que Bergson coloca no alto de cada página dos seus livros dão testemunho de seu gosto pelos dualismos – que, todavia, não configuram a última palavra de sua filosofia (DELEUZE: 2012, p. 17).

O filósofo francês procurou sempre transparecer o seu modo de pensar e toda a sua vida foi pautada pela tentativa de ser o mais interativo e “fluido” possível. Bergson queria que o seu expressar pudesse abrir as portas para uma visão interior; para que a intuição pudesse brotar nos seus ouvintes e, assim, o movimento de seu pensamento pudesse ser compartilhado enquanto movimento.

Bergson atraía o seu público nas suas aulas pela maneira como falava, sempre compassivo, mas repleto de uma vivacidade pouco vista na academia de seu tempo.

A filósofa Raïssa Maritain nos faz um relato sobre as aulas de Bergson em seu livro “*As grandes Amizades*”:

Ficávamos suspensos à sua palavra eloquente e precisa; a distração era impossível... Dava-se então o que se dá com a música

²⁴ “A dualidade dos termos está presente na obra de bergsoniana ainda que ele não seja dualista. Ao contrapor pares, Bergson não os coloca em oposição direta, mas demonstra a coexistência dos mesmos” (ECCARD; MANCINO, NÓBREGA: 2019, p. 123).

perfeitamente bela: a sua autenticidade, a sua riqueza profunda, prende o espírito e não lhe permite evasão alguma. Se havia falha na atenção passiva do ouvinte, é que havia também no texto ouvido... E quando o pensamento de Bergson atingia uma dessas almas, como no dia em que nos disse, aludindo a sua palavra do Apóstolo, que eu ignorava então: -“Vivemos no absoluto, nele nos movemos e somos”, sustentava em nós o entusiasmo, e uma alegria que deveria subsistir através dos anos(...) (MARITAIN, R: 1970, p. 691).

No trato pessoal vários contemporâneos sempre falavam como ele era “doce” ao se expressar, como ele falava de modo a que todos pudessem interpretar as suas proposições e asserções. Na verdade, Bergson queria que seus interlocutores pudessem vivenciar o movimento mesmo de suas ideias e essa é uma característica sua que também podemos notar em seus textos²⁵, mesmo quando densos e complexos, ou navegando por questões científicas específicas, ele sempre os introduzia com alguma alegoria ou exemplo que pudesse fazer com que os leitores adentrassem à uma experiência de movimento do conhecer, um movimento espiral que pudesse levar ao seu método intuitivo de ver o mundo e alcançar a duração.

Bergson vê o homem como um ser que se constitui sob o signo da dualidade, a sua realidade mesma participa de uma ontologia imanentemente dual, seja ela vista como o em si e o outro ou como o corpo e a alma. A dualidade participa da vida do cosmos enquanto parte intrínseca de sua criação e de sua constituição. Desse ponto é que o filósofo francês enxergou no dualismo natural um instrumento educacional de aplicação ao método intuitivo.

A dualidade em Bergson é um recurso didático que pode capacitar o ser humano (estudante/leitor) a entrar no movimento intuitivo e chegar a partilhar da experiência da duração com o outro.

Inovando com o seu método, Bergson adota um dualismo diferente da metafísica tradicional, segundo a Prof. Débora Cristina Mora Pinto em seu artigo “*Bergson e os Dualismos*”: (publicado na revista *Trans/Form/Ação* nº 27, pp. 79-19 em 2004:).

Para Bergson, em linhas gerais, a metafísica tradicional fez a opção na sua aurora, a partir do problema colocado pelos pré-socráticos

²⁵ Acerca de Bergson nos escreve Bochenski em sua obra *Filosofia Contemporânea Ocidental*: “A uma prodigiosa clareza, a uma artística matização das expressões, e a uma impressionante potência de imaginação, alia ele extraordinária gravidade filosófica e uma acuidade dialética sem par. Além disso, suas obras afinam-se em conhecimentos sólidos, adquiridos à custa de árduas pesquisas. Por tudo isto, Bergson foi capaz de superar, a um tempo, o positivismo e o liberalismo do séc. XIX. É um dos pioneiros do espírito novo do nosso tempo” (BOCHENSKI: 1968, p. 109).

entre Ser e Devir: escolheu a substancialidade (permanência) e ideia (fixidez) como pilares do seu pensamento (PINTO, 2004, p.80).

Ele se diferencia do uso do dualismo da tradição filosófica nos mostrando que os problemas filosóficos podem revelar uma ontologia do devir e do movimento. Assim, o autor francês quer que entremos no interior de nós mesmos para podermos ver e vivenciar a duração através da intuição, sem aditivos ou separação temporal.

É possível ter ciência e intuição da duração, as duas não se excluem, ao contrário, elas podem se complementar em uma ação do espírito e, assim, contemplar a duração e o mundo da vida de maneira plena e holística.

A exemplo de um exame de ecocardiograma que, diante de todo o aparato técnico, baseado em diferentes ciências médicas, físicas, elétricas etc. e respaldadas pela inteligência humana, cujas ações não teriam sido possíveis sem ela, pode se constituir um instrumento para o alcance intuitivo da duração.

Quando na maca, deitados escutamos sair do alto-falante da máquina o som do pulsar do nosso sangue passando pelo interior do coração e pelas principais artérias de nosso corpo e tomamos, naquele exato momento, consciência de um elã vital que nos move e nos constitui em um fluir na vida e pela vida participamos de um relance da duração, enquanto um ser que dura, enquanto um ser que reflexiona seu próprio existir e que está para além da máquina que o inspeciona, além do próprio corpo, que transcende a si em um momento com o todo e, assim, participa de uma experiência mística de si para consigo e com o cosmos em um momento de liberdade extrema. E ao mesmo tempo o equipamento concebe as medições e leituras necessárias ao médico para inspecionar a saúde de nosso órgão.

Apesar de ser um exemplo pessoal é uma realidade universal que pode ser alterada sob diferentes instrumentos, momentos ou realidades, mas que se constitui como uma possibilidade da intuição se fazer presente em meio aos instrumentos da inteligência e se congrega a ela sem prejuízo algum à sua finalidade última que é o vislumbre da duração pelo ser que dura.

Sem aditivos maiores a explicação dualista da realidade em Bergson, difere dos antigos métodos metafísicos do passado que priorizavam a imobilidade do ser e uma visão estática do real, cuja sustentação se encontra na inteligência que, segundo

Bergson, encontra seu ponto inicial nos paradoxos de Zenão, como já mencionamos anteriormente²⁶.

Para o filósofo francês o maior erro do uso do dualismo na história da filosofia foi o de retirar o movimento do interior do ser. Conforme a Profa. Débora Cristina Morato Pinto nos fala:

A crítica bergsoniana ao pensamento conceitual dirige-se então, seja em relação aos modernos, seja aos antigos, à desvalorização do movente e põe em questão certas dualidades originadas justamente do desprezo pela temporalidade. Na realidade, a crítica de Bergson é ainda mais radical: o pensamento índole intelectual ou racional não apenas esqueceu o Ser, como Heidegger procurou mostrar (assim como apontou a necessidade de restabelecer o seu sentido), mas determinou-o (e por isso não deu conta de constatar o esquecimento) como aquilo que ele fundamentalmente não é – em suma, se o ser é tempo, a filosofia determinou-o como espaço, como “não-tempo”, como permanência, como a-temporal (PINTO: 2004, pp. 80-81).

Para Bergson, a tradição encontra na visão estática do real o seu ponto de partida, mas que é na verdade baseado em uma filosofia da inteligência que não consegue sair do seu estrito campo de atuação baseado em recortes da temporalidade e que se nega ao movimento em uma metafísica do imutável o que mascara a realidade movente. Aliás, Bergson em sua obra *A Evolução Criadora* dedica um capítulo sobre esse processo que nomeia de “o mecanismo cinematográfico da inteligência”.

É no interior da duração, que é puro devir, é que podemos encontrar a realidade verdadeira do espírito e não na forma do ser, é na experiência que o ser se constitui e esse é problema em que a história da filosofia caiu, a ilusão que foi justamente creditar que o devir é um desdobramento do ser, Bergson nos aponta:

Dizíamos que há mais em um movimento do que nas posições sucessivas atribuídas ao móvel, mais em um devir do que nas formas atravessadas sucessivamente, mais na evolução da forma do que as formas realizadas uma após outra. A filosofia, portanto, poderá extrair dos termos do primeiro gênero os do segundo, mas não vice-versa: é do primeiro que a especulação deveria partir. Mas a inteligência inverte a ordem dos dois termos e, a esse respeito, a filosofia antiga procede como o faz a inteligência. Instala-se, portanto, no imutável, brinda-se apenas com Ideias. No entanto, há devir, é um fato (EC, pp. 341 - 342).

²⁶ “A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança, tais como se os representa a nossa inteligência” (BERGSON: 2001, p.1259). Tradução nossa.

Longe de querermos explorar todas as questões que envolvem o dualismo e a crítica de Henri Bergson, apresentamos somente uma pequena nuance do que podemos visualizar em sua rica obra.

O caráter educacional da obra bergsoniana se expressa em razão do devir, da duração e tem a intenção de levar o seu interlocutor a experienciar o real como ele é; plenificado na duração e não cindido pela inteligência em suas estruturas imobilizadas.

É importante ressaltar que Bergson é um grande estudioso da filosofia grega, em especial de Platão e Aristóteles. Deleuze, em sua obra *“Bergsonismo”*, nos apresenta de maneira sutil que o filósofo francês possui débitos para com Platão ao nos dizer que o seu método da intuição possui como referencial o método platônico, assim ele escreve: *“Como método, a intuição é um método de divisão, de espírito platônico”* (DELEUZE: 2012, p.17).

Todavia, Bergson faz uma crítica ao modo como a teoria das ideias se constitui, cujo referencial é o mundo estático das ideias. É nesse ponto que há divergência entre os dualismos.

Bergson infere que Platão participa de uma visão do mundo imóvel e, dessa forma, ao analisar esse conteúdo a Profa. Regina Rosseti esclarece esse ponto da seguinte maneira:

Platão, ao isolar as ideias imutáveis da realidade móvel, nega a continuidade da duração essencial. A razão disto é a oposição, que Platão faz, entre mundo sensível e inteligível, o que, conseqüentemente, acaba por opor o ser ao devir; então, o ser é entendido como o número imutável de seres da inteligência e o devir como degradação da essência primeira. Após isso, estabelecida esta oposição, ocorre a identificação do ser ao mundo inteligível das ideias imutáveis, resultando então numa concepção estática da essência da realidade, que não foi considerada em sua duração (ROSSETI: 2004, p. 65).

Podemos dizer que Bergson não efetuou um julgamento da obra platônica, apenas dirigiu sua crítica à teoria platônica das ideias, assim como também apresenta a história da filosofia, dado o seu caráter estático e de cisão com o real e, dessa maneira, com a duração.

É assim que podemos ver como as bases da intuição, enquanto método, encontram sua materialidade; expressa no interior do homem e na condução da vida, emoldurados através desse movente contínuo e premente da humanidade.

Somente a título de ilustração, podemos ver como Bergson estava correto no uso de seus dualismos, ou melhor, como ele conseguia enxergar a realidade material e espiritual do homem de forma clara e, assim, poder transmitir com tantos detalhes os movimentos da vida. Antes mesmo do homem conhecer os meandros mais sutis do cérebro humano e sua microscopia, com seus emaranhados sinápticos, neuro-receptores e todo o conjunto de mecanismos físico-químicos que hoje temos acesso por meio de apuradas técnicas, Bergson já possuía consigo as bases para o que hoje encontramos na ciência.

Façamos um exercício de observação fisiológico: quando procuramos informações sobre o cérebro humano, achamos que a partir dos estudos do ganhador do prêmio Nobel de 1981, o pesquisador Roger Sperry, descobriu-se que os dois hemisférios do cérebro tinham funções especializadas, ou seja, cada hemisfério do cérebro possui um conjunto de funções que regem a organização do órgão no corpo.

O hemisfério esquerdo do cérebro é responsável pelo pensamento lógico, analítico-matemático, pelo processamento sequencial e, assim, pela inteligência, de um modo geral. O hemisfério direito é responsável pelo processamento visuoespacial, pela criatividade, pela percepção holística e, pela intuição. O interessante é observar que os hemisférios cerebrais não funcionam de maneira independente, ambos são um só, i.e., mesmo com toda a especialização do cerebral ele só funciona enquanto cérebro, mesmo quando alguma doença neurológica o afeta, sua bioplasticidade conduz diversas mudanças em prol de uma reorganização de suas funções, sempre com vistas a funcionar como um todo, mesmo que para isso ele deva se apropriar de áreas de um outro hemisfério.

O cérebro só é o que é porque é uno em si. E assim também é o homem, que para Bergson é inteligência e instinto²⁷ ao mesmo tempo, por isso ele dá tanto crédito à inteligência, por isso ele concebe a intuição como um instrumental tão valioso à vida; ao juntarmos os dois, somos completos, somos humanos. O material e o espiritual juntos são transmutados em vida.

Nesse meio é que podemos encontrar o aspecto instrutivo e educacional usado por Bergson, quando de seus exemplos dualistas que nos são constantemente expostos. Eles surgem como algo que se mostra como um certo tipo de motor para o nosso alçar voo, como que nos conduzindo através da intuição rumo à investigação

²⁷ “O instinto era intuitivo; a inteligência refletia e raciocinava” (DF, p. 206).

da vida do espírito e de uma realidade que ultrapassa a ciência movida pelo intelecto, mas que alcança a duração.

2.3 A obrigação moral e a sociedade.

Bergson aponta que alguns homens vivem quase toda a sua vida apenas sob a expressão de um eu de superfície que é raso e que se prende aos movimentos instintivos de uma repetição social. Isso se dá em contraste com um eu profundo que busca na consciência de si o reconhecimento do impulso vital e existencial da duração.

O Professor da Universidade Federal de Pernambuco Alexsandro M. Medeiros nos aponta que:

Numa época em que o avanço e o êxito das investigações científicas ditas positivas pareciam tornar obsoletas as indagações filosóficas, Bergson exalta e inova a metafísica, ao mesmo tempo em que pretende ampliar o domínio da investigação psicológica antepondo ao *eu* superficial, a sondagem do *eu* profundo. O contraste entre o eu de superfície e o eu profundo marcam todo o pensamento do filósofo francês Henri Bergson. Bergson reconhece que a maioria dos homens vive apenas no eu de superfície, atravessando a existência sem jamais experimentar de forma consciente as energias que impulsionam toda a vida e existência. A estes dois *estados de espíritos* Bergson aponta dois tipos de comportamento moral: o fechado e o aberto (MEDEIROS: 2016, p. 1).

A busca pelas questões do espírito que, para Bergson é primazia, está sempre sob a égide do eu profundo, que prima pela pesquisa do conhecimento da verdade e pelo olhar para a duração através da intuição. As noções que o autor francês nos apresenta de “fechado” e “aberto” participam de um conjunto de possibilidades da ação humana enquanto mecanismos internos de sua constituição no mundo da vida.

Esses dois estados de espírito marcaram o pensamento bergsoniano e o fizeram olhar de uma maneira inovadora para o comportamento moral; um olhar não compartimentado pela cisão temporal do intelecto. Bergson queria que seus leitores pudessem enxergar o movimento da vida humana diante desses dois tipos de comportamento moral que regem o “status quo” da humanidade e são tão importantes para a manutenção da vida.

Assim, Bergson principia *As Duas Fontes* evocando a questão da autoridade onde ele a apresenta como que pertencente ao cerne das relações interindividuais que ele chama de obrigação moral e, assim, nos coloca a pergunta: “Por que obedecemos?”.

O filósofo francês inicia esta obra nos chamando à reflexão do que poderia ser a memória mais remota da humanidade: a lembrança do fruto proibido. Para ele, esse pensamento, que seria o de uma primeira obrigação, poderia ser a fonte mais primitiva do homem que vive em sociedade, a semente do constructo social humano.

As bases de todas as sociedades estariam enraizadas nessa questão primitiva que responde a um questionamento filosófico inicial: obedecemos devido a uma obrigação social que se perde nas areias temporais e que faz parte de um elemento tão primordial ao homem que poderia ser colocado mesmo como um “instinto primitivo”, se não o mais antigo deles este poderia ser um dos mais antigos que permanece no interior do homem como uma amálgama inerente à sua sobrevivência²⁸.

A questão da obrigação, como foi abordada por Bergson, pode nos revelar o elo entre pontos de uma ligação mais remota entre o instinto e a inteligência, apresentando as raízes daquela que seria a parte do momento fatídico da humanidade e que está incrustado em todos nós, da escolha pelo homem daquele caminho que resultou no uso da inteligência e pode consolidar a sua sobrevivência no mundo da vida.

Ele sabe que a busca por essa noção de obrigação não é uma tarefa fácil e que não deixa de ser extremamente complexa, que precisava sofrer uma redução para poder encontrar o seu fio no movimento da história. Bergson, a respeito nos comenta:

Estivemos à procura da obrigação pura. Para encontrá-la, tivemos de reduzir a moral à sua expressão mais simples. A vantagem foi perceber em que consiste a obrigação. O inconveniente foi encolher enormemente a moral (DF, p. 28).

Seguindo o seu raciocínio, a resposta mais direta que o filósofo nos apresenta é a de que obedecemos por um hábito. Somos habituados a obedecer e nisso sustém

²⁸ A questão da obrigação abordada por Bergson pode ser a chave para a constituição de toda a sociedade humana e que pode ter sido tão importante para a sobrevivência do homem primitivo que seus ecos reverberam até hoje nos mais diversos nichos sociais em que o homem esteja.

toda a obrigação. Vários podem ser os hábitos morais que operam no homem em vias de conduzi-lo à obrigação moral como um todo. A obrigação moral se apresenta como o hábito que atua como a orientação social mestra.

Esse hábito não pode ser visto somente como um mero exercício cotidiano, mas um arraigado e imanente ato peremptório, cujo seguimento não é o de um valor ordinário, mas de uma enorme pressão que advém e se presentifica como uma força de origem social evocando sempre a sentimentos que se fazem primários ao humano.

A obrigação moral é, portanto, algo que serve como base para a vida social e que Bergson assim a descreve como hábito:

Sua pressão, comparada com a dos demais hábitos, é tal que a diferença de grau equivale a diferença de natureza. (...) Assim, é que o coletivo vem reforçar o singular, e a fórmula “é o dever” triunfa sobre as hesitações que pudéssemos ter frente a um dever isolado (DF, p.9).

Esse é o hábito mais radical do homem, aquele que solidifica a sua participação no mundo como um ser social e que o capacita a gerar o seu próprio suporte de vida frente aos problemas enfrentados, ou seja, viver em sociedade sacia o seu instinto mais primário, o de sobrevivência e isso só se dá a partir da obrigação como um hábito primevo o que nos remete à obrigação moral; ela provém interinamente das exigências sociais que o meio impõe para que a sociedade possa se manter.

A respeito do hábito na vida do homem Bergson nos coloca:

Cada um desses hábitos, a que se poderá chamar “morais”, será contingente. Mas seu conjunto, quero dizer, o hábito de contrair hábitos, sendo a própria base das sociedades e condicionando sua existência, terá uma força comparável à do instinto, tanto em intensidade como em regularidade. Isso precisamente é o que chamamos “o todo da obrigação” (DF, p.22).

Assim, podemos afirmar que a vida social é baseada na obrigação e, segundo o filósofo, é a partir desse imperativo social que surge o mandamento religioso, i.e., as primeiras religiões surgiram como uma função social de manutenção dessa obrigação. Como descreve Eccard, Mancino e Nóbrega, em seu artigo *“Considerações acerca da religião em Bergson”*: *“O convívio social requer que esteja alinhado às normas, como que traçando o caminho pelo qual se deve passar”* (ECCARD, MANCINO, NOBREGA, 2019, p. 127).

A religião nasce em prol da sociedade e de sua manutenção frente às grandes peijas da humanidade, *“(...) a religião tem por primeiro efeito sustentar e reforçar as*

exigências da sociedade” (DF, p. 11). A religião desempenha uma importante função social, mas ao mesmo tempo é muito complexa e variável, dependente de seus momentos históricos.

Para Bergson a sociedade se tornou uma complexa rede que cumpre bem o seu papel ajustando-se em pequenas obrigações e faz isso de forma exemplar, sem termos que nos preocupar a todo o momento em cumprir uma obrigação e isso se deve ao hábito; a vida social é um conjunto de hábitos baseados na obrigação. *“Nossos deveres sociais visam à coesão social”* (DF, p. 26).

Como se fosse uma complexa rede de conjuntos fazemos parte de um sistema social onde o indivíduo está no centro e a sociedade na periferia e entre estes estão os diversos grupamentos de que participamos, sejam eles a família, o trabalho, a escola, a igreja, o comércio, estamos sempre cumprindo determinadas obrigações para com os nossos diversos grupos de interação; assim, se consolida a vida social, cujos intermediários entre nós e a sociedade só facilitou o cumprimento da obrigação. Bergson descreve:

(...) onde a inserção na sociedade é perfeita, basta-nos a rigor, cumprir nossas obrigações para com o grupo para estarmos em dia com a sociedade. Ela ocupa a periferia; o indivíduo está no centro. Do centro à periferia estão dispostos os diversos grupamentos aos quais o indivíduo pertence, como outros tantos círculos concêntricos cada mais amplos. Da periferia ao centro, à medida que o círculo se encolhe, as obrigações se acrescentam às obrigações e o indivíduo acha-se afinal diante de um conjunto. A obrigação avoluma-se assim ao avançar; porém, mais complicada, ela é menos abstrata, e por isso mais bem aceita. (...) É a sociedade que traça para o indivíduo o programa de sua existência cotidiana (DF, pp.15-16).

Não é possível participar da vida social²⁹, seja de qualquer grupamento que estejamos falando, sem ocorrer o cumprimento de deveres sociais, dessa forma é que a manutenção da sociedade se dá.

Bergson visualiza a vida em sociedade como integrante da constituição do homem, ela faz parte essencial da vida. É uma relação que se constrói e se refaz permanentemente e é dessa maneira que a obrigação não vem de fora, mas está no interior do homem, ele diz: *“A obrigação não vem pois rigorosamente de fora. Cada um de nós pertence à sociedade tanto quanto a si mesmo”* (DF, p. 12).

²⁹ “(...) a vida social nos parece como um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que correspondem às exigências da comunidade” (DF, p. 8).

A sociedade cresce como um organismo vivo e se mantém frente aos questionamentos e problemas que seus membros enfrentam e isso se dá porque faz parte de nossa existência, faz parte da manutenção de nossa sobrevivência.

A inteligência se desenvolveu ao longo da história humana em volta da premissa social, somos um animal político, como descreveu Aristóteles; seguimos pelo caminho da autopreservação e isso tem tudo a ver com a sociedade. Não criamos a sociedade, mas a sociedade é que nos criou ao longo do tempo e para o social é que continuamos a caminhar.

Observando um pouco mais além, a invenção da sociedade fez com que o ser humano aprimorasse a sua técnica e a sua inteligência. Assim, colabou para que a separação do instinto se desse rumo à plenitude da inteligência, todavia, em contrapartida, toda a energia restante do instinto no homem se prendeu no seu engajamento social. E mesmo que a inteligência com toda a sua tendência a se distanciar cogite se separar ele sempre estará presentificado como instinto social³⁰. A sociedade faz parte inerente da natureza humana e por mais que a inteligência possa tentar demovê-lo da contrário não consegue.

Bergson pensa a sociedade e a sua origem com base no modelo do organismo vivo: “*Os membros da sociedade entrosam-se como células de um organismo, (...) pela solidariedade que ele estabelece entre as individualidades distintas*” (BERGSON, DF, p. 11).

Na verdade, inteligência e instinto estão sempre entremeados, partícipes da vida no mundo, como já descrevemos anteriormente. Para Bergson, essas duas naturezas participam da experiência da vida como uma moeda, possuem dois lados distintos, mas que se constituem em prol de um único objetivo que é viver no mundo da vida. Bergson pontua:

Instinto e inteligência têm por objeto essencial utilizar instrumentos: no caso da inteligência, instrumentos inventados, por conseguinte variáveis e imprevistos; no caso do instinto, órgãos proporcionados pela natureza, e por conseguinte imutáveis. Ademais, o instrumento destina-se a certo trabalho, e esse trabalho é tanto mais eficaz quanto mais especializado, mais dividido portanto entre trabalhadores diversamente qualificados que se completam mutuamente. A vida social é desse modo imanente, como um vago ideal, ao instinto como à inteligência; esse ideal encontra a sua realização mais completa na

³⁰ “Sem aprofundar uma questão de que nos ocupamos alhures, digamos tão-somente que inteligência e instinto são formas de consciência que se devem ter interpenetrado no estado rudimentar e que se dissociaram ao avolumar-se” (DF, p. 22).

colmeia ou no formigueiro, de um lado, e de outro nas sociedades humanas. Humana ou animal, a sociedade é uma organização (DF, p.23).

Tanto inteligência quanto instinto convergem para a manutenção da vida, tendo sido impulsionados pelo elã vital, mesmo que caminhando por estradas diferentes.

De posse dessas noções, a forma como podemos conhecer a sociedade humana se apresenta de maneira distinta e mais ampla do que o senso comum a enxerga.

A sociedade como partícipe da vida através da solidariedade entre inteligência e instinto nos lega uma série de possibilidades muito abrangentes acerca de sua constituição e vivência. O que não podemos deixar escapar é que existe uma diferença entre eles. É por isso que as sociedades dos animais e as sociedades humanas podem ser confundidas ao serem relacionadas, existem diferenças de natureza e não de grau entre si, mas como existe uma similaridade entre as suas finalidades existências somos factíveis ao erro da comparação imediata.

Bergson, muito sabiamente, comenta:

(...) na colmeia ou no formigueiro, o indivíduo está cravado a seu emprego por sua estrutura, e a organização é relativamente invariável, ao passo que na comunidade humana é de forma variável, aberta a todo progresso. Resulta disso que, nas primeiras, cada regra é imposta pela natureza; ela é necessária; ao passo que nas demais uma coisa apenas é natural: a necessidade de uma regra (DF, p. 23).

Para Bergson, em um grau singular, as sociedades são fechadas em si. Apesar de hoje nossa consciência ter sido expandida em relação à cultura de outros povos, de compartilharmos elementos sociais de outros grupos, ainda permanecemos presos a essa “coesão social” em relação a sociedade local e a sociedade humana.

Por um instinto primitivo e imanente a nós, tendemos por optar sempre por nosso grupo mais próximo. Segundo Bergson:

Quem não perceberá que a coesão social se deve, em grande parte, à necessidade que tem uma sociedade de se defender contra outras, e que é primeiro contra todos os demais homens que amamos os homens com os quais convivemos? Assim é o instinto primitivo. E se mantém ainda, dissimulado com êxito sob as contribuições da civilização; mas ainda hoje amamos natural e diretamente nossos parentes e concidadãos, ao passo que o amor à humanidade é indireto e adquirido (DF, p. 27).

A visão de humanidade como partícipe de uma única sociedade humana ainda não é motivo de união planetária; aliás, essa é a causa dos conflitos entre as sociedades, onde, muitas vezes a doutrina que se tem de paz é um constante se preparar para a guerra.

A existência de um sistema social fechado em si nos apresenta o primeiro sentido dessa noção que Bergson usará muito nessa obra, a noção de “aberto” e “fechado”, que procuraremos trabalhar a partir de agora.

2.4 Noção de “Fechado” e “Aberto”: A Sociedade Fechada

A humanidade é um organismo social e segundo Bergson:

Somos forçados a reconhecer que o homem é um ser vivo, que a evolução da vida nas suas duas linhas principais, se cumpriu na direção da vida social, que a associação é a forma mais geral da atividade viva uma vez que a vida é organização e que, sendo assim, passamos por transições insensíveis das relações entre células num organismo às relações entre indivíduos na sociedade (DF, p. 96).

Buscando compreender esse organismo social podemos verificar que mesmo quando o nosso trabalho material e individual se dirige em vias de uma função ou finalidade bem definida ou mesmo quando a nossa ação individual se dirige a algo em que laboramos e tendemos a ter uma visão que nos entregue uma produção própria ou intrincadamente pessoal, existem uma série de variáveis que sempre se interpenetram, que dependeram ou que dependem da ação de outras pessoas. A grande se não a totalidade das ações do homem são co-dependentes de outros.

O homem só fabrica em sociedade e mesmo que estando longe desta, como em uma ilha deserta, a ideia que ele possui de vida faz parte da sociedade, sua estrutura mental e psíquica são partes que só existem devido à sociedade e, assim, suas construções reais são projeções de uma virtualidade social que ele possui em seu íntimo.

A vida do homem no mundo é, pois, como uma enorme rede ou teia que sempre agrega e que sempre se intersecciona com outros membros que compõem esse emaranhado vital que é a humanidade.

Várias sociedades da antiguidade conseguiram vislumbrar esse aspecto da vida humana, tendo uma visão mais holística do homem e do mundo. Elas conseguiram abstrair que vivemos dentro dessa enorme teia de vida e que nos congrega em uma direção salutar à manutenção da vida como uma parte do elã vital.

O que nos diz a ciência histórica, seja por questões externas, seja por problemas internos dos mais diversos grupos sociais, é que em algum momento da história humana ocorreu uma ruptura entre seus assentamentos. Essa ruptura fez com que a humanidade se distribuísse pelas diferentes áreas de modo heterogêneo e suas estruturas sociais primevas tiveram que ser encerradas e adaptadas dentro de suas próprias culturas, como uma resultante forma de agregação particular em prol da sobrevivência. Esse fechamento em torno de si, construiu ao longo dos tempos os modos de vida dessas sociedades, suas formas de olhar a natureza e a si próprios.

Foi um mecanismo de defesa humano que constituiu as determinadas sociedades em um status de agregamento fechado em si mesmas, i.e., as sociedades primitivas eram fechadas, não havia a noção de humanidade; o círculo de seus relacionamentos estava vinculado exclusivamente a seus pares daquele assentamento social e isso foi solidificado como uma amálgama no imperativo social humano. Foi desse aspecto que Bergson elencou em as *Duas Fontes* esse termo aplicando-o para designar que em toda sociedade, lá em seu íntimo, existe uma força instintiva que permanece fechada e que se vê dentro dessa sociedade fechada com uma força ancestral. A isso Bergson, descrevendo a obrigação, nos coloca:

Nossos deveres sociais visam à coesão social; queiramos ou não, eles nos determinam uma atitude que é a da disciplina perante o inimigo. Quer dizer, por mais que o homem chamado pela sociedade para ser disciplinado tenha sido enriquecido por ela de tudo o que ela adquiriu durante séculos de civilização, ela, no entanto, tem necessidade desse instinto primitivo que reveste de um verniz tão espesso. Em suma, o instinto social que apreendemos no fundo da obrigação social visa sempre – sendo o instinto, relativamente imutável - a uma sociedade fechada, por mais ampla que seja (DF, p. 27).

A sociedade fechada é mais um recurso da vida em prol da sobrevivência e que o homem dele faz uso, mas não é o único, como já pudemos tratar anteriormente. Imbuído de mecanismos de manutenção do viver o ser humano ao longo de sua história no mundo da vida pôde se estruturar frente aos problemas que ameaçaram a sua existência.

No caso da sociedade fechada a sua composição estrutural possibilitou ao homem uma acelerada progressão da técnica (inteligência) em usos efetivos no agir do cotidiano, isso significou principalmente a evolução de sua defesa material e de subsistência básica.

Para o homem, com a sociedade organizada e garantida a sua subsistência, ocorreu o avanço da tomada de consciência de si e do mundo, possibilitando assim uma maior manutenção espiritual, i.e., por intermédio da religião o homem pôde cuidar desse aspecto imaterial que permanece de importância singular para a vida.

Garantindo ao homem, de maneira graduada, o desenvolvimento continuado de sua psique na sociedade possibilitou uma maior harmonia social da vida cotidiana. Esse aspecto da evolução está presente no homem e o conduz à busca de uma transcendência espiritual, cujas bases estão presentes no próprio elã vital.

A sociedade fechada é um elo importante para a humanidade e está presente neste aspecto da obrigação e, por assim, da moral em um sentido mais restrito e limitado. Um dos maiores, senão o maior desafio da sociedade humana é conseguir perceber essas limitações e avançar para suplantá-las diante de uma sociedade mais ampla. Afinal, como escreve Rafael Narbona: “*A moral da sociedade fechada é conformista, impessoal e estática. Baseia-se no costume e no preconceito. Cria tabus e afoga a liberdade*” (NARBONA: 2020, p. 11). É preciso uma expansão consciencial da sociedade para suplantar esse estado fechado em prol de uma sociedade aberta. Enquanto seres humanos nós percebemos que existe algo a mais para além da matéria, conseguimos sentir isso. Afinal, somos seres corpóreos, mas também seres espirituais percorrendo em uníssono os caminhos da vida. Diante desse sentimento, notamos que podemos participar de algo transcendente e isso se dá não através da inteligência, mas sim através da intuição, na vivência da duração. Somos seres corpóreos, mas também seres espirituais percorrendo em uníssono os caminhos da vida. Se abre então, na sociedade fechada, um sentimento que não condiz com a percepção do mundo e da vida, algo que nos escapa e nos convoca, um movimento que é fluido diante da consciência humana, esse sentimento de algo maior, cuja necessidade primeira é a expansão da consciência de si, em si no mundo da vida, sem esquecer do outro como partícipe desse movimento vital que é criador. Esse é o cerne da sociedade aberta que deveremos tratar a seguir.

2.5 Noção de “Fechado” e “Aberto”: A Sociedade Aberta

Nesse grande campo da vida é que Bergson trabalha a sua temática e conduz a sua obra e, assim, podemos ter acesso ao que ele nos diz sobre as noções de “aberto” e “fechado”. O pesquisador Pablo Enrique em seu artigo “*O filósofo e o místico*” nos escreve:

(...)serão fechadas todas as morais e religiões que se distinguem umas das outras por exclusão mútua, como grupos por fronteiras, o que conduziria, no limite, à guerra; serão abertas as morais e as religiões que se endereçam sem exceção a todo o mundo, sem traçar nenhum limite em nenhum espaço (ZUNINO, 2013, p. 161).

Bergson, após analisar a questão da obrigação, pretende encontrar a moral completa e no caminho desta investigação verifica que as sociedades se voltam sempre a si mesmas e se constituem enquanto sociedades fechadas. Todavia, como compartilhamos dos mesmos padrões como seres humanos, das mesmas relações interpessoais, mesmo que culturalmente distintas, devido a essa união com a vida através do elã vital, conseguimos participar de uma certa unidade global, de uma humanidade. Hoje podemos ter essa ideia de humanidade mais ampla do que a décadas atrás e é a isso o que Bergson chama como uma sociedade aberta.

A sociedade aberta se dá através de uma experiência humana que nos revela como membros de uma comunidade global onde compartilhamos nossos genes (parte biológica) e nossas artes, emoções etc (parte espiritual) sob uma mesma dimensão. Fazemos parte de um conjunto muito maior, mais amplificado do que a nossa comunidade próxima, somos todos iguais independente de características físicas que apresentamos.

O primeiro grande aspecto de uma noção de sociedade aberta que nós pudemos verificar se deu em 1789 através da supressão dos direitos feudais na França através da “*Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*”, já em seu primeiro artigo preconiza: “*Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem ter como fundamento a utilidade comum*”³¹. A partir dessa

³¹ Embaixada da França no Brasil (org.). A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. 2017. História. Disponível em: <https://br.ambafrance.org/A-Declaracao-dos-Direitos-do-Homem-e-do-Cidadao>. Acesso em: 17 fev. 2023.

declaração numerosos outros países foram influenciados e tiveram suas leis alteradas tendo como base essa característica de uma noção de humanidade.

Para o filósofo francês existem as duas sociedades, uma fechada em si e com suas concepções arraigadas e primitivas voltadas aquele seu núcleo interno e a possibilidade de uma mais ampla que converge para uma ideia de população global, sem os mecanismos e instrumentos que prendem suas ações, seja por questões culturais ou outras. Esta sociedade aberta seria a tendência natural da humanidade junto ao caminho que o elã vital nos conduz, uma sociedade ampla e diversa.

Bergson fala que para chegarmos na sociedade aberta precisamos de um desvio, precisamos dar um “salto” que ultrapasse as nossas noções sociais, ele nos escreve:

(...) porque é somente por intermédio de Deus, em Deus, que a religião concita o homem a amar o gênero humano; como também é somente por intermédio da Razão, na Razão por onde todos comungamos, que os filósofos fazem contemplar a humanidade para nos mostrar a eminente dignidade da pessoa humana, o direito de todos ao respeito. (...) É preciso que, de um salto, sejamos transportados mais além dela e que a tenhamos atingido sem a ter tomado por fim, ultrapassando-a. Que se fale, aliás, a língua da religião ou a da filosofia, trate-se de amor ou de respeito, é outra moral, é outro gênero de obrigação, que vêm superpor-se à pressão social (DF, p. 28).

Não é fácil sair da zona de conforto social que a sociedade fechada impõe, precisamos transpor velhos conceitos entranhados no cerne da vida cotidiana e que perduraram por séculos. Além disso, o aparecimento de outras formas de agir surgiram e foram se transformando no interior das sociedades. Por exemplo, a questão da escravidão, uma das maiores chagas sociais que foi modificada ao longo do tempo, chegando ao ponto de sociedades inteiras serem escravizadas somente pela cor de sua pele. Para que a manutenção desse opróbrio social fosse levada a cabo determinadas teorias foram inventadas na tentativa de corroborar com a escravidão como, por exemplo, a tentativa de que determinados grupos não tinham alma e, assim, como não eram humanos poderiam ser tratados como mercadoria. Tal questão contraria totalmente a noção de uma sociedade aberta e, por assim dizer, à

própria evolução humana³², indo na contramão do espírito humano e do próprio elã vital.

Esse pensamento bergsoniano é extremamente atual e precisa ser debatido entre as sociedades. Estamos em um período da humanidade que as forças sociais precisam evoluir, precisam sair desse pensamento que já não condiz com o nosso modo de vida, ou melhor, com a própria vida. Todas as vezes que contrariamos o caminho do elã vital ele modifica o nosso percurso para que a humanidade possa se regular e possa voltar a trilhar as vertentes da vida. E cada vez que isso acontece consequências graves acontecem para a humanidade em escala cada vez mais exponencial. Cada vez que optamos por trilhar caminhos que não respeitem a vida padecemos de alguma forma enquanto humanidade.

A sociedade fechada pode ocorrer em determinadas ocasiões e é até benéfico para a garantia de alguma coesão social, todavia, precisamos caminhar para uma sociedade aberta que não construa contradições em relação à vida e ao elã vital.

Esses novos conceitos, ou melhor, noções que Bergson nos apresenta servem para explicar como ele enxergou o movimento da vida humana ao longo dos séculos e como se dá a sua evolução. Para ele a vida moral é de extrema importância, pois legaria à humanidade uma vida plena que cumpriria bem os caminhos preparados pela vida; prontificando o homem a estar qualificado à ação criativa no mundo da vida, cuja premissa moral se faz gerente em seu meio através das demandas que a sociedade humana lhe impõe. E podemos dizer mais, é na sociedade aberta que temos uma amplificação da moral, nela observamos a constituição de uma moral humana, cuja diferença para com a sociedade fechada é, pois, de natureza, onde o que observamos é a realização de uma moral unicamente social e restrita a um determinado espaço.

A vida segue o seu fluxo criativo onde clama uma evolução que se faça plenificada no elã vital. O homem deve seguir esse fluxo ao longo de sua história garantindo a sua sobrevivência e transcendendo à matéria, como lhe é esperado frente à duração.

³² “A vida é feita de tendências contrárias que se tencionam umas às outras. Existe como que uma oscilação entre contrários. Levada ao extremo em uma direção, uma realidade cai no seu contrário” (FERREIRA, p. 4).

As noções de “aberto” e “fechado” fazem parte do método da intuição que Bergson usa, tomando desta dualidade elementos que possam fazer com que o leitor apreenda os estádios da vida que ele deseja transmitir.

2.6 A questão Moral

Para o nosso autor francês as noções de aberto e fechado que perpassam as *Duas Fontes* servem como uma ligação do agir humano com o interior de seu ser. Isso ocorre dentro de uma estrutura vital que possibilita a condução de todas as suas experiências no mundo da vida. As sociedades “fechada” e “aberta” estão presentificadas de maneira inerente nessa estrutura do homem e, por consequência, fazem parte integral na noção de moral que vivenciamos em nossas vidas e esse aspecto não poderíamos deixar de efetuar uma pequena observação sobre a temática, tendo em vista que a mística participa da questão moral de maneira muito estreita.

Como iniciamos nossa abordagem, falar da questão da moral para Bergson é refletir sobre um tema que possui uma importância singular na sua obra e está imbuída em grande parte de uma grande noção antropológica, sem com isso se abster das suas concepções metafísicas. Esta sua noção de moral é expandida para além do conceito usualmente trabalhado e se funde em uma ética da ação através de todas as suas concepções trabalhadas ao longo de sua vida. Ela se insere em frente a sua visão de sociedade, cuja atuação humana se dá no interior do mundo da vida como uma projeção da duração que deve conduzir na senda do elã vital.

Para além de elementos que possam congregam alguns conjuntos de valores, Bergson trata a moral como um elemento vivo e que é um motor da ação para a vida, onde na moral é que a sociedade se movimenta mediante um agir contínuo que pode ser observado tanto através de seu viés fechado quanto no seu campo aberto. Cabe ressaltar que pode existir uma passagem natural da moral fechada para a aberta e que o caminho inverso também pode ser observado. Ambas se interseccionam em algum momento, i.e., as duas morais possuem elementos que são mutuamente compartilhados entre si. “*A tese de Bergson, portanto, será que, em cada moral e em*

cada religião (talvez também em cada filosofia), há uma parte de fechamento e uma parte de abertura (...) (WORMS, 2010, p. 287).

Quando falamos em moral temos que ter em mente que ela é composta por um conjunto de ações, ou melhor, que pequenas morais se agregam em uma noção de moral ampliada.

A moral fechada aborda aspectos circunscritos a um determinado perímetro social e está intimamente relacionada a uma religião estática, ela é baseada na obrigação social³³ e possui um conjunto de elementos que evocam seu caráter hermético diante de uma sociedade fechada e dela é agregada constitutivamente.

Esta moral fechada é pautada por exercer uma pressão social cujas ações se dão a partir de um modo automático e até instintivo que são realizadas em prol dessa sociedade encetada em si mesma; *“(...) as sociedades fechadas educam os indivíduos, impondo-se sobre eles, de forma que submetam-se aos seus imperativos e, por conseguinte, não aceitem a alteridade”* (SILVA, 2021, p. 865). O seu intuito primordial é a manutenção dos costumes sociais em favor de um pequeno grupamento onde o individual se confunde, na maioria das vezes, com o social em meio a ações pré-determinadas e estáticas.

A manutenção desses elementos fechados incide de maneira reacionária a qualquer elemento que não esteja vinculado a essa experiência perimetral da sociedade. Seus valores compreendem somente aquele pequeno nicho e a sua pressão social desabona qualquer impulso que exerça algum tipo de direcionamento que não seja o voltado para seus atos normativos já pré-organizados socialmente.

Logo, a moral fechada é uma moral social e impessoal que atua coercitivamente sob qualquer caminho que lhe seja exterior, dessa forma, também não consegue visualizar nada que lhe seja ulterior, fora de seus ditames consagrados pela sua ordenação encetada pelas suas tradições.

Além disso, a moral fechada possui um aspecto que lhe é sombrio, ela possui seu lado autoritário e agressivo, chegando no limite de negar, inclusive, a possibilidade de solidariedade. Estando encerrada em seus perímetros operativos ela não só possui um campo para a ação humana limitado com o também não vê problemas em operar do “lado do mal”, desde que defenda seus interesses, a isso Bergson escreve: *“(...) basta considerar o que se passa em tempo de guerra. O*

³³ “(...) é aquela em que pensamos comumente quando nos sentimos naturalmente obrigados” (DF, p. 30).

assassinato e a pilhagem, assim como a perfídia, a fraude e a mentira, não apenas se tornam coisas lícitas; são meritórias” (DF, p. 26). O horror pode ser legitimado através de ações que defendam seu “status quo”. Para sair desse movimento recrudescente da moral fechada é necessária uma força, um “impulso para frente”.

Como contraponto a essa moral fechada, Bergson indica a possibilidade de engendramos outra moral, uma moral que seja aberta, cujos princípios articuladores são exponencialmente transversais. Diferentemente da moral fechada e longe de focar um utilitarismo, a moral aberta, tem seu ponto de ação na integração máxima entre a humanidade: *“Poder-se-ia então dizer que a segunda moral – tão resolutamente distinguimos duas morais – difere da primeira naquilo que é humana, em vez de ser apenas social”* (DF, p. 30).

A moral aberta trabalha no campo de uma sociedade também aberta, ela está presente com um olhar expansivo em relação aos homens, congregando valores universais para além das pequenas sociedades; é uma sociedade humana que tem como mote um impulso da vontade em relação à vida. *“Portanto, ao falar aqui do amor da humanidade, caracterizaríamos sem dúvida essa moral”* (DF, p. 30); *ela trabalha com o que Bergson chama de “almas abertas”* (DF, p. 32).

Para alcançar a moral aberta é necessário que se rompa esses organogramas fechados da sociedade fechada, Bergson nos escreve *“Vimos, com efeito, que não é ampliando a comunidade que se chega à humanidade”* (DF, p. 30), ou seja, não é a congregação de uma grande comunidade que torna a possibilidade da moral fechada mudar para uma moral aberta.

Nós sentimos que existe essa moral aberta, podemos a perceber em nosso íntimo, compreendemos que ela sobrevém, todavia, não conseguimos exprimir a sua essência, já que ela não é *“um móvel que baste a si mesma e atue diretamente”* (DF, p. 30). É necessário romper com a moral fechada em um esforço para que ocorra uma revolução interior, ou como diria Thomas S. Kuhn³⁴, uma mudança de paradigma.

Falar em uma moral aberta não é simplesmente pensarmos na ideia de humanidade ou em um amor à humanidade, mas, imbuídos nesses valores, devemos encontrar a existência de um sentimento atrativo que nos impulse para o interior dessa moral aberta, ou seja, existe uma **emoção** que puxa, que nos move em sua

³⁴ Ver: KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.

direção como uma paixão da vontade que se fortifica e se constitui na duração e que condiz com o elã vital.

Bergson nos expõe:

Mas a verdade é que nem a doutrina, em estado de pura representação intelectual, fará adotar e sobretudo praticar a moral; nem a moral, encarada pela inteligência como sistema de normas de conduta, tornará intelectualmente preferível a doutrina. Antes da nova moral, antes da metafísica nova, **existe a emoção**³⁵, que se prolonga em impulso do lado da vontade, e em representação explicativa na inteligência. Tomemos, por exemplo, o sentimento que o cristianismo trouxe sob o nome de caridade: se ela ganha as almas, segue-se certa conduta, e certa doutrina se difunde. Nem essa metafísica impôs essa moral, nem essa moral faz preferir essa metafísica (DF, p. 40).

É na moral aberta que visualizamos uma introdução, ou melhor, a um prolongamento desta moral, uma moral absoluta, que participa horizontalmente na intuição e que faz parte unida de modo íntimo à mística religiosa.

2.7 Necessidade espiritual como parte de um prolongamento da Moral

Neste momento de nossa pesquisa convidamos a uma pequena digressão, mas sem sair da rota ensejada. Vamos falar um pouco a respeito de nossa necessidade espiritual enquanto humanidade que deve se enxergar de modo pleno, diante de sua duração e de sua ação no mundo da vida.

Desde os tempos primevos da humanidade a saúde do espírito sempre foi um tópico que necessitou empenho do homem, afinal, não se pode viver somente da técnica e da materialidade. Segundo a Professora Astrid Sayegh:

Em todas as expressões da cultura humana no decorrer da história percebe-se a natural busca do homem de superação de sua condição. Tal tendência é inerente a sua natureza de espírito, cujo movimento interior consiste em um ininterrupto progresso qualitativo, o qual se manifesta por uma necessidade interna de transcendência (SAYEGH, 2008, p. 12).

³⁵ O grifo é nosso.

O homem sente que lhe falta algo que não pode ser meramente palpável, algo que não pôde ser encontrado em nenhuma de suas fabricações, algo que somente pôde ser representado por elas ou significado pelo engenho da técnica de modo muito precário e, de certa forma, somente expresso por essa representação de algo que era precedente a si. O homem sabe que para alcançar esse escorregadio patamar imaterial precisa superar a sua condição mental de observar somente o material, precisa sair de sua condição fechada e mais, ele sabe que possui essas condições por ser livre; o homem detém a sua própria liberdade.

Na constituição do homem, esse lado imaterial que chamamos de espírito e que se faz enquanto parte do ser que busca a transcendência, se constitui pela consciência de si e conduz o agir humano frente à vida, segundo a Professora Astrid Sayegh: *“Efetivamente, essa transcendência não se dá em função do mundo objetivo em sua exterioridade, mas antes uma exigência interna da própria essência”* (Ibidem).

O espírito possui as suas exigências próprias, precisa ser nutrido de elementos que também são imateriais. O homem precisa alimentar esse seu lado espiritual para que a sua manifestação no mundo da vida lhe seja plena, integral e aberta.

Não basta ao homem ser e estar como entidade biológica no mundo, ele sente essa necessidade premente de ser também espírito, de se reconhecer como espírito e busca essa transcendência da matéria. Ele possui a consciência de ser parte de uma dualidade corpo e espírito, sem excluir o corpo, mas que deve ser esta dualidade una em si mesmo; a sua completude se dá sendo corpo e espírito como um único ser no aqui e no agora da duração, na busca através da intuição e no agir no mundo da vida.

O pesquisador Robson Medeiros Alves em seu livro “A intuição e a mística do agir religioso” nos diz que Bergson buscou esses valores ao longo de sua vida e o livro “As Duas Fontes da Moral e da Religião” foi a expressão dessas noções, ele escreve:

Bergson propõe um desviar-se dos esquemas fechados de uma metafísica tradicional, que inibe a ação humana, como expressão de liberdade e criatividade. Acentua que a vida e o pensamento, estão em constante movimento. Apresenta ao agir religioso a tarefa de estabelecer um contato de intuição, isto é, um contato imediato com a vida. Traduz em linguagem direta que a alma e o corpo integram, inseparavelmente o ser, a totalidade da pessoa humana. Reflete que envolver-se com a duração existencial significa desenvolver a consciência de um tempo continuamente aberto e eterno, como realidade que se apresenta. Reflete também que deixar o impulso do

espírito agir, significa evolução criadora, e isso é *elan vital*, ou seja, caminho de movimento do ser humano no tempo, como eterno e sagrado, porque dá a cada ação um sentido especial (ALVES: 2003, p. 14).

O olhar da inteligência tende sempre à análise e, assim, a querer nos separar dessa dualidade por não conseguir lidar com o que não pertence aos seus domínios, não consegue ver a unidade do ser simplesmente por não conseguir superar os seus limites de ação. Mesmo se voltarmos o nosso olhar em termos agnósticos o homem ainda não conseguiu encontrar mecanismos ou instrumentos que explicassem a mente como resultado exclusivo de processos físicos, elétricos e químicos no interior do cérebro, ao contrário, a busca pela existência ou pelo local onde se dá a alma ou espírito nunca esteve tão assertiva no meio científico; de monges budistas tendo as suas atividades elétricas cerebrais sendo analisadas por equipamentos de ressonância a computadores quânticos buscando simulacros de redes neurais por meio de inteligência artificial que possam encontrar respostas à experiência humana na terra, vários são os meios que a ciência tenta desvendar as facetas do espírito.

Se mesmo assim, fizéssemos um experimento e reduzíssemos o espírito a algo que pudéssemos chamar de mente e tomássemos por um momento a ideia de que o espírito fosse parte de uma certa amplitude mental, mesmo assim teríamos problemas inimagináveis em seguir por esse caminho e não nutrir essa substância imaterial com elementos como a arte, a música, a fantasia, a imaginação, a fabulação, a religião e outros tantos elementos que trabalhem e ativem as nossas emoções e o nosso eu mais profundo.

O homem necessita de seu lado espiritual para criar, para agir e para fluir no mundo da vida, aliás, ele é livre e essa liberdade é que proporciona seguir diferentes caminhos. É um todo que não pode ser ignorado por ele mesmo e, dessa maneira, caminha de acordo com o *elã vital* nessa evolução que é criativa. De acordo com Robson Medeiros Alves:

O movimento do fluir emana do espírito, é ele quem realiza a comunicação entre o mundo interior e o mundo exterior, entre o eu profundo e o eu superficial, daí ser por esse movimento que o ser se manifesta ao mundo, para criar o real. Falamos de um impulso que é movimento, que é energia espiritual, ou seja, de um impulso não físico, mas espiritual. O ser humano não dá esse impulso por acúmulo de energia, ou então sem sentido e direção. Esse impulso origina-se da liberdade que o ser possui como princípio movente (ALVES: 2013, p. 76).

Podemos falar que a nossa psique é animada pelo espírito e que este é o elemento que dá capacidade de ação ao nosso corpo. Corpo e espírito se constituem como o nosso ser e por isso somos conscientes dele e de nossa humanidade. Precisamos desse olhar para dentro de nós mesmos, pois as respostas aos nossos questionamentos estão no interior de nossa duração. O legado que Sócrates nos deixou, “conhece-te a ti mesmo”, pode ser o maior de todos os ensinamentos humanos e mais do que nunca é atual e premente para toda a humanidade.

Dessa forma, podemos falar que a manutenção do espírito humano se dá através de complexos e intrincados fatores e depende de uma série de variáveis, mas todas elas precisam passar pela reflexão, conscientização e intuição; o homem necessita da metafísica para ser consciente de si como um todo.

O espírito humano pode não ser material, mas é real e a saúde mental, a saúde da psique humana³⁶ depende do acesso a essa vertente da vida que transcende à matéria. Daí a importância para Bergson de termos acesso à duração através da intuição e do desenvolvimento de uma metafísica que seja plena, como descreve a Professora Astrig Sayegh:

Em sua obra, *As duas Fontes da Moral e da Religião*, o referido filósofo [Bergson] exalta a necessidade do desenvolvimento de uma “ciência psíquica”, pois somente através dela é que se poderá alcançar a certeza científica da imortalidade da alma e com isso se obter uma metafísica, não abstrata, mas fundada em um empirismo superior (SAYEGH, 2015, p. 1).

Assim é que o homem pode encontrar-se na humanidade como um ser mais completo; para que ele possa se sentir integral no mundo da vida dentro de uma visão holística de seu ser. É por isso que precisamos falar da espiritualidade da vida em sua forma ampla, como um mecanismo de intuição para que a nossa consciência humana se expanda e possamos viver a evolução na duração.

A estrutura da vida do homem, tanto espiritual (psíquica) quanto material (biológica), possui a mesma sinergia imanente, cujos padrões guardam as mesmas fontes da vida, independente de qual sociedades falamos, é uma marca indelével do

³⁶ Fernand-Lucien Mueller em “História da Psicologia” concebe que a humanidade se manifesta por ser “animista”, ele escreve: “Sabemos, agora, que a Humanidade, onde quer que apareça, se manifesta, inicialmente, por uma atitude *animista*. Parece que as primeiras sociedades humanas atribuíam seus êxitos e seus malogros a misteriosas potências, onipresentes, capazes de modificar o curso das coisas. Tal concepção provocava o desejo de conciliar ou domesticar essas forças por meio de práticas religiosas ou mágicas, as quais se encontram, assim, na própria origem da vida mental” (MUELLER, 1968, p. 3).

homem e necessita ser constantemente balanceada sob a pena de que uma desarmonia adoeça não somente a um homem, mas a toda uma sociedade. Essa desarmonia dentro da estrutura do homem, entre o seu lado corpóreo-material e psíquico-espiritual não poderia ser a causa primeira dos grandes males sociais? A desestrutura social não seria o reflexo de um desbalanceamento nas instâncias mais interiores do homem?

Pensando nisso é que nos deparamos com Bergson nos apresentando uma moral absoluta que é resultante de um prolongamento da moral aberta, ou melhor, a moral aberta é a porta para o ingresso em um campo moral mais amplo e dinâmico, cuja ligação com a intuição e a duração se constituem sob um outro olhar e que trataremos a seguir.

2.8 Uma Moral absoluta

Existem diferentes vertentes sociais e dentro delas sua moral, mas a matriz da vida, do *elã vital*, é a mesma em qualquer agrupamento humano. Frederic Worms nos escreve: *“O que funda a moral tanto como a religião, sob sua forma fechada tanto como aberta, não é a razão, nem a sociedade, o que quer que seja, por exemplo de absolutamente transcendente, mas sim a vida”* (WORMS, p. 289)³⁷.

A vida com o seu mover no *elã vital*, conduz o homem como um motor, um impulso criador enquanto princípio evolutivo que capacitou o homem rumo ao absoluto em um contínuo fluxo.

Na obra *As Duas Fontes*, após nos falar da obrigação pura, Bergson evoca uma moral plena³⁸ que suplanta àquela da sociedade fechada; ele apresenta uma moral que esteve presente desde o princípio humano e que se revela através de “homens excepcionais” que sempre caminharam rumo ao absoluto de maneira plena e com o espírito aberto, assim ele nos fala:

³⁷ WORMS, Frederic. Bergson ou os dois sentidos da vida. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, p. 289.

³⁸ “Mas se a moral da obrigação é própria de uma sociedade fechada, Bergson postula uma outra moral, a moral completa que é a moral da sociedade aberta e que tem por fundamento uma emoção original e continua o esforço gerador da vida” (MEDEIROS, 2016, p. 4)

Desde a eternidade surgiram homens excepcionais nos quais se encarnava essa moral. Antes dos santos do cristianismo, a humanidade conheceu os sábios da Grécia, os profetas de Israel, os iluminados do budismo e outros mais. A eles é que sempre se referiu para ter essa moralidade completa, que seria preferível chamar de absoluta (DF, p. 28).

Bergson afirma que a moral absoluta que esses homens excepcionais possuem e que é a moral da sociedade aberta, cujo mote é o de uma “*moral inovadora, dinâmica e inconformista*” (NARBONA, 2020, p. 11) é um exemplo para a humanidade e, diferente da aceitação geral de uma lei, ela tem a ver com a sua imitação (DF, p.29).

Até agora, todas as sociedades foram fechadas, mas os grandes mestres morais nunca deixam de nos incitar para a utopia de uma sociedade aberta, capaz de acolher a todos. (...) A moralidade aberta nasce do amor e institui um horizonte irrenunciável (NARBONA, 2020, p. 11).

São modelos tão eficazes e que condizem tanto com a noção de humanidade que arrastam “multidões atrás de seus passos”, ou seja, são exemplos tão formidáveis de moral que nos fazem enxergar o mundo com outros olhos, i.e, com os olhos da intuição, pois, através desses exemplos podemos reconhecer elementos sutis que sempre estiveram presentes no mundo da vida, mas que a análise e a técnica não possuem acesso imediato³⁹. Esses homens, ainda segundo Bergson, ouviram um “chamado” a essa moral, ou melhor, foram chamados a essa moral absoluta. Ele nos coloca:

Eles não precisam fazer exortações; basta que existam, sua existência é um chamado. Pois esse é justamente o caráter dessa outra moral. Ao passo que a obrigação natural é pressão ou empurrão, na moral completa e perfeita há um chamado (DF, p.29).

Diante dessas pessoas que inebriam a humanidade com seus exemplos de vida nessa moral nos deparamos com uma imersão na intuição que conseguimos não só perceber, mas também dela participar através, por exemplo, da mística.

³⁹ Ainda mais em nossos dias conturbados por uma noção de tempo “líquido” onde há a pressa em tudo, onde a noção de refletir se transformou, para muitos, em um conceito improdutivo, como se o pensamento tivesse que se constituir como parte integrada de um mercado de consumo que só funciona corretamente diante desses conceitos de produtivo e improdutivo; a vida não pode ser vista sob essa ótica caótica de momentos e “likes”, com pena de se tornar exaurida e vazia, controlada por um capital de ilusão que deseja ser imanente a tudo.

A moral absoluta, que também podemos chamar de moral humana⁴⁰, possui uma diferença de natureza para com a moral social e fechada⁴¹. Ela está ligada a um amor pela humanidade e não se prende às questões individuais que a moral social trata. Na moral absoluta existe a ação de uma alma aberta, cujos parâmetros são dilatados pelo amor.

Bergson afirma que existe um sentimento que é a base da moral absoluta que se faz presente enquanto uma emoção⁴², ele assim exemplifica:

Quando a música chora, é a humanidade, é toda natureza que chora com ela. Na verdade, ela não introduz esses sentimentos em nós; antes, ela nos introduz neles, como transeuntes que se compelissem a uma dança. Assim procedem os iniciadores em moral. A vida tem para eles ressonâncias de sentimento insuspeitadas, com as que produziria uma sinfonia nova; eles nos fazem entrar com eles nessa música, para que nós a traduzamos em movimento (DF, pp. 33-34).

Essa emoção que faz parte da moral absoluta é um sentimento que é extraído do eu profundo, uma relação interna que nos move para esse sentimento, ou seja, entramos em uma sintonia emocional tão intensa que podemos vivenciar, por intermédio da intuição, a mesma emoção do autor. De acordo com Bergson:

Portanto, eles não foram extraídos da vida pela arte; nós é que, para os traduzir em palavras, somos obrigados a aproximar o sentimento criado pelo artista daquilo a que ele mais se assemelha na vida (DF, p. 34).

A moral absoluta está para o homem aberta a ser acolhida enquanto uma emoção que pode ser compartilhada e vivenciada por todos nós. Ela pode ser acolhida como uma fonte que se permite multiplicada pelo seu exemplo e, dessa maneira, se expandir por entre as sociedades em prol de uma evolução que “*engendra com o que é engendrado*” (DF, p. 37). Assim, a moral absoluta provoca em nós uma emoção que “sai da alma” daquele que a possui para “estremecer a nossa” alma, ela é “carregada por essa emoção que se prolonga pela vontade”; ela é exemplo que, antes de ser algo intelectual se presentifica como uma conduta que se segue e, assim, se difunde.

⁴⁰ Moral humana no sentido mais amplo possível do termo; de uma moral aberta.

⁴¹ O Pesquisador Tiago Zeni em sua dissertação de mestrado escreve: “O filósofo [Bergson] constatou que, para além dos hábitos morais próprios da tendência fechada das sociedades – que levam à coesão social e à guerra –, se apresentam ainda, nas mesmas sociedades, hábitos que apontam para uma finalidade mais ampla. Tais hábitos apresentam uma perspectiva mais universal do que aqueles outros voltados naturalmente para a coesão social” (ZENI, 2014, p. 68).

⁴² Segundo Bergson: “Emoção é um estremecimento afetivo da alma” (DF, p. 36).

Bergson usa o exemplo do Cristianismo, para ele a sua difusão não se deu por meio de uma doutrina ou ideias intelectuais, mas sim por ter como existência primária uma emoção. Ele nos diz:

Tomemos, por exemplo, o sentimento que o cristianismo trouxe sob o nome de caridade: se ela ganha as almas, segue-se certa conduta, e certa doutrina se difunde. Nem essa metafísica impôs essa moral, nem essa moral faz preferir essa metafísica (DF, p. 40-41).

Diante disso, Bergson aponta que a moral absoluta está presente na mística como uma possibilidade de vivência da intuição; a moral absoluta está inebriada pela mesma emoção que se expressa na mística e que podemos observá-la como um método para alcançar a duração.

Antes de adentrarmos mais detidamente no campo da mística, devemos nos deter um pouco em como ela é manifestada, ou melhor, qual é o seu mecanismo de desvelamento mais comum; onde ela aparece mais frequentemente para nós: na religião. Apesar de não ser o único viés em que a mística pode aparecer é a ligação mais forte que temos desse elemento que trabalha no campo do transcendental, do espiritual. E essa será a temática que abordaremos em nosso próximo capítulo.



3 A MÍSTICA E O QUE ELA ENVOLVE

Não é algo fácil definir a mística em um único e acertado conceito, nem em termos filosóficos nem teológicos. A Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer, na obra *A Mística e os Místicos* escreve:

Talvez poucos conceitos em filosofia e teologia sejam tão difíceis para cercar de uma definição precisa e adequada como o de 'mística'. Diversos autores e diversas correntes têm procurado defini-lo, mas sem chegar a um acordo definitivo sobre o tema (LOSSO; BINGEMER; PINHEIRO, 2022, p. 23).

Apesar da cunhagem desse termo surgir para designar o conhecimento ou o estudo do misticismo, ou ainda, o estudo das coisas divinas ou espirituais, aparecendo primeiramente em textos somente a partir do século V com Dionísio Areopagita⁴³ em sua obra "*Teologia Mística*", a noção espiritual de misticismo⁴⁴ sempre esteve presente na cultura humana como um elemento de grande importância e que não podia ser expresso por uma linguagem que tentasse abarcar a tudo o que ele representa.

Por sua vez, o historiador da religião e teólogo Bernard McGinn, em sua extensa obra⁴⁵ sobre a Mística Cristã: "As fundações da mística: das origens ao século V", aponta que a teoria mística já aparece nos primeiros anos do cristianismo e explicitamente em Orígenes no século III. Ele escreve:

Portanto, na história do cristianismo primitivo apresentada neste volume, eu defenderei que tem havido elementos místicos presentes na religião cristã desde suas origens, mas que a primeira grande tradição mística explícita veio à luz quando a teoria da mística – de início plenamente exposta por Orígenes no século III – encontrou resposta institucional no novo fenômeno do monaquismo no século IV. Essa combinação caracteriza o primeiro estágio, ou estrato, na história da mística cristã citada acima (MCGINN, 2012, p. 17).

⁴³ Também conhecido como pseudo-Dionísio o Areopagita.

⁴⁴ Devemos tomar cuidado para não considerar o termo misticismo com um caráter negativo e deturpado pelo senso comum. Por isso optamos em adotar o termo mística como um conceito que engloba o misticismo. Assim, sempre que citarmos misticismo, tenhamos em mente um aspecto mais amplo e abrangente da mística.

⁴⁵ Série: História da Mística Cristã Ocidental, no Brasil temos 4 tomos traduzidos. A obra do Prof. Bernard McGinn possui 6 tomos, o último tendo sido publicado em 2021, ainda sem tradução para o Português. Essa obra tornou-se uma referência contemporânea para o estudo da mística cristã.

Mas não é só no cristianismo que a mística se desvela como um elemento que congrega o inefável; ao longo das eras e dos povos, devido a sua grande capacidade de colocar o homem frente ao transcendente e ao seu movimento que interioriza, a mística tenta ser representada por um vasto conjunto de elementos simbólicos. O uso desses símbolos foi enormemente empregado no interior das religiões ao longo dos séculos, sempre com o intuito de tentar conduzir os seus membros a experienciar o seu campo de ação.

Tendo a simbologia como ponta de lança, esses elementos provieram da tentativa em fazer o homem ingressar no memento substancial e móvel que é o terreno místico. Algo puramente espiritual e que advém de uma experiência interna, cuja matiz é a experiência da duração no eu profundo, como McGinn coloca “*a mística é sempre um processo ou modo de vida*” (McGinn, 2012, p. 17). E ainda, de acordo com Lima Vaz (2000) a experiência mística é um dado antropológico fundamental ao homem.

Como já pudemos abordar nesse estudo o campo do transcendente não é de fácil acesso, ainda mais em um mundo que pensa através de uma cientificidade cuja visão se dá por sob um viés de uma ciência positiva que é enraizada e absolutizada na inteligência. “*A inteligência é feita para dirigir nossa ação sobre as coisas*” (DF, p. 141) e, assim, não consegue trabalhar com elementos fora de sua zona de atuação. Essa visão, que muitas vezes é meramente materialista, enxerga a realidade de um modo muito restritivo e não consegue conceber experiências que estejam além da visão temporal espacializada da realidade.

Jung conseguiu muito bem retratar o cenário dos símbolos em nossa contemporaneidade em toda a sua particularidade do século XX ao escrever:

Para o intelecto científico, fenômenos como as representações simbólicas são altamente irritantes porque não se deixam formular de maneira satisfatória à nossa inteligência e ao nosso modo lógico de pensar (JUNG, 2021, p. 89).

Para podermos adentrar a essa realidade movente é necessário o exercício da intuição enquanto método, até podermos, dentro de uma nova metafísica, como quer Bergson, ingressar na duração e dispensar até mesmo os símbolos, pois não haverá mais a necessidade de representação.

É necessário enxergar os elementos simbólicos não como representações do transcendente, mas enquanto elementos moventes da própria duração, novamente citamos Jung que escreve: “*Não basta aprender de cor palavras para obter algum*

conhecimento, pois os símbolos são realidades vivas, existenciais e não simples sinais de algo já conhecido” (JUNG, 2021, pp. 90-91).

Se observarmos o passado da humanidade poderemos ver que a religiosidade é parte importante da constituição da vida do homem⁴⁶, como escreve Mircea Eliade em sua obra “História das Crenças e das Ideias Religiosas I”: “(...) *o sagrado é um elemento na estrutura da consciência, e não uma fase na história dessa consciência*” (ELIADE, 2010, p. 13). Unida a este elemento está a mística que de modo intrínseco sempre esteve presente como um elo entre o mistério e o homem.

A mística se presentificou como uma experiência imanente da religiosidade em acordo com um sentimento de profunda introspecção no eu profundo; no seu interior mais íntimo. O que se subjaz a esse sentimento é uma espiritualidade até então latente e que se fez evoluir conforme o homem se permitiu e o elã vital o impulsionou, assim enxergou Bergson.

A mística faz parte do movimento da vida do espírito humano e este campo do espírito é ilimitado. A questão é que, sendo um elemento inefável, que requer uma experiência não só de movimento da vida, mas de ação na vida do espírito, a mística está além da experiência material, está para além do campo da inteligência, o que dificulta a sua visão pragmática mediada pelo intelecto e, para o homem que só vive em uma sociedade fechada onde os elementos “pétreos” de sua racionalidade não o deixam expandir sua consciência, esse elemento espiritual é quase que inacessível em sua plenitude sem uma mudança de perspectiva; sem um alargamento da consciência.

Assim, o homem fechado em seu campo instrumentalizado pela inteligência se limita ao perímetro da matéria, por isso Bergson vê a mística como um padrão de ruptura para com a visão do mecanicismo. Desta forma é que ele vê o caminho da mística. Para ele, a intuição mística pode ser uma maneira de ingressarmos em uma rota onde a compreensão e a vivência da duração podem se constituir como uma ação plena da vida no mundo.

Possuímos em nós os mecanismos internos que nos capacitam a observar o caminho que a mística construiu para alcançar o transcendente e podemos notar que

⁴⁶ Pelo menos desde a época em que os primeiros hominídeos conseguiram aprisionar, lidar e fazer fogo; a construir ferramentas que produzissem ferramentas e a expandir sua consciência através da inteligência. “O Homo Faber era igualmente Homo Ludens, Sapiens e Religiosus” (ELIADE, 2010, p. 23).

ela obteve sucesso nesse empreendimento, cuja realização se deu sem o intermédio de uma análise intelectual, sem o instrumental mediador da inteligência.

O místico conseguiu ir além da matéria, conseguiu elevar o seu espírito e ver com os olhos desse mesmo espírito a uma outra realidade, a uma consciência mais ampliada da verdadeira realidade da vida, como escreve Bergson:

Fundadores e reformadores de religiões, místicos e santos, heróis obscuros da vida moral que tivemos ensejo de encontrar em nosso caminho e que ao nosso ver se igualam aos maiores, todos lá estão: arrastados por seu exemplo, nós nos juntamos a eles como a um exército de conquistadores. São conquistadores, com efeito; eles quebraram a resistência da natureza e alçaram a humanidade a novos destinos (DF, p. 42).

A mística possui um papel ímpar que se insere como um desvelamento interno, uma ruptura do véu do cotidiano, transportando àquele que tem acesso a essa experiência para uma imagem de realidade mais profunda diante de uma nova frequência do viver.

É através da mística que podemos enxergar elementos extraordinários da existência, facetas ocultas dos olhares rápidos e transitórios como uma luz incrustada na luminosidade do hodierno.

A mística não precisa vir acompanhada de algo sobrenatural⁴⁷, mas com certeza é algo entremeado nesse tecido elementar e interno da duração que não pode ser alcançado ou traduzido pelo puro intelectualismo. Talvez seja porque ela tem esse aspecto de extraordinário e de não fazer parte do corriqueiro, do vulgar, mas de um todo que se apresenta no particular; aberta a todos que possam enxergar, mesmo não sendo vista em um primeiro momento, pois requer uma outra visão de mundo, da realidade e da espiritualidade.

A mística, antes de tudo, é algo a ser sentida, ou melhor, vivida e experienciada de maneira intensa, entremeada a um sentimento, uma emoção. Bergson assim descreve: *“Antes da nova moral, antes da metafísica nova, existe a emoção, que se prolonga em impulso ao lado da vontade, e em representação explicativa na inteligência”* (DF, p. 40).

⁴⁷ “‘Mística’ é uma palavra que provoca um certo medo e que suscita também alguma suspeita, na medida em que é entendida como algo de excepcional, de particular, de reservado, que, de modo misterioso, se comunica com aquele ‘sobrenatural’ visto de alguma forma como algo de distante e diferente do ‘natural’” (VANNINI, 2005, p.11)

Na mística a nossa visão do cotidiano se transmuta em nuances através de possibilidades de abstração, onde novas maneiras de enxergar a realidade podem surgir e a sensação desta realidade se altera em um movimento contínuo que é a duração.

A vivência do real se transmuta a todo momento através desse movimento intenso, sempre rumo a um patamar maior da experiência interior que nos faz expandir a nossa consciência. Aliás, a experiência é o grau mais qualificativo que podemos usar para falar da mística. Ela é a expressão de uma ação que gera em nós uma emoção tal que preenche o nosso espírito no transcendente e isso se dá no amor.

Essa emoção que nos conclama a encontrar algo para além da cortina da vida, Bergson escreve:

É verdade que se descêssemos até a raiz da própria natureza, talvez nos apercebêssemos de que é a mesma força que se manifesta diretamente, voltando-se sobre si mesma, na espécie humana uma vez constituída, e que atua depois indiretamente, por intermédio de individualidades privilegiadas, para impelir a humanidade para a frente (DF, p. 42).

É capital para a humanidade escutar os anseios do élan vital, cuja realidade é a constante evolução na duração; uma outra visão da vida é necessária para que possamos suplantar a nossa atual estrutura vital em prol de um adiantamento do espírito humano no planeta.

Precisamos saber ouvir aos convites que a intuição⁴⁸ nos conclama diariamente em prol da vida e só na esfera de uma metafísica pautada por um método que lhe seja intuitivo é que poderemos vislumbrar esse outro estágio da vida humana, ou seja, o espiritual. É justamente esse o ponto que Bergson apresenta e conclama os homens a seguir.

A mística é a prova viva de que é possível alcançar a duração e de que existe uma realidade transcendente que nos é imanente e que podemos ter acesso se seguirmos os passos da vida⁴⁹ e de sua evolução criadora.

É através da experiência mística que se dá o agir na própria realidade mística que se presentifica enquanto um memento homogêneo do vivenciado através da intuição. Como indica Robson M. Alves:

⁴⁸ “A intuição não se caracteriza pelo visível, como já foi mencionado, ela é simpatia, ou seja, ela não é analítica, mas apreende o interior, sem se apropriar dele para comunicá-lo em termos conceituais” (ALVES, 2003, p. 18).

⁴⁹ O caminho impulsionado pelo elã vital.

Intuição como impulso que o espírito libera para manifestar o ser equivale a perceber que esse impulso, ao estabelecer contato com o mundo exterior, promoverá a manifestação do agir místico, sobretudo, porque a intuição leva a mística a manifestar-se em ação (ALVES, 2003, p. 22).

Nesse meio constitutivo, pode surgir à nossa frente, a mística como algo relacionado totalmente ao inefável, onde muitos podem ser os adjetivos e símbolos que a tentam qualificar. É por isso que se torna imperativo e necessário encontrar os meios de acesso e os caminhos para os seus usos, nos posicionando de forma a buscar, em um primeiro momento, o seu agir através de elementos que nos remetam ao puro movimento, i.e., através de pequenas projeções intuitivas é que poderemos adentrar, pouco a pouco, nesse movimento mesmo da vida e congregar uma tentativa que nos capacite a enxergar a realidade plena da duração.

Não é algo fácil e rápido de se alcançar quando se está moldado pelos usos extremos da inteligência, onde o racionalismo impera e constrói elementos dentro de si mesmo, operando por segregações espacializadas para conseguir um pequeno terreno dentro de seu campo de ação. É necessário à nossa expansão da consciência para entrarmos em contato com o nosso interior e percebermos como se interrelaciona o movimento da vida.

É somente no interior do movimento que estaremos capacitados ao agir na duração. Por isso a importância de uma nova metafísica. *“A intuição metafísica revela, então, o percurso da vida em torno do ser, para apreender todos os atos humanos como interligados, porque são manifestações de uma condição interior da existência”* (ALVES, 2003, p.22).

Justamente foi o que Bergson prenunciou nas *Duas Fontes*. Ele pensou na experiência mística pura, sem quantificações analíticas, sem intelecções racionalistas; ele quis expressar o movimento da experiência mística sob o seu verdadeiro clamor, o da emoção mística, como ele próprio nos descreve: *“Queremos falar da experiência mística encarada no que ela tem de imediato, isenta de qualquer interpretação. Os verdadeiros místicos simplesmente se abrem à vaga que os invade”* (DF, p. 81).

Bergson observou que no interior das religiões a ação mística se dá através de um “ímpeto de amor”. É por sob esta sua ótica mística que nos deteremos acerca da temática da religião a partir desse ponto.

3.1 Mística e Religião

Não poderíamos ingressar nas reflexões sobre a mística sem abordarmos o campo religioso. São elementos que estão intrinsecamente interligados. Como já mencionamos, a intuição mística é um terreno bem amplo e que pode abranger outras faces da vida, mas é no religioso que ele se torna mais palpável e expressivo, cujo movimento é particularmente sentido com maior ênfase, principalmente quando falamos do cristianismo, que para Bergson extrapola o campo da contemplação e se presentifica como ação.

A religiosidade é um elemento muito importante para o homem e abarca em seu cerne a mística que está para a religião como um constituinte interno que lhe garante o seu “ser” enquanto uma experiência complexa. Essa experiência que possui um grande matiz, que vai desde experiências antropológicas e filosóficas até fisiológicas, como por exemplo em processos de cura física através da fé.

A religião, cuja experiência mística é indesejada ou mesmo negada, está fadada à imobilidade e, conseqüentemente, ao fracasso tanto teológico quanto antropológico, justamente por não conseguir suplantar a materialidade e não conduzir a experiência humana até o transcendente; ela deixaria de ser religião, por não mais ligar o homem até o transcendente⁵⁰.

Entremeado à história humana de maneira muito singular e estrutural, a história da religiosidade participa de um complexo conjunto de elementos que Bergson tenta nos desvelar. Para isso, passemos nesse momento a estudar a questão da religião e a sua importância para a mística, observando na própria ordenação da vida do homem a sua vivência social enquanto estrutura de agir no mundo.

⁵⁰ Quando falamos comumente em religião como “religar” temos que ter em mente que tal reflexão é muito mais que um simples interruptor. Se observamos o termo em sua etimologia podemos observar que: “Historicamente foram propostas várias etimologias para a origem de religio. Cícero, na sua obra *“De natura deorum”* (45 a.C.), afirma que o termo se refere a relegere, reler, sendo característico das pessoas religiosas prestarem muita atenção a tudo o que se relacionava com os deuses, relendo as escrituras. Esta proposta etimológica sublinha o carácter repetitivo do fenómeno religioso, bem como o aspecto intelectual. Mais tarde, Lactâncio (século III e IV d.C.) rejeita a interpretação de Cícero e afirma que o termo vem de religare, *‘religar’*, argumentando que a religião é um laço de piedade que serve para religar os seres humanos a Deus. No livro *“A Cidade de Deus”* Agostinho de Hipona (século IV d.C.) afirma que religio deriva de religere, “reeleger”. Através da religião a humanidade reelegia de novo a Deus, do qual se tinha separado. Mais tarde, na obra *“De vera religione”*, Agostinho retoma a interpretação de Lactâncio, que via em religio uma relação com “religar” (**RELIGIÃO**. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2023. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Religião>>. Acesso em: 12 mai. 2023).

3.2 A Religião e a religiosidade

A religião e o homem sempre caminharam juntos, como Bergson afirma: *“Encontra-se no passado, e se encontrariam até hoje sociedades humanas que não possuem ciência, nem arte, nem filosofia. Mas nunca existiu sociedade sem religião”* (DF, p. 85).

A religião exerce papéis ligados à natureza humana em mecanismos que podem extrapolar a visão mecanicista do mundo e por isso participam de um instrumental do homem que evoca e congrega elementos tão singulares a sua regimentação vital que se torna uma medianeira, ou melhor, um elo entre a materialidade e a transcendência imanente, como uma corrente entrelaçada entre o corpo e o espírito em um jogo incomensurável na duração.

Bergson observa que a questão da religiosidade no homem se dá como uma expressão de criação diante de uma concepção que lhe é evolutiva. Eccard, Mancino e Nóbrega escrevem: *“Bergson pensa a religião como uma consequência natural do atravessamento do élan no percurso da vida humana, capaz de, pela figura do místico, acessar o divino pela via do amor”* (ECCARD, MANCINO, NOBREGA, 2019, p. 122).

Podemos notar que ao tratar diretamente a religião em sua obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, Bergson insere, ou melhor, conecta a religião ao elã vital, isso se dá de maneira natural dentro do processo evolutivo, sendo parte inerente da criação que, participando da natureza como um elemento imersivo do impulso vital, se realiza enquanto uma totalidade movente. Dessa forma, podemos notar que o elã vital é o responsável pela diferenciação das formas do espírito e da matéria.

Em linhas gerais acreditamos que Bergson, ao falar das religiões, acabou por encontrar não somente o fato religioso em si, mas o próprio rastro, ou melhor, o próprio movimento do elã vital no interior da evolução humana. Para Bergson é que *“Através da religião, todos podem obter um pouco do que alguns privilegiados possuíram plenamente”* (DF, p. 196)⁵¹.

Ao trilhar a história das religiões, Bergson concebe que as organizações sociais, através do hábito, criaram a obediência como um instrumento social e as religiões, como participam de maneira clara do ceio social, também tiveram como

⁵¹ Aqui Bergson fala explicitamente sobre os místicos cristãos, que veremos mais adiante.

perspectiva essa organização na obrigação, que tinha como finalidade a sobrevivência daquela sociedade. Bergson nos coloca que isso não só seria condizente com o elã vital como também seria natural, ele nos diz:

É, de resto, difícil de admitir que a natureza, que instituiu a vida social na extremidade das duas grandes linhas da evolução que terminam respectivamente no himenóptero e no homem, tenha regulado de antemão todos os pormenores da atividade de cada formiga no formigueiro e se esquecido de dar ao homem diretrizes, pelo menos gerais, para a coordenação de sua conduta com a de seus semelhantes (DF, p. 88).

A organização social humana, mesmo tendo como agente o indivíduo, mantém em seu grau primevo a função social dentro de si, diz ainda Bergson: “*A função também lá está, organizada no indivíduo para que ela se exerça na sociedade*” (DF, p.88). Neste sentido, Eccard, Mancino e Nóbrega argumentam:

Assim, a moral e a obrigação que dela advém não estão colocadas como pressões exteriores, pois partem de um movimento interior alocando o eu social em ajuste com o eu individual, apresentando noções de camadas de interioridade do eu. Ter a sociedade em nós é parte das potências que reunimos para estarmos em movimento (ECCARD, MANCINO, NOBREGA, 2019, p. 127).

Desta maneira, a função social da religião é um sinal indelével que o homem carrega consigo a eficácia e a marca registrada da religião, pois é neste arcabouço da natureza humana que encontramos, como que em uníssono à sua constituição, a própria interioridade da estrutura da sociedade.

Podemos observar que é diante da função social da religião que vislumbramos a sociedade dentro de nós. Isso se deve a um elemento extremamente importante que Bergson chama de **convicção**⁵². Ela é interinamente parte de nossa estrutura e congrega à vontade em favor da religiosidade, afinal, como o nosso filósofo escreve: “*A verdade é que a religião, sendo coextensiva à nossa espécie, deve ater-se à nossa estrutura*” (DF, p. 146). A convicção, como parte da religião, não poderia ficar alheia aos nossos mecanismos estruturais.

⁵² Grifamos a palavra convicção pois observamos que ela é uma noção de grande importância para Bergson ao tratar do fato religioso. A convicção participa na vontade como um instrumento que impele o homem. Podemos verificar esse ponto quando ele escreve: “*A verdade é que uma vez instalada a convicção na vontade, esta a impele a direções que acha abertas ou que se abrem em pontos de mínima resistência no curso do seu esforço. Ela utilizará por todos os meios a intenção que sente presente, seja tomando-a no que tem de fisicamente eficaz, exagerando-lhe mesmo o que tem de material e cuidando então de a dominar pela força, seja acercando-se dela pelo aspecto moral, impelindo-a pelo contrário no sentido da personalidade para a ganhar na prece*” (DF, p. 147).

Por várias vezes no texto de *As Duas Fontes* Bergson nos cita que “**antes de filosofar, é preciso viver**”⁵³, e esse viver tem um significado muito importante, pois carrega consigo todo um conjunto de ações, ligações e propósitos que mantêm essa estrutura do homem no mundo.

É assim que a vida segue seu ordenamento correto; que funciona regularmente e se manifesta tendo como necessidade base a sua manutenção através das condições necessárias de sua subsistência e preservação, garantindo o seu existir no mundo. Dessa forma, todas as suas vivências e ações constitutivas para tal podem ser vistas projetando-se no viver através da duração, como uma ação contínua que tende a seguir segundo os parâmetros impulsionados pelo elã vital.

Neste ponto, observamos que a convicção⁵⁴ religiosa participa da ação humana como uma experiência fundamental e vívida que se “confunde, aliás, com o seu esforço para viver”. Os efeitos diretos da convicção transformam a percepção humana e conseguem lidar com determinadas questões de maneira regulatória em suas ações justamente por participar dessa ordenação da vida, a isso Bergson nos esclarece:

Fazei agora surgir a reflexão: essa convicção se dissipará; o homem irá perceber-se e se pensar como um ponto na imensidade do universo. Ele se sentirá perdido, se o esforço para viver não projetasse logo na sua inteligência, no próprio lugar que essa percepção e esse pensamento iam assumir, a imagem antagônica de uma conversão das coisas e dos fatos para o homem: benfazeja ou malfazeja, uma intenção do meio segue por toda a parte, como a lua parece correr com ele quando ele corre. Se a intenção for boa, ele se tranquilizará com ela; se ela lhe quer mal, cuidará de desviar-lhe o efeito. Seja como for, ele será levado em consideração. Nada te teoria, nenhum ensejo para o arbitrário. A convicção se impõe porque nada tem de filosófica, pois é de ordem vital (DF, p. 146).

Assim, a convicção religiosa participa, de forma singular, da ativação da religiosidade através de sua estrutura vital e interior do homem “que se mescla com o seu esforço de viver”⁵⁵.

Podemos notar também que a religião, para Bergson, possui em seu aspecto interno duas funcionalidades, a saber, uma social e outra metafísica que, apesar de

⁵³ Bergson efetua essa citação em pelo menos duas vezes na obra “*As Duas Fontes da Moral e da Religião*”, deixando claro a sua importância, cf. páginas 137, 145 - 146.

⁵⁴ A convicção se apresenta como uma intenção que “converte as coisas e fatos do homem” e está entremeadada nele, projetando-se em sua inteligência no seu esforço de vida (DF, p. 146).

⁵⁵ Bergson assim nos fala: “Tal é a sua convicção vivida; ela o sustém; ela se confunde, aliás, com o seu esforço para viver” (DF, p. 146).

suas feições morais diferentes⁵⁶, elas se realizam em um certo grau de cooperação, ou poderíamos hoje chamar de uma cooperação simbiótica.

Dentro de sua função social encontramos a religião cumprindo o seu papel intrínseco como um elemento áureo no interior do tecido da sociedade, impressionantemente vinculado à existência de um agrupamento. Ela faz parte assim, do princípio imemorial da sociedade em que, às vezes, até mesmo se confunde com a sua própria ordem estrutural. “Unha e carne”, assim está a religião para a sociedade. Essa união imemorial ainda se preserva no cerne da humanidade como uma perspectiva que é permeada pela aura das relações sociais.

Desse modo, a religião possui a sua primeira função que está ligada diretamente à “conservação social”. Para conseguir seus objetivos ela pode mesmo contrapor a inteligência a si mesma; para a natureza a sociedade precisa se manter viva e não medirá seus esforços para isso. Dessa forma, Bergson observa que “*A representação intelectual que restabelece assim o equilíbrio em proveito da natureza é de ordem religiosa*” (DF, p. 107).

Como tal, o elemento religioso está presentificado na sociedade e se realiza como um integrador de equilíbrio e ordenamento. Podemos bem percebê-lo no interior da sociedade fechada, cujo princípio estrito é o da manutenção social com vistas à sua sobrevivência e manutenção⁵⁷, mas tenhamos em mente que não só aqui, mas a religião também pode ser vista em uma sociedade aberta, sob a tutela do dinâmico, todavia, por hora, convido a continuarmos a nossa reflexão a respeito da atuação religiosa em uma sociedade fechada, onde uma humanidade primitiva precisa manter a sua organização social como única maneira de se perpetuar enquanto espécie naquele local.

Esta sociedade fechada e ordenada pela sua religião, estaria em volta de si mesma como que em uma espessa circularidade que nos atrevemos a dizer, constituir uma espécie de “instinto virtual”, que se realiza através de uma ação direta no tecido de sua regulamentação.

Bergson assim nos fala:

Imaginemos então uma humanidade primitiva e sociedades rudimentares. Para assegurar a esses grupamentos a coesão pretendida, a natureza disporia de um meio bem simples: bastar-lhe-ia dotar o homem de instintos

⁵⁶ “Metafísica e moral exprimem a mesma coisa, uma em termos de inteligência, a outra em termos de vontade; e as duas expressões são aceitas juntas desde que se nos deu a coisa a exprimir” (DF, p.41).

⁵⁷ Estamos aqui pensando como Bergson, primeiramente, em uma sociedade primitiva e rudimentar.

apropriados. Assim fez ela para a colmeia e para o formigueiro. Seu êxito foi, de resto, completo: no caso, os indivíduos vivem tão-só para a comunidade. E seu trabalho foi fácil, dado que bastou executar seu método habitual: o instinto é com efeito coextensivo à vida, e o instinto social, tal como encontrado no inseto, é apenas o espírito de subordinação e de coordenação que anima as células, tecidos e órgãos de todos os corpos vivos. Mas é a um florescimento da inteligência, e não mais a um desenvolvimento do instinto, que tende o impulso vital na série dos vertebrados. Quando o termo do movimento é atingido no homem, o instinto não é suprimido, mas eclipsado; só resta dele um lampejo vago em torno do núcleo, plenamente iluminado ou antes luminoso, que é a inteligência. Daí por diante a reflexão permitirá ao indivíduo inventar, e à sociedade progredir. Mas para que a sociedade progrida é preciso ainda que subsista (DF, pp. 100 - 101).

“É preciso que a sociedade subsista”, essa é uma frase que nos é emblemática, pois agrega tanto valor quanto o da própria evolução. A garantia da subsistência humana primitiva em um meio social inóspito foi que possibilitou a próxima geração a se formar e assim sucessivamente ao longo do tempo. Isso não foi fácil como hoje podemos ver ao dedilhar as folhas de um livro de história, foram momentos em que a humanidade esteve à beira da extinção e só conseguiu sobreviver através de elementos que congregaram o engenho humano, o fabricar e o analisar como principais instrumentos de trabalho da inteligência.

Nos é claro que a inteligência necessitaria de um sistema adequado de preservação, algo que fosse sofisticado o bastante para poder mesmo ir contra seguimentos que pudessem destruir o agregado social primevo. Assim é que a religião participa da inteligência humana na medida em que lhe serve como unidade de estanque, i.e., um condúite de continuidade que serve como um serviço de manutenção social eficaz. Todavia, a religião não pode ser tratada como um mero elemento dentro de um “intelectualismo”, ela não deve ser vista como um sistema lógico. É antes uma estrutura diferente, pois está ligada a uma “necessidade vital”, ela participa do “viver” do homem e a isso Bergson nos esclarece:

Ligar a religião a um sistema de ideias, a uma lógica ou “pré-lógica” seria tomar nossos antepassados mais distantes por intelectuais e do tipo que mais deveria haver entre nós, porque presenciamos as mais belas teorias se curvarem perante a paixão e o interesse e só merecerem atenção quando se especula, ao passo que nas antigas religiões atenta-se a elas a vida inteira (DF, p. 146).

A religião figura-se como um sistema que ajuda a organizar a ordem social através de uma regulação, cujo hábito não seria suficientemente complexo para

arregimentar determinadas questões que poderiam fugir ao controle da inteligência. Podemos dizer que uma estrutura que a religião insere na sociedade como instrumento de ordenação é a noção de moral.

Na verdade, a religião cooptou à criação de uma moral sempre em vistas não do indivíduo, mas de uma coletividade e ela o fez isso com uma naturalidade exemplar, devido em grande parte, a sua “função fabuladora”. De extrema importância para entendermos a visão de Bergson sobre a religião, trataremos detidamente dela um pouco mais a seguir.

A segunda função da religião é ainda mais complexa, a metafísica, cuja ordenação ainda é voltada para o bem social, todavia, essa será realizada indiretamente, pois o estímulo agora será expresso através de atividades individuais.

Deste modo, em se tratando do fato religioso, cuja essência se dá tanto no social quanto no individual, Bergson nos fala:

Também não queremos dizer que a religião tenha sido sempre de essência social mais que individual: vimos que a função fabuladora, inata ao indivíduo, tem por primeiro objeto consolidar a sociedade; mas sabemos que ela é também destinada a manter o próprio indivíduo, e que de resto o interesse da sociedade consiste nisso (DF, p. 164).

Ainda a respeito desta segunda função da religião podemos dizer que isso se dá a partir de uma ampliação da consciência humana; em que o espírito humano precisa sair de sua bolha social fechada em vista de uma sociedade que lhe seja aberta e, assim, de uma religião que lhe seja dinâmica, justamente por não conseguir mais expressar a pluralidade de sua visão de mundo. Não nos esqueçamos que a religião e suas funções estão agindo em um fluxo na sociedade e esta ação não se dá por meio de rupturas, mas através de transformações. Bergson nos escreve que:

O primeiro dos dois grandes progressos da humanidade no sentido da civilização corresponde à ascensão gradual da religião em direção a deuses cuja personalidade é cada vez mais assinalada, que mantêm entre si relações cada vez mais bem definidas ou que tendem a se absorver numa divindade única (DF, p. 147).

Como anteriormente já tratamos, em um certo período da história humana ocorreu um momento de troca de paradigma social; uma ampliação da visão da pluralidade do cosmos e a pequena percepção da intuição. Nesse momento os deuses passaram de simples elementais da natureza a uma personificação mais profunda e

apurada, foram antropomorfizados⁵⁸. A esse momento Bergson disse: “(...) *o espírito religioso se voltou de fora para dentro, do estático ao dinâmico*” (DF, p. 147).

Esse foi um momento de salto para a espécie humana e como a religiosidade caminha na esteira do viver humano, ela também sofreu uma mutação; se pôde ver a criação de um novo elemento: a ideia de uma divindade. Ela remete a um modelo, onde a religião representa de modo figurativo o transcendente em uma articulação que tenta responder às necessidades quotidianas.

Mesmo sob a tutela de vários deuses e suas características específicas, havia a ideia comum de uma divindade reunida, Bergson chamou a isso de um “monoteísmo latente”, foi assim que a figura do **divino** se formou no homem como um elemento orgânico inerente à sua religiosidade e, dessa maneira, um modelo a ser seguido. Bergson argumenta que:

Essa última transformação foi sem dúvida decisiva; tornaram-se possíveis transformações do indivíduo, como as que deram as espécies sucessivas no mundo organizado; o progresso pôde, a partir de então, consistir em uma criação de qualidades novas, e não mais em simples avolumamento; em vez de se tirar proveito apenas da vida, sem sair do lugar, no ponto em que se parou, continuar-se-á agora o movimento vital (DF, pp. 147 - 148).

Em meio a essa outra roupagem que a religião tomou e a partir desses novos elementos, Bergson trabalha a questão da mortalidade humana como um outro exemplo de regulação que a religião exerce. Para ele, o homem sabe que morrerá e isso é um ingrediente que pode gerar uma experiência negativa. Ele avalia que a natureza, sempre com seus instrumentos de arranjo, “recoloca as coisas em ordem”, assim ele nos fala:

À ideia de que a morte é inevitável ela contrapõe a imagem de uma continuação da vida depois da morte; essa imagem, lançada por ela no campo da inteligência onde acaba de se instalar a ideia, recoloca as coisas em ordem; a neutralização da ideia pela imagem manifesta então o próprio equilíbrio da natureza, evitando escorregar. (...) *Encarada desse segundo ponto de vista, a religião é uma reação defensiva da natureza contra a representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte* (DF, p. 109).

Aqui também a função fabuladora deverá agir como um mecanismo da religião, tendo como ponto de partida a inteligência enquanto organização das crenças fundamentais. Dentro desse argumento, que para Bergson é histórico, as religiões são

⁵⁸ Nos diz Bergson: “Dos espíritos aos deuses a transição pode ser imperceptível; mas a diferença é flagrante. O deus é uma pessoa. Tem suas qualidades, seus defeitos, seu caráter. Tem nome” (DF, p. 154).

compreendidas como o resultante de uma organização da vida, cujos fins estão vinculados à sociedade⁵⁹ que, por sua vez, exerce funções sempre coordenadas pelo hábito. Dessa maneira, é possível compreender Deus⁶⁰ sob as mais variadas crenças.

Em seu artigo “*A Entonação Mística do Filosofar*”, o Prof. Paolo Miccoli, falando acerca da religião em *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, nos escreve:

A religião, portanto, enquanto tal, vincula-se a necessidades vitais e se faz concreta em representações imaginativas: ela é um valor positivo e fecundo. As degenerações e os desvios são fenômenos patológicos explicáveis, mas não maculam a substância altamente positiva da religião (MICCOLI, Paolo. *A Entonação Mística do Filosofar*. In: Penzo; Gibellini, 2012, p. 80).

De um certo ponto vista, observamos que a sociedade funciona como um organismo artificial, gerido por esse hábito que congrega a sociedade e por ele caminha tendo sob atributo a função fabuladora que assume um papel vigoroso no ordenamento vital.

É a partir desta função fabuladora que determinados valores assumem aspectos interiores em seu caráter religioso e geram um valor positivo ao homem. Afinal, como escreve Eccard, Mancino e Nóbrega: “*Assim as religiões assumem uma função social complexa relativa aos lugares e à época, mas que de modo geral servem como base para a sociedade imprimir suas obrigações e exigências*” (ECCARD, MANCINO, NÓBREGA, 2019, p. 127).

Tratemos agora um pouco como é a constituição da função fabuladora e como a sua ação credita a religião e o movimento vida do homem na sociedade.

⁵⁹ “Na verdade, indivíduo e sociedade implicam-se reciprocamente: os indivíduos constituem a sociedade por sua reunião; a sociedade determina um aspecto inteiro dos indivíduos por sua prefiguração em cada um deles. Indivíduo e sociedade condicionam-se, pois, circularmente” (DF, p. 164).

⁶⁰ No livro publicado postumamente à Bergson sob o título: *Aulas de Psicologia e Metafísica* o filósofo fala: “(...) todos os povos acreditaram ou acreditam em Deus, embora frequentemente essa crença tenha sido pouco esclarecida, embora frequentemente Deus tenha sido mal compreendido. Essa crença universal se deve a que toda alma humana, sob pena de deixa de ser uma alma humana, concebe um ideal de justiça perfeita e não se resigna a considerá-lo como ilusão ou quimera” (APM, p. 416).

3.2.1 A Função Fabuladora

Quando crianças⁶¹ sempre estivemos em meio a um mundo fantástico; rodeados por um véu que se construía entre os limítrofes de nossos sentidos primários e o nosso pequeno mundo conhecido. Éramos partícipes somente da centralização de nosso viver, em uma região onde a brincadeira imperava com graça e paixão pueril. Não tínhamos consciência plena desse viver, somente o vivíamos, dia após dia.

Vivíamos a nos fazer acompanhar sempre de elementos próprios do fantástico; a fábula era uma constante no lúdico, estávamos inebriados em nossos personagens favoritos em meio às máscaras de nossas aventuras por tempos e mundos imaginários. Virtualmente, portávamos chapéus de piratas, sabres de luz, estávamos em nossas naves espaciais, subíamos em árvores e estas eram como que nossos helicópteros em meio aos sobrevoos na selva inexplorada da aventura fantástica.

O fabular sempre foi um elemento inserido em nosso gérmen, isso pelo menos desde o momento em que tivemos um pouco mais de acesso ao mundo da vida e começamos a criar nossas experiências, expandindo a nossa consciência⁶².

Começamos a “inventar” a nossa “res cogitans” a partir de nossa “res extensa” e este fabular nos ajudou a compreender, a apreender e a enlaçar essa experiência que provinha do acesso de nosso corpo no mundo.

Depois de adentrarmos a um universo pueril de sentimentos, em um meio onde há uma expansão do cosmos, em que há uma outra conjunção de consciência, nosso caminhar vai se transformando, adquirindo outros elementos, o que era antes infantil vai se transmutando em algo novo. Nos expandimos a partir de nós mesmos e então concebemos que somos e pensamos; conseguimos pensar nosso próprio pensamento através do instrumental da inteligência e aprendemos a viver e tentamos lidar no mundo da vida, mesmo que tendo dentro de nós um sentimento que nos remete a uma incompletude.

⁶¹ Destacamos que Bergson nos fala sobre a função fabuladora o seguinte: “Na verdade, encontramos-la em algum grau em todas as pessoas. **Ela é muito viva nas crianças.** Esta ou aquela manterá um contato cotidiano com certo personagem imaginário cujo nome nos dará, cujas impressões de cada um dos incidentes do dia nos informará. Mas a mesma faculdade entra em jogo naqueles que, sem eles mesmos criarem seres fictícios, se interessam por ficções como o fariam em relação a realidades. Há coisa mais espantosa que ver espectadores chorar no teatro? (DF, p. 161). O grifo é nosso.

⁶² A expansão da consciência é algo extremamente plástico e faz parte da constituição de nosso espírito.

Na verdade, a partir de nosso desenvolvimento, não deixamos de ser crianças, mas ampliamos a nossa puerilidade ingressando em um estado de “esclarecimento” de regras e hábitos mundanos prescritos pela madureza que agora nos insere dentro da normativa que sociedade exige.

Passemos agora a um ponto de reflexão pós “aufklärung” de nosso desenvolvimento corpóreo-cerebral. Convidamos a ter um olhar um pouco diverso do que apresentamos, voltemos ao interior de nossa mente, movida pelo ápice da inteligência analítica, encontramos lá no fundo, como que abrigada em uma zona desmilitarizada de nosso ser a “arte” da fabulação.

Neste âmbito, vemos que a nossa capacidade de imaginação se transformou também com a nossa madureza, mas, de certa forma, não se extinguiu. Isso se deve justamente porque a função fabuladora não é mera imaginação. Sim, não podemos nos confundir em meio a esses dois termos.

Podemos fazer uso do termo imaginação em sentidos delimitados e singulares, como nos descreve Bergson, mas devemos ter em mente que a função fabuladora é mais que o nosso simples conceito de imaginação, ela é uma faculdade bem estruturada e definida, ele assim nos adverte:

Já dissemos que se definiria mal essa função fabuladora transformando-a numa variedade da imaginação. Imaginação tem um sentido sobretudo negativo. (...)Deixemos, pois, de lado a imaginação, que não passa de uma palavra, e consideremos uma faculdade bem definida do espírito, a de criar personagens cuja história narramos a nós mesmos (DF, p. 161).

Nós nos tornamos seres que se adequaram ao crescimento, ao movimento da vida, “*mutatis mutandis*”. Ingressamos no cenário da criação humana e caminhamos nos ventos da evolução através da nau do elã vital.

E sob um novo olhar de ação é que vislumbramos o cenário onde a fabulação nos surge, como se fosse um sentido que nos leva a outros modos de poder enxergar a realidade, que aliás, conseguimos trabalhar com grande prazer, sim a fabulação nos apraz. Ela como que nos deixa aptos a retornar a uma origem desconhecida, vivenciada em outra época, imemorial, atemporal, mas sobretudo virtualmente real.

Essa conexão que o fabular exerce em nós a partir de uma origem primeva⁶³ nos advém de um passado tão distante quanto podemos imaginar⁶⁴, ou seja, está presente já nos primeiros hominídeos, talvez fazendo parte mesmo daquele momento de ruptura em que a humanidade seguiu pelo caminho da inteligência⁶⁵, sem ainda desapegar-se do instinto. Bergson nos fala que a função fabuladora é advinda de um efeito da natureza sobre a humanidade, ele diz: “*A pressão do instinto fez surgir com efeito, no próprio seio da inteligência, essa forma de imaginação que é a função fabuladora*” (DF, p. 136).

Parece que a função fabuladora nos é mesmo latente, preservada talvez como se fosse um farol que pudesse nos direcionar ao espírito. Não poderia a nossa capacidade de fabular ser um direcionamento natural para com o nosso memento espiritual? De certa maneira acreditamos que Bergson aceita essa ideia. Para ele, é o sentimento religioso o próprio sentido da religião, este sentimento é que, em seu aspecto mais profundo, criou a função de fabuladora. Dessa forma, possuir no íntimo de nosso ser a religião nos capacitou a ser seres fabuladores, a isso Bergson nos diz:

“É, pois, provável que poemas e fantasias de todo gênero tenham vindo por acréscimo, aproveitando-se de que o espírito sabia fazer fábulas, mas que a religião era a razão de ser da função fabuladora: em relação à religião, essa faculdade seria efeito, e não causa. Uma necessidade, talvez individual, mas sempre social, acabou por exigir do espírito esse gênero de atividade” (DF, p. 90).

E mais além no texto, encontramos ainda Bergson a nos dizer:

“(…) o homem vive naturalmente em sociedade, e, pelo efeito de uma função natural, que chamáramos de função fabuladora, ele projeta em torno de si seres fantasmáticos que levam uma vida análoga à sua, mais elevada que a sua, solidária com a sua; essa é a religião que admitimos como natural” (DF, p. 184).

⁶³ “A própria pausa do impulso criador que se traduziu pelo aparecimento de nossa espécie deu com a inteligência humana, no interior da inteligência humana, a função fabuladora que elabora as religiões” (DF, p. 174).

⁶⁴ “(…) a mitologia, por sua vez, apenas desenvolve em história a personalidade dos deuses, e essa última criação não passa da extensão de uma outra, mais simples, e das “potências semipessoais” ou “presenças eficazes”, que estão, segundo cremos, na origem da religião. Aqui tocamos no que mostráramos ser uma exigência fundamental da vida: essa exigência fez surgir a faculdade de fabulação; a função fabuladora deduz-se assim das condições de existência da espécie humana” (DF, p. 162).

⁶⁵ “(…) o salto brusco pelo qual a vida que evoluía chegou ao homem individual e social(…). Se a espécie humana existe, é que o mesmo ato pelo qual foi estabelecido o homem com a inteligência fabricadora, com o esforço continuado da inteligência, com o perigo criado pela continuação do esforço, suscitava a função fabuladora. Esta, portanto, não foi pretendida pela natureza; e no entanto explica-se naturalmente” (DF, p. 163).

Podemos notar que o ato de imaginar, alçado pela fabulação, é uma estrutura formativa que está inseparavelmente ligada ao nosso ser por meio da noção de religiosidade, ou melhor dizendo, pelo nosso sentimento religioso. Bergson não só percebeu a importância dessa função como a considerou como uma base para a organização social da humanidade, ele nos diz:

Consideremos então, no domínio vagamente e sem dúvida artificialmente delimitado da “imaginação”, o corte natural que chamamos fabulação, e vejamos a que ela se pode empregar naturalmente. Dessa função decorrem a novela, o drama, a mitologia com tudo o que a precedeu (DF, p. 90).

A fabulação é uma expressão do homem que o permeia durante toda a vida e está vinculada, segundo Bergson, ao processo religioso que é imanente ao homem. “Mas nem sempre houve romancistas e dramaturgos, ao passo que a humanidade jamais se privou de religião” (DF, p.90).

Assim, a função fabuladora se constitui como um sistema de organização social que, através da criação de lendas e mitos, possui a capacidade de explicar o que não se tem resposta imediata sob a ótica de uma estrutura objetiva, i.e., a função fabuladora atua em uma tentativa de sistematizar a criação de uma ordenação coletiva da vida.

Essa sistematização permite a instrumentalização de uma moralidade com vistas a coibir determinadas práticas que seriam prejudiciais, pelo menos em um primeiro momento, à toda comunidade. Dessa maneira, ela está ligada à inteligência como um elemento indireto, mas que congrega e que se autoajusta para prevenir perigos que possam comprometer a sobrevivência comunal, afinal, deixemos sempre em primeiro plano que a inteligência e a imaginação fabular sempre se deram bem, sempre caminharam juntas no processo de constituição da vida humana.

Não podemos deixar de ressaltar também que, quando a função fabuladora está sob a junção de elementos de uma sociedade fechada, ela nem sempre se estabelece sob a égide da verdade, Bergson assim nos faz um pequeno alerta:

Sem por enquanto aprofundar essa questão, observamos que o espírito humano pode estar no verdadeiro ou no falso, mas que num caso como no outro, seja qual for a direção pela qual enverede, ele vai direto em frente: de consequência em consequência, de análise em análise, ele se afunda mais no erro, como se expande mais completamente na verdade (DF, p. 91).

Observamos que a função fabuladora não possui em si elemento moral, ela pode servir para congrega e gerar uma moralidade, mas ela é somente um

instrumental aliado à inteligência para reger condições que favoreçam a continuidade social do homem, mesmo que envolva em um arcabouço segmentado e quantificado.

A função fabuladora está indissociavelmente ligada à criação que ela mesma articula sem estar vinculada a um sentido moralizante ou edificante que se pode atribuir às representações que ela pode criar.

E Bergson vai um pouco mais além quando fala que a função fabuladora poderia ser utilizada como um instrumento de prevenção “aos perigos da atividade intelectual”⁶⁶, quando as condições naturais da humanidade não estivessem socialmente prontas para determinados fatos que lhe poderiam ser prejudiciais àquele momento ou mesmo que não poderiam contribuir para a manutenção da perpetuação social;

(...) a natureza é que quis a inteligência(...). É impossível que ela não tenha tomado suas precauções para que a ordem, mal perturbada da inteligência, tenda a se restabelecer automaticamente (DF, p. 169).

Em um primeiro momento pode até parecer um pouco controverso, mas a realidade humana em seus primórdios era muito complexa e repleta de situações que o intelectualismo do momento não conseguiria lidar. Algumas dessas questões poderiam ter destruído sociedades inteiras e, conseqüentemente, seus indivíduos. Bergson nos escreve:

Se, pois, a inteligência devesse ser retida, no início, numa inclinação perigosa para o indivíduo e a sociedade, só poderia ser por constatações aparentes, por fantasmas de fatos: à falta de experiência real, uma contrafação da experiência é que ela devia suscitar. Uma ficção, se a imagem for viva e obcecante, poderá justamente imitar a percepção e, com isso, impedir ou modificar a ação. Uma experiência sistematicamente falsa, erguendo-se diante da inteligência, poderá detê-la no momento em que ela vá muito longe nas conseqüências que tire da experiência verdadeira. Assim, pois, teria procedido a natureza. Nessas condições, não surpreenderia verificar que a inteligência, logo que formada, tenha sido invadida pela superstição, que um ser essencialmente inteligente seja naturalmente supersticioso, e que só os seres inteligentes sejam supersticiosos (DF, p. 91).

A função fabuladora acaba por ser uma das primeiras faculdades do homem, sendo que principia a partir do elemento religioso, ou melhor dizendo, da religião em si, cujo segmento se encontra enraizado no interior mais elementar da espécie

⁶⁶ “Ora, que teria feito a natureza, após haver criado seres inteligentes, se quisesse se prevenir de certos perigos da atividade intelectual sem prejudicar o futuro da inteligência?” (DF, p.91).

humana⁶⁷. Ela entra na história da evolução humana com um mecanismo de controle que rege a sociedade em prol de uma função social estrita, ou seja, a função fabuladora estaria inserida no contexto do homem enquanto um instrumental de auxílio à subsistência no que tange a preservação social, como Bergson frisa, como um “contrapeso à inteligência”, um sistema dominante que regeria, através de um “esforço de invenção”, determinadas manifestações que pudessem ferir o tecido social daquele momento. Bergson nos alerta acerca dessa questão da seguinte maneira:

“Se a inteligência ameaçar agora romper em certos pontos a coesão social, e se a sociedade deve subsistir, é preciso que, nesses pontos, haja um contrapeso à inteligência. Se esse contrapeso não pode ser o próprio instinto, dado que seu lugar está precisamente tomado pela inteligência, impõe-se que uma virtualidade de instinto ou, se preferirmos, o resíduo de instinto que subsiste em torno da inteligência, produza o mesmo efeito: ele não pode atuar diretamente, mas, dado que a inteligência opera sobre representações, suscitará “imaginários” que resistirão à representação do real e que conseguirão, por meio da própria inteligência, contrapor-se ao trabalho intelectual. Assim se explicaria a função fabuladora” (DF, p. 99).

Enquanto mecanismo de controle, o papel da função fabuladora, como já mencionamos, vem ao encontro da manutenção social. Isso se dá através de mecanismos de capacitem determinada sociedade a controlar algumas iniciativas individuais que possam ameaçar ou prejudicar a constância, ou disciplina social, como por exemplo, no controle do contexto sexual.

A questão do incesto pode ser abordada de frente nesse caso, tendo sido uma temática muito estudada pela psicologia, principalmente a partir de Freud e a criação da psicanálise, mas também podemos ver os esforços de antropólogos em demonstrar a importância do chamado tabu para as sociedades primitivas. “*Cada tabu deveria ser uma interdição na qual a sociedade encontrasse um interesse definido*” (DF, p. 106).

⁶⁷ Mircea Eliade, dentre vários exemplos, destaca em sua magnânima obra “História das Crenças e das Ideias Religiosas” o seguinte: “(...) parece assegurada a existência de certo tipo de “xamanismo” na época paleolítica. Por um lado, o xamanismo domina ainda em nossos dias a ideologia religiosa dos caçadores e dos que vivem do pastoreiro. Por outro lado, a experiência extática em si, como fenômeno original, é constitutiva da condição humana; não se pode imaginar uma época em que o homem não sonhasse, não tivesse devaneios e não entrasse em “transe”, perda de consciência que se interpretava como uma viagem da alma ao além. O que se modificava e mudava com as diferentes formas de cultura e de religião era a interpretação e a valorização da experiência extática. Já que o universo espiritual dos paleolíticos era dominado pelas relações de ordem “mística” entre o homem e o animal, não é difícil adivinhar as funções de um especialista do êxtase” (ELIADE, 2010, p. 31).

Como podemos ver, esse assunto esteve presente nas grandes discussões do princípio do século XX e Bergson não se alijou a ele, assim nos escreve:

“Não nos espantemos pois de deparar nos não-civilizados interdições que são resistências meio físicas e meio morais a certos atos individuais: o objeto que ocupa o centro de um campo de resistência será considerado, ao mesmo tempo, “sagrado” e “perigoso”, quando se constituírem essas duas noções precisas, quando a distinção for nítida entre uma força de repulsão física e uma inibição moral; até lá ele possui as duas propriedades fundidas numa única; é tabu, para empregar o termo polinésio que a ciência das religiões nos tornou familiar” (DF, p. 105).

É muito interessante pensar a questão do tabu, mesmo que de uma forma rasa, sem adentrarmos às grandes discussões. Hoje conhecemos os problemas genéticos que familiares consanguíneos podem gerar tendo filhos de um mesmo tronco genético. Isso em uma pequena sociedade poderia levar em poucas gerações a um colapso sem igual. Mas, mesmo em nosso passado recente, essa problemática era algo que não havia nenhum tipo de comprovação de caráter científico, até porque a descoberta dos genes se deu de maneira efetiva somente a partir de 1941, ou mesmo se contabilizarmos as primeiras teorias genéticas realizadas pelo monge agostiniano Gregor Johann Mendel partir de 1865. A questão dos problemas genéticos era somente uma possibilidade empírica que a força do tabu impôs às sociedades através da religiosidade primitiva. *“Assim é que as relações sexuais, por exemplo, puderam ser proveitosamente reguladas por tabus”* (DF, p. 106).

A natureza, instrumentalizando a religião por meio da função fabuladora e permitindo com isso a organização da moral, não só preserva àquele pequeno clã, àquela pequena sociedade fechada, como também possibilita a manutenção da vida humana, preservando a variabilidade genética tão necessária à perpetuação da vida do homem. Tudo isso com vistas a um futuro em que as sociedades pudessem se encontrar e se mesclar como que ultrapassando um novo estágio da vida, ou seja, sem a preservação daquelas pequenas sociedades poderíamos não ter uma humanidade. O encadeamento preservacional do homem pendeu para o social por uma regulação da função fabuladora através da religião.

É muito interessante observar como Bergson nos argumenta acerca da intenção da natureza quando ele escreve:

Vê-se muito bem o interesse que a natureza tem em impedir que os membros de uma tribo se casem regularmente entre si e que, nessa sociedade fechada, acabe-se por contrair matrimônio entre parentes próximos: a raça não tardaria a degenerar (DF, p. 153).

Vale a pena comentar que, segundo o nosso filósofo, a inteligência capacitou o homem à reflexão⁶⁸ e, como uma tendência natural, ela colocará em pauta que o buscar das sensações é prazeroso. É gostoso sentirmos prazer e nosso corpo deseja participar sempre desse sentir, muitas vezes; seguindo a linha de nossa corporeidade, devemos evitar a dor através da busca pelo prazer.

Conhecemos hoje a existência de vários hormônios que controlam essas nossas sensações e estão sempre se projetando nos caminhos da inteligência para que possam nos colocar em uma posição de satisfação constante.

Bergson nos fala que é a partir da inteligência que a reflexão permite ao homem inventar; é dessa forma que a sociedade progride e para que isso ocorra é preciso, antes de mais nada, que ela subsista (DF, p. 101). Essa subsistência da sociedade, ou melhor, essa manutenção requer que o homem aja em prol da sociedade e não em busca somente de prazeres sensoriais, mesmo que isso signifique promover a felicidade de outras pessoas em detrimento de um prazer individual, desde que seja com vistas à sociedade.

Logo, podemos afirmar que a inteligência conduz o homem ao egoísmo, a um individualismo que poderíamos chamar de extremo e, dessa forma, a práticas que procurem sempre o prazer de si para si. Bergson nos fala de modo muito perspicaz:

Dotado de inteligência, desperto para a reflexão, ele se voltará para si mesmo e só pensará em viver prazerosamente. (...) A verdade é que a inteligência aconselhará em primeiro lugar o egoísmo. É para esse lado que o ser inteligente irá correndo se nada o detiver. Mas a natureza vigia (DF, p. 101).

Esse é um ponto que a inteligência precisa de um “guardião”, afinal os impulsos e a busca incessante por prazeres não deve ser o caminho a ser seguido por um indivíduo em detrimento da sociedade que precisa sobreviver unida⁶⁹.

⁶⁸ Bergson nos diz que: “(...) não há superioridade que a inteligência não nos possa dar, nenhuma inferioridade que ela não saiba compensar” (DF, p. 150). Não nos esqueçamos que tudo isso dentro dos limites da ação da inteligência, ou seja, dentro de seu campo perimetral de atuação.

⁶⁹ Como um complemento, Bergson argumenta ainda uma vez mais, ele diz: “Sem dúvida um raciocínio segundo as regras lhe demonstraria que é de seu interesse promover a felicidade de outrem; mas são necessários séculos de cultura para produzir um utilitarista como Stuart Mill, e Stuart Mill não persuadiu a todos os filósofos, muito menos o comum dos homens” (DF, p. 101).

Bergson nos fala que no reino animal, cujo segmento se deu a partir do tronco do instinto essas questões são bem geridas e todas as ações de seus indivíduos se dão em prol da comunidade, como das abelhas e das formigas. No homem a religião cumpre esse papel, como o sistema de defesa social. Bergson nos escreve:

No caso, será um deus protetor da comunidade, que proibirá, ameaçará, reprimirá. A inteligência rege-se de fato por percepções presentes ou por resíduos mais ou menos carregados de imagens de percepções a que chamamos de lembranças. (...) *Encarada desse primeiro ponto de vista, a religião é pois uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência* (DF, p. 101).

Assim, uma primeira face da religião, através da função fabuladora, cumpre bem o seu papel, executando com grande capacidade as manifestações e representações virtuais frente a natureza humana e em prol da subsistência de sua sociedade por seu intermédio regulador. Afinal, vale ainda ressaltar mais uma vez, como escreve Bergson um pouco mais à frente no texto:

De todos os seres que vivem em sociedade, o homem é o único que pode desviar-se da trilha social, cedendo a preocupações egoístas quando o bem comum está em causa; por toda a parte, aliás, o interesse individual está inevitavelmente coordenado e subordinado ao interesse geral. Esta dupla imperfeição é o ônus da inteligência (DF, p. 169).

Nesse aspecto, a religião é uma potência que está vinculada à vida em prol de sua própria manutenção e, dessa maneira, Bergson chama de religião estática a forma de religiosidade ligada à sociedade, cuja base está estruturada através da capacidade e da virtualidade da criação da faculdade fabuladora. A instauração de suas crenças se dá primitivamente no berço de uma sociedade fechada, historicamente falando. Bergson diz: *“Compreende-se, pois, que esta ocupe o primeiro lugar na história das religiões”* (DF, p. 148).

Cabe ressaltar que a evolução religiosa se dá em simultaneidade com a evolução do homem, é um fator decisivo para a ampliação de sua consciência e de como ele passa a enxergar o mundo da vida.

De fato, a função fabuladora, que pertence à inteligência e que no entanto não é inteligência pura, tem precisamente esse objeto. Sua função é elaborar a religião de que tratamos até agora, a que chamamos estática (...) (DF, p. 169).

Passaremos a abordar, a partir de agora, essa que é a primeira estrutura religiosa do homem, sua importância para a constituição social e para a própria evolução da religião como tal, principalmente enquanto elemento que permitiu o dinamismo religioso “se exprimir e expandir-se”: a religião estática.

3.2.2 A Religião Estática

Não duvidoso que a inteligência seja feita para utilizar a matéria, dominar as coisas, dominar os acontecimentos. Não menos certo é que seu poder esteja na razão direta de sua ciência. Mas essa ciência é a princípio muito limitada; mínima é a parcela do mecanismo universal que ela abrange, da extensão e da duração sobre a qual tem poder (DF, p. 134).

Como anteriormente tratamos, a sociedade fechada possui um determinado campo perimetral de ação e de inserção. Ela congrega elementos que determinam seus hábitos em prol da manutenção social hermética de seus conjuntos constitutivos.

A sociedade fechada precisa ser coesa dentro de seus padrões para poder responder aos problemas práticos que a vida está lhe impondo. Não podemos perder o foco de que estamos falando de uma sociedade que luta para sobreviver diariamente. Tais questões, devido a uma série de variáveis internas àquela sociedade, podem ultrapassar a sua capacidade intelectual de resolução naquele momento.

Tendo a finalidade de preservar os parâmetros sociais entra em cena a ação da função fabuladora, através do desencadeamento da religião estática, esse mecanismo priva a ação coletiva e reajusta a individual.

A religião estática vai ao encontro de elementos que possam validar a experiência social preservando determinada cultura coletiva e sua moral de uma possível extrapolação de seus limites, organizando e tentando resolver as questões de ordem utilitária e hodierna da vida comum que possam surgir no interior do indivíduo e não consigam ser respondidas em um âmbito de sociedade; como escreve Bergson:

Trata-se de uma reação defensiva da natureza contra o que poderia haver de deprimente para o indivíduo, e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência (DF, p. 169).

Ela se estabiliza na sociedade fechada como um elemento tegumentar que a congrega. Isto se dá por intermédio de mitos⁷⁰ ou fábulas, questões que não rompem o tecido social, ou ao menos, possam colaborar para que uma explicação, fabular ou não, possa complementar uma moral vigente. Assim, a religião se apresenta como algo que possui a mesma amplitude da moral, a esse respeito nos fala Bergson:

Tudo o que é habitual aos membros do grupo, tudo o que a sociedade espera dos indivíduos, deverá portanto assumir um caráter religioso, se é verdade que pelo cumprimento do costume, e por ele somente, o homem está ligado aos demais homens e desligado assim de si mesmo. (...) Na origem, o costume é toda a moral; e como a religião proíbe de se afastar dele, a moral é coextensiva à religião (DF, p. 102).

Cabe fazer uma ressalva que, para Bergson, a moral não deve ser confundida com a religião estática, apesar dessa amplitude entre elas as duas possuem um diferente “status quo”, ele nos adverte:

Quando dizemos que uma das funções da religião, tal como foi querida pela natureza, é manter a vida social, não entendemos por isso que haja solidariedade entre essa religião e a moral (DF, p. 169).

Ou seja, Bergson pretende com essa advertência separar a religião da moral, na medida em que elas independem em existência uma da outra, i.e., não precisam possuir uma reciprocidade absoluta de obrigações ou interesses mútuos, elas podem ser coextensivas, mas não “solidárias”.

Uma religião estática pode estar vinculada ao estado, podendo empregar mecanismos de coerção social que serão aplicados pelos instrumentos estatais de modo a justificar a manutenção de determinadas leis ou normas de conduta social.

Ela aparece com seus instrumentos evocados a partir da superstição⁷¹ que são gerados pela função da faculdade fabuladora, que segundo Bergson: “(...) *desempenha nas sociedades humanas um papel simétrico ao instinto nas sociedades animais*” (DF, p. 171). Seu percurso formativo, ou melhor, constitutivo, destaca-se por estar por sob os alicerces representativos de uma certa coesão social.

⁷⁰ “Ademais, o mito carregará sempre a marca de suas origens” (DF, p. 103).

⁷¹ “Infinitas em número são também as formas da superstição, ou antes, da religião estática(...)” (DF, p. 171).

Podemos dizer que à religião estática participa da organização social por estar envolvida com a inteligência e seus mecanismos particulares. Ela também se faz presente socialmente quando conduz o aparato estatal dentro do arcabouço dos hábitos que determinados entes sociais preservam no interior dessa coletividade.

Vale ressaltar que a religião estática não está à mercê da política, mas com ela caminha fortalecendo o “status quo” social daquele estado enquanto um mecanismo simbiótico. E como tal, cada qual deve exercer seu papel no interior desse tecido social.

Podemos apontar que no momento em que existir alguma interferência que penda a balança mais para a política do que a religião ou vice e versa, estes mecanismos não conseguem se mesclar muito bem e se enfraquecem, deteriorando não só o seu elo de ligação simbiótico como também o seu plano intrínseco de manutenção social mútua, ou seja, a sociedade sofre com os desarranjos sociais, principalmente diante de seu aspecto fechado e a natureza deve acionar mais algum sistema de ordenação para manter a coesão da sociedade.

Esse tipo de religião, justamente por ser estática, e vinculada ao “fechado” social, está em consonância plena com a inteligência e seus mecanismos de ação espacial. Nada que ultrapasse o percurso elementar e perimetral da inteligência estará associado à religião estática, pois, aquilo que não se enquadrar nos ditames intelectuais será lançado no campo do supersticioso e sobrenatural, mas tudo dentro dos parâmetros daquela sociedade e da própria inteligência que as interpola.

Bergson nos lembra novamente que: “*A religião primitiva, vista pelo aspecto que encaramos primeiro, é uma precaução contra o perigo que se corre desde que se pense, de se pensar apenas em si*” (DF, p. 103).

Associadas em uníssono e entrelaçadas através de um campo estreito estão a inteligência, a religião estática e a sociedade fechada; congregadas em prol da subsistência material, sem conseguirem vislumbrar nada para além deste campo especializado da matéria inerte.

Os mecanismos de ação podem ser diferenciados, camuflados sob a égide do mito ou da fábula, mas são usados sempre os mesmos instrumentos que a inteligência consegue talhar, manufaturar e moldar. A isso Bergson nos remete:

A religião estática liga o homem à vida, e por conseguinte o indivíduo à sociedade, narrando-lhe histórias comparáveis àquelas com que se embalam crianças. Sem dúvida não se trata de histórias como as

outras. Saídas da função fabuladora por necessidade, e não por simples prazer, elas arremedam a realidade percebida ao ponto de se prolongar em ações(...) (DF, p. 174).

É interessante notar que a inteligência e o instinto querem, de maneiras diferentes, o mesmo efeito, a mesma coisa. Bergson descreve:

Lembremos apenas que a vida é determinado esforço para obter certas coisas da matéria bruta, e que instinto e inteligência, considerados no estado acabado, são dois meios de utilizar um instrumento para esse fim (DF, p. 98).

Cabe pensar que se trata da direção do elã vital que conduz à vida, seja ela por qual caminho percorreu, instinto ou inteligência, ambas constituem em si o elemento motriz do impulso vital em um complexo jogo de variáveis que possuem um único parâmetro que nos remete a algo teleológico.

Nos parece que, assim como o a duração está para a vida, o impulso vital está para a inteligência e para o instinto, tudo está inter-relacionado; interligado como a uma teia cósmica que a tudo congrega em uma única centelha que chamamos de criação, ou se preferir, universo.

Na religião estática, o homem não consegue ver o cosmos além de seu campo fechado e sintético. Mesmo com o elaborado e rico jogo da função fabuladora, ativada pela religiosidade, ela tende a permanecer imutável em sua visão.

A comunidade da religião estática internaliza esse espaço como o único caminho de possibilidade, envolvendo-se em uma cultura fechada em si mesma, cujo patamar se limita a seu reduzido perímetro. E isso foi muito importante para a constituição de toda a civilização antiga, como nos escreve Bergson:

“(...) da faculdade fabuladora, que a elabora, saiu por um desenvolvimento ulterior uma mitologia em torno da qual floresceram uma literatura, uma arte, instituições, enfim, todo o essencial da civilização antiga” (DF, p. 154).

A visão fechada dos membros da religião estática é contabilizada por uma disposição quantitativa da realidade social e se volta somente a um único objetivo: agir dentro do limite da preservação de sua sociedade; suas ações precisam girar em torno de um conjunto de elementos que lhe sejam aceitáveis e previsíveis, não importando nenhum meio para alcançá-los, desde que permaneçam oclusos em uma

zona delimitada e não interfiram nesta sua estrutura social. Por isso que esse florescimento e manutenção da civilização antiga foi tão profícuo e sua voz ainda ecoa em nossos tempos como um legado socioantropológico muito grande.

Uma desagradável questão que nos atordoa é que, variavelmente, pode acabar acontecendo dentro do interior dessa sociedade fechada, o surgimento de um fanatismo que se torna a medida do agir social. Esse fanatismo pode ter como plano de fundo a religião estática; onde aquilo que se encontra fora de seus valores e preceitos herméticos, talhados sob a ótica de seu isolamento, é tudo o que resta a esse grupo, não havendo mais possibilidades ou recursos disponíveis para um outro agir.

No caminho do fanatismo não existe a possibilidade de transcendência, existe somente elementos fabulares que ocasionalmente podem se aproximar de maneira rasa de um pequeno espectro do transcendental, uma sombra sem uma profundidade de visão e sem a ampliação de suas consciências, justamente por não ter espaço para novos horizontes em suas perspectivas vitais.

Os agentes dessas religiões estáticas, guiados por esse fanatismo, só conseguem olhar outras religiões como elementos hostis ou mesmo criados por seus antagonistas mitológicos e maléficos. Eles não conseguem, por exemplo, estruturar um diálogo em favor de uma humanidade. A simples ideia de um ecumenismo seria uma afronta a todos os valores professados pela sua religiosidade, ou melhor, a tudo o que eles evocam e, assim, seria uma verdadeira violação de sua própria sociedade.

Quando abordamos essa possibilidade da criação de um fanatismo, no interior da religião estática, acabamos saindo um pouco de nossa perspectiva, porém, achamos interessante inserir essa pontuação, tendo em vista que ainda hoje vivenciamos exemplos claros de fanatismos vinculados a determinados grupos fechados ligados a algum tipo de religião, degeneração política ou ambos.

Retomando o nosso caminhar pela religião estática, notamos que ela não precisa necessariamente ter esse contorno; é uma possibilidade que pode surgir, mas que não é uma fatalidade de seu engenho, muito menos um vaticínio secularizado.

Segundo Bergson, a religião estática, em sua essência primária, é uma forma da manifestação da função fabuladora enquanto uma religião das formas sociais, de instituições, de seus rituais e crenças, cristalizadas em torno de uma divindade ou ainda, um conjunto de divindades que serve para reforçar a coesão social e a continuidade de suas tradições.

Ela se caracteriza por uma série de práticas e crenças transmitidas através de gerações tendo como objetivo primário, como já tratamos, da preservação e do ordenamento social através de uma adaptação da inteligência às necessidades práticas da existência.

Assim Bergson argumenta:

Acabamos de indicar a primeira função da religião, aquela que interessa diretamente à conservação social. Chegamos à outra. É preciso para o bem da sociedade que vamos ainda vê-la trabalhar, mas indiretamente, ao estimular e dirigir as atividades individuais. Seu trabalho será, de resto, mais complicado, e teremos ensejo de enumerar-lhes as formas (DF, p. 107).

Como já abordamos, existe um salto, a partir da sociedade fechada para a sociedade aberta. Essa mudança paradigmática surge como uma retomada do movimento da vida através de um dinamismo na função religiosa. Bergson nos remete a esse movimento onde surge a sociedade aberta e, conseqüentemente, o surgimento de uma nova religião, agora dinâmica, ele nos escreve: *“Veremos que ela⁷² sustenta o homem pelo próprio movimento que lhe imprime ao recolocá-lo no impulso criador, e não mais por representações imaginativas às quais ele encostará sua atividade na imobilidade”* (DF, p. 148).

Mas não podemos deixar de notar que, assim como a sociedade fechada teve o seu valor para o homem, diante de sua sociedade e subsistência, capacitando-o a migrar para uma sociedade aberta, também a mudança para uma religião dinâmica só é possível através da religião estática, ou seja, a religião estática possui a sua importância para a humanidade, principalmente enquanto um eficiente mecanismo de ordenamento.

Podemos observar que a religião estática é como uma geradora de bases para com a religião dinâmica, capacitando-a a “expandir-se”. Bergson nos fala: *“Mas veremos também que o dinamismo religioso precisa da religião estática para se exprimir e expandir-se”* (DF, p. 148).

A religião estática possui em si a formalidade burocrática, no sentido de que é uma organização que visa a previsibilidade das ações por meio de regras, normas, hierarquias e divisão de ritos. Ela possui o arcabouço da virtualidade da função fabuladora e permite que uma determinada formalidade atemporal possa acontecer

⁷² A religião dinâmica.

através de seus serviços religiosos, evocando momentos da história religiosa do homem por meio de seus ritos. A religião estática “trouxe confiança ao homem” (cf., DF, p. 176).

Aliás, a ritualística evoca fenômenos que fazem parte de uma simbologia que representa uma ancestralidade semiconsciente do homem, i.e., o rito representa para a humanidade uma maneira de se conectar com o sagrado que surge como um buscar de sentido existencial para algo que faz parte dele sem estar materialmente com ele. Além da ritualística exercer um papel terapêutico ajudando as pessoas a lidar com as mais diversas situações difíceis da vida, podendo aliviar o sofrimento, fortalecer a esperança e cultivar a paz interna.

Isso tudo pode acontecer de modo despersonalizado, ou seja, independe de um único indivíduo para que o memento da divindade possa ser trazido ao ofício religioso, transformando a sua ação em um elemento de ordem social.

Nesse sentido, podemos dizer que a autoridade religiosa é revestida pela valorização de símbolos que desempenhem uma visão ideal do fato religioso e que, dessa forma, ela possa representar-se frente à sua comunidade. Assim é a constituição da religião estática.

Segundo Bergson, a religião estática trabalha em um escopo que lhe é infra-intelectual, ou seja, ela opera em uma região que se dá abaixo do nível da inteligência, sem negá-la ou rejeitá-la, ao contrário, ela trabalha em acordo com os seus ditames no interior da religião, porém a sua margem de ação se resume à adaptação e a conservação da vida, atuando baseada na crença em forças sobrenaturais e superstições que regeriam o mundo e são operacionalizadas a partir de rituais, mitos e dogmas. Ela é, também, uma forma de moralidade fechada, na medida em que impõe determinadas regras e obrigações aos indivíduos por intermédio de uma autoridade divina.

A religião estática utiliza a expressão da função fabuladora para criar as suas representações imaginárias que darão sentido à existência, prolongando dessa maneira uma tendência natural dos seres vivos de se adaptarem ao meio ambiente, e que podemos falar que se trataria da “franja do instinto” que acompanha bem rente a inteligência.

Dessa maneira, a religião estática é uma forma de conhecimento infra-intelectual que não busca a compreensão da realidade em sua essência, ela busca apenas se conformar a esta realidade com vistas à ordenação social.

Seguindo pelo andar bergsoniano, trataremos agora do outro aspecto da religião, o dinâmico, como nosso filósofo nos descreve:

Acreditamos que, para penetrar até a própria essência da religião e para compreender a história da humanidade, seria preciso transportar-se imediatamente, da religião estática e exterior que vimos tratando até agora, a essa religião dinâmica, interior, de que trataremos no próximo capítulo. A primeira era destinada a afastar os perigos a que a inteligência podia expor o homem; era infra-intelectual. (...) A segunda, por diversas razões que mencionaremos, foi a supra-intelectual (DF, pp. 153 - 154).

Passemos, pois, ao estudo desse aspecto da religião que possibilita o reingresso do movimento do homem no mundo da vida, cujo parâmetro se dá na região do supra-intelectual: a religião dinâmica.

3.2.3 A Religião Dinâmica

Mais tarde, e por um esforço que poderia não se ter produzido, **o homem desprende-se do seu giro no mesmo lugar**⁷³; inseriu-se de novo na corrente evolutiva, prolongando-a. Surgia a religião dinâmica, junta sem dúvida a uma intelectualidade superior, mas distinta dela (DF, p. 153).

Observemos que em Bergson a religião pode apresentar dois sentidos: um estático e outro dinâmico. No item anterior, tratamos da religião estática, cujas bases são alicerçadas pela expressão das necessidades sociais e possui um caráter intrinsecamente baseado na função fabuladora sob um vértice de moral fechada; ela está sempre em voltas à organização e manutenção social e se constitui como um elemento infra-intelectual, cujo mote principal é: “(...) *não há humanidade sem sociedade*(...)” (DF, p. 174).

O outro sentido de religião que para Bergson é supra-intelectual, surge a partir das experimentações e do agir da religião estática; àquele parâmetro que ele chamou de infra-intelectual, ou seja, a religião dinâmica aparece a partir da religião estática

⁷³ O grifo é nosso.

em um momento em que o homem “*desprende-se do seu giro no mesmo lugar*”. O momento que o elemento infra-intelectual se expande para o supra-intelectual⁷⁴.

É interessante ressaltarmos mais uma vez que esse modelo infra-intelectual opera nos limites entre o instinto e a inteligência. Bergson já deixou claro que a inteligência carrega consigo uma franja de instinto e o instinto uma franja de inteligência. Dessa maneira podemos falar que a ação da religião estática tem uma ligação com o instinto, com os mecanismos que o instinto usa naturalmente para preservar as suas sociedades. E o modelo de como lidamos com a inteligência se dá através dessa franja, desse modelo infra-intelectual que o homem se ajusta socialmente através da religião estática.

O Pe. Diamantino Martins nos fala que:

Foi o reflexo da intuição, na inteligência, que deu origem, segundo o bergsonismo, primeiro à poesia, e depois à prosa, convertendo assim em instrumentos de arte as palavras, que a princípio nada mais eram do que sinais úteis para a organização da vida social. O destino primitivo do pensamento e da linguagem era ‘organizar o trabalho dos homens no espaço (MARTINS, 1946, p.119).

Da mesma forma, podemos observar que a ação da religião dinâmica se dá no supra-intelectual, ou seja, sua operação se dá para além da inteligência, sem a perder, mas já opera no campo da intuição, mesmo que não tenha consciência imediata dela. Aliás, a inteligência possui também uma franja da intuição e é nesse campo que se dá o supra-intelectual, como Bergson mesmo nos fala: “*Sabemos, porém, que à volta da inteligência permaneceu uma franja de intuição, vaga e evanescente. Acaso não se poderia fixá-la, intensificá-la, e sobretudo completá-la como ação (...)?*” (DF, p. 175).

A religião dinâmica que sob as bases da religião estática acabou por a suplantare, sem a negar, acabou por reinserir o ser humano no movimento do elã vital, chamando o homem enquanto espécie a vislumbrar uma realidade maior que a da matéria, a expandir a sua visão do cosmos para a vida da duração através da intuição.

Bergson nos fala que esse ponto de virada da religião estática em religião dinâmica se dá pela conservação de certos elementos, pela mudança da ação e da direção que a religiosidade toma, essa transmutação se dá de maneira natural e,

⁷⁴ “Trata-se de penetrar a vida em sua plenitude luminosa, e não mais girar em torno dela” (SAYEGH: 1998, p. 22).

mesmo se tratando ainda de uma religião é uma nova religião que surge, a isso ele ressalta:

Se já possuíam crenças, e se não querem ou não podem desarraigá-las, irão persuadir-se de que as transformam, e com isso as modificarão efetivamente: os elementos se conservarão, porém magnetizados e voltados em outro sentido por essa imantação. (...) Provará assim que existe uma religião estática, natural ao homem, e que a natureza humana é invariável. Mas se ficar limitado a isso, terá desprezado alguma coisa e talvez essencial. Pelo menos terá, sem exatamente o querer, lançado uma ponte entre o estático e o dinâmico, e justificado o emprego da mesma palavra em casos tão diferentes. É verdade que ainda se trata de uma religião, mas de uma religião nova (DF, pp. 178-179).

A religião dinâmica chega para completar aquilo que faltava à religião estática, por essa razão elas se reúnem ao mesmo tempo em que, através do suplantar de elementos novos trazidos pela religião dinâmica, acabam por se opor⁷⁵ em união. Esse é o jogo em que a religiosidade humana atua, sempre impelida pelo impulso da vida, cuja ação podemos participar através da intuição.

Assim, podemos falar que a intuição está tão presente no homem como os outros elementos ancestrais aqui já trabalhados, e essa presentificação caminha com a nossa espécie também desde os tempos imemoriais.

O homem carece da sociedade para viver a sua experiência enquanto ser. Ele precisa da sociedade para sobreviver aos estratagemas colocados pelas condições naturais do cosmos e de todos os seus partícipes. Por outro lado, só existe sociedade se o indivíduo consegue a manutenção de seu viver de maneira ao menos básica; **“antes de filosofar é preciso viver”**. Aliado a isso, é preciso, enquanto energia lançada na matéria pelo elã vital, que o homem progrida, ou melhor, avance na sua capacidade de enxergar e participar da vida de modo plena, reconhecendo aos demais e a si como portadores de um espírito que se sobrepõe à simples materialidade do mundo. Precisamos ampliar a nossa consciência rumo ao espiritual, essa é uma urgência humana enquanto ser.

Bergson nos fala:

⁷⁵ “Se considerarmos as tentativas da segunda (a religião dinâmica) para se instalar na primeira (a religião estática) antes de a suplantar, estaremos ainda mais convencidos disso, e veremos por outro aspecto como essas duas religiões se opõem e como se reúnem” (DF, p. 179).

Indivíduo e sociedade condicionam-se, pois, circularmente. O círculo, pretendido pela natureza, foi rompido pelo homem no dia em que lhe foi possível recolocar-se no impulso criador, impelindo a natureza humana para a frente em vez de deixá-la girar no mesmo lugar (DF, p. 164).

Esse foi o elemento que provocou o salto da religiosidade; o momento em que o homem teve a sua expansão consciencial rumo a elementos que invariavelmente o levaram a perceber a intuição. Mesmo sem estar plenamente ciente dessa sua ampliação da consciência o homem experimentou uma fonte de conhecimento que extrapolou os seus mecanismos de inteligência e ele pôde “sentir” a duração.

A intuição não se apresentou ao homem, ela simplesmente estava com ele e ele a pôde perceber no momento em que sentiu a existência de uma transcendência; algo que para o homem era bem maior que a sua vivência material no mundo da vida.

Assim, o homem ao se deslocar desse “*giro no mesmo lugar*”, conseguiu modificar os parâmetros de pensamento e percepção, adentrando no movimento do elã vital. Devemos ter em mente que o elã vital é uma potência geradora que se mantém constantemente em movimento, saltando sempre em busca do novo, no sentido que permanece em um fluxo criador. Esse processo em que está o elã vital se identifica como uma emoção que está por detrás da origem de toda a criação, o que Bergson denomina de emoção criadora. Para ele, a emoção é o fundamento de toda criação. Ela permite transcender a inteligência em um movimento criativo.

Na religião dinâmica enxergamos a ação de alguns indivíduos que, por meio dessa emoção criadora, conseguiram transcender à moral fechada e se voltaram como agentes de transformação da humanidade, resultando em uma moral aberta.

Podemos dizer que essa moral aberta passa a ser baseada em uma inspiração de ordem individual e, assim, alavanca a criação de novos valores, ou seja, diferentemente da religião estática e de sua moral fechada, a religião dinâmica transmuta os antigos conceitos em novas noções a partir de determinados indivíduos que conseguiram suplantar os delimitados perímetros de uma sociedade fechada e de sua materialidade espacial. Como nos escreve Eccard, Mancino e Nóbrega:

A moral aqui enfatizada é aquela que tem seu gérmen na emoção criadora e não aquela que seja fruto de uma imposição social. Assim, a moral deve operar como um valor de invenção constante, imerso na mobilidade, lançando-se sempre adiante, em fuga das obrigações sociais impostas, ou em outras palavras, distanciada de uma noção estática da vida, sendo, pois, a moral aberta da qual nos fala Bergson (ECCARD, MANCINO, NOBREGA, 2019, p. 128).

A religião dinâmica contribui para o desenvolvimento da moral aberta e ultrapassa o que se entende comumente por religião. Ela se manifesta através da mística (do misticismo), cujos valores ultrapassam os conceitos trabalhados na religião estática. Dessa maneira, podemos dizer que a religião dinâmica é uma experiência que ultrapassa os limites da materialidade e da espacialidade impostos ao homem e a sua manifestação se dá através da experiência mística, onde a intuição é o caminho que se percorre para ingressar nos valores do *elã vital* e, assim, nos valores do espírito.

A religião estática não pode satisfazer plenamente as aspirações do espírito humano, que busca uma comunhão mais profunda com o divino. Por isso que a religião dinâmica é a forma superior e original de religião, que se baseia na intuição e na experiência mística. Nos fala Eccard, Mancino e Nóbrega que: “*O modelo dinâmico de religião que nos fala Bergson se situa no seio da sociedade aberta e é resultante do atravessamento do élan vital*” (ECCARD, MANCINO, NOBREGA, 2019, p. 130)

Logo, a religião dinâmica pode nos ser apresentada como um sinônimo da experiência mística em um sentido que se propõe a fazer uso da intuição em prol sempre de uma ação; com vistas a promover a expressão do *elã vital*. Ou seja, a esse termo, a metafísica bergsoniana pode trabalhar os componentes da religião dinâmica a partir de uma filosofia da ação, cujos elementos congreguem conhecimentos específicos da duração a partir da intuição. Ela é capaz de transcender às limitações da inteligência⁷⁶ e da própria moral e de experienciar um contato direto com o absoluto, que para Bergson é o puro amor.

Esse contato no puro amor nos regozija de tal forma que podemos adentrar no interior mesmo da criação que é pura intuição. Isso se dá porque “*Criar é gerar em si mesmo a emoção única, nascida da coincidência com a verdade ou com o princípio gerador do objeto*” (SAYEGH, 1998, p. 25).

Essa criação só é possível porque a alma se abriu a essa experiência e iniciou um processo que gera a si mesma. A Prof^a. Astrid Sayegh continua o trecho citado acima da seguinte maneira: “*A alma que se abre, que supera o lado prático da vida, que diferencia-se a cada momento, sente uma alegria interior indefinível. Gerar a si mesmo... eis o aspecto triunfal da alegria legítima*” (Ibidem).

⁷⁶ “Ao se deslocar da razão, a emoção criadora se efetiva intuitivamente” (ECCARD, MANCINO, NOBREGA, 2019, p. 128).

É neste sentido que podemos falar que esse modelo dinâmico de religião participa do interior da sociedade aberta e se dá em seu próprio cerne e cuja ação não precisa mais estar relacionada à proteção social, mas se realiza na promoção e na efetivação do amor.

Ainda, segundo Eccard, Mancino e Nóbrega:

“Temos a religiosidade proposta por Bergson oriunda de duas fontes que acabam cooperando entre si. Uma partindo dos atributos do intelecto que fornece à vida suas bases de manutenção e outra que permite o contato direto, sem intermédio com o absoluto que nos oferece alegria. (...) Descortinar o véu que impede o contato imediato com a totalidade faz da intuição o meio por excelência que Bergson recorre para vitalizar o amor divino na humanidade” (ECCARD, MANCINO, NOBREGA, 2019, p. 132).

O que nos falta então para adentrarmos nessa religião dinâmica? Segundo o Prof. Robson Medeiros Alves:

“Falta uma maior espiritualização da vida. Falta vermos a duração como evolução criativa. Falta a consciência de que o tempo é sagrado e eterno. Falta ver que a sacralidade da vida está na vivência mística da duração existencial, que pertence acima de tudo ao ser humano, à natureza, ao cosmo, ou seja, a tudo que existe” (MEDEIROS, 2003, p. 77).

Como seres em evolução, precisamos expandir a nossa consciência, principalmente porque a nossa própria existência não pode ser compreendida por intermédio de definições intelectuais ou por conceitos criados pela segmentação da inteligência e de sua análise. Necessitamos vivenciar a nossa existência de maneira plena em conjunto com o caminho da vida e isso pode ser alcançado quando nós voltamos o nosso olhar para a mística e vislumbramos o nosso lado espiritual.

3.3 Um olhar para a mística

Bergson toma a mística como a expressão máxima da religião dinâmica. Para ele é a partir do místico que estreitamos ou mesmo retornamos o nosso viver em direção a uma relação original para com o impulso vital; ela é um caminho para a duração através da intuição.

O místico utiliza da intuição como uma maneira de adentrar qualitativamente em contato com o transcendente sem intermediários, i.e., ele entra em contato com Deus sem intermediações por um sentimento maior no mesmo momento em que o elã vital chega em seu ápice. A religião dinâmica propiciou esse contato e é nesse terreno dinâmico que podemos observar a questão da imortalidade⁷⁷ da alma e como ela está presente no homem desde que ele teve consciência de si, enquanto ser pensante; desde o momento em que ele conseguiu pensar no seu próprio pensamento.

Foi a partir das questões acerca da imortalidade da alma que o ser humano voltou o seu olhar para a possibilidade de sua própria transcendência em relação ao mundo material. Isso projetou nele um sentido latente de mistério, onde esse pensamento, por si só, já poderia ser tratado como uma certa experiência mística, capacitando-o a caminhar rumo à direção deste elemento que lhe é exterior; “que ele não enxerga, mas sabe que lá está”, um sentimento que pode ser tanto apofático⁷⁸ quanto catafático⁷⁹, onde a ausência ou a presença⁸⁰ podem representar o transcendente⁸¹, cuja atemporalidade é figurada por uma ideia ontológica que é presentificada no inefável e só se apresenta como experiência do agir intuitivo.

Esse pode ser o momento em que o primeiro olhar místico surgiu no interior da vida humana, um olhar que compreendia a vastidão do cosmos e de elementos que lhe eram paradoxalmente anteriores e posteriores à matéria, à própria vida e a sua manutenção enquanto sobrevivência no mundo. Sim, nos primórdios da sociedade o

⁷⁷ “A crença numa vida *post mortem* parece demonstrada, desde os tempos mais recuados(...). A *fortiori*, a crença na imortalidade é confirmada pelas sepulturas; de outra forma, não se compreenderia o trabalho empregado para enterrar os corpos” (ELIADE, 2010, p.23).

⁷⁸ Método teológico que procura o conhecimento de Deus através da negação, afirmando aquilo que Deus não é. Possui relação com uma experiência inefável.

⁷⁹ Método teológico que procura definir Deus por via de afirmações positivas. Possui relação a uma experiência racional.

⁸⁰ “A necessidade paradoxal tanto da presença quanto da ausência é uma das mais importantes de todas as estratégias verbais por meio das quais a transformação mística tem sido simbolizada” (McGinn, 2010, p. 20).

⁸¹ “Segundo a tradição patrística, o conhecimento de Deus pode ser catafático (racional) ou apofático (inefável). Este último é superior ao primeiro porque o completa. No entanto, nenhum deles permite conhecer Deus na Sua essência. Através do conhecimento catafático, podemos conhecer Deus apenas como o criador e causa sustentadora do mundo, ao passo que, através do conhecimento apofático, obtemos uma espécie de experiência direta da Sua presença mística, que ultrapassa o simples conhecimento de Deus como causa investida de certos atributos similares aos do mundo. Este último conhecimento é denominado apofático porque a experiência da presença mística de Deus transcende a possibilidade de O definirmos em palavras” (MOTA, Gabriela. Pe. Dumitru Staniloae: conhecimento catafático e apofático de deus. Igreja Ortodoxa na Europa Ocidental - Vicariato de Portugal. 08/09/2020. Disponível em: <<https://www.ortodoxia.pt/pe-dumitru-staniloae-conhecimento-catafatico-e-apofatico-de-deus/>>. Acesso em: 30 ago. 2023).

homem já teve um contato com a intuição mística, talvez antes mesmo do desenvolvimento da religião dinâmica, quando ainda participante do fluxo do elã vital.

Quando voltamos o nosso olhar para a antiguidade clássica⁸², podemos observar que uma das funções dos ritos iniciáticos era a de fazer com que o homem comum tivesse acesso aos mistérios do mundo espiritual através de um gradativo conjunto de experiências que não estavam acessíveis através dos afazeres da rotina diária e, também, inacessíveis à linguagem ou ao ensinar⁸³.

A iniciação não se tratava de uma mera transmissão de conhecimento, mas teria a intenção de fazer com que o iniciado adentrasse, por intermédio de uma experiência interior, aos ritos e aos seus segredos, capacitando-o a vivenciar de modo pleno os grandes mistérios ocultos; fazendo-o partícipe de um agir integrado, profundo e, assim, adentrar misticamente a esse estado transcendente que somente a contemplação nessa ação poderia conduzi-lo. Segundo Marco Vannini em seu livro *“Introdução à Mística”*: *“A própria mística configura-se intimamente como resposta ao preceito do Apolo délfico: ‘Conhece-te a ti mesmo, e conhecerás a ti mesmo e a Deus’”* (VANNINI, 2005, p. 14).

A mística capacitou o homem a entrar em contato direto com o divino, sem intermediações da linguagem e, desse modo, experienciar um outro olhar, mais pleno e complexo com a realidade como um todo universal. Esse todo universal poderia ser alcançado através da união com o transcendente místico.

Todavia, não podemos exaltar completamente o misticismo da antiguidade como partícipe da mística, pelo menos não de forma plena. Bergson nos alerta que devemos observar com certa prudência, principalmente porque esse misticismo não estava ligado a uma ação, mas se voltava à contemplação.

Bergson nos exemplifica, ao falar sobre o misticismo grego, que não podemos deixar de visualizar a sua ligação com a religião oficial estatal; faziam parte da “mesma função fabuladora” e, assim, de sua religião estática. Assim ele nos escreve:

⁸² Ao citarmos a Antiguidade Clássica e suas religiões seguimos a ideia de Jean-Pierre Vernant quando escreve: “(...) as religiões antigas não são nem menos ricas espiritualmente nem menos complexas e organizadas intelectualmente do que as de hoje. Elas são outras” (VERNANT, 2006, p. 3).

⁸³ Mesmo nas participações em ofícios nas religiões oficiais, como a oblação de um animal, uma parcela da população executava estes ritos de maneira puramente automática, somente para o cumprimento de uma ‘práxis’ necessária à sociedade da época, com um caráter mais obrigatório do que inserido em seu significado primevo. Talvez mesmo a participação se daria por medo supersticioso em descumprir determinada convenção do que em adentrar à significação mística que tal rito teria.

Na primeira categoria entre os esboços do misticismo futuro colocaremos certos aspectos dos mistérios pagãos. Essa expressão não nos deve levar a enganos: os mistérios, **em maioria**⁸⁴, nada tinham de místico. Ligavam-se à religião estabelecida, que achava muito natural tê-los a seu lado. Celebravam os mesmos deuses, ou os deuses surgidos da mesma função fabuladora. Simplesmente reforçavam nos iniciados o espírito religioso ao revesti-lo dessa satisfação que os homens sempre sentiram em formar pequenas sociedades no seio da grande, e se considerarem privilegiados pelo fato de uma iniciação mantida secreta (DF, p. 179).

Devemos enfatizar que Bergson não apresenta os mistérios gregos sob um ponto de vista de ausência completa da mística. Na verdade, ele não quer dizer que os mistérios não participavam em absoluto de um misticismo, não é isso. Bergson ressalta que uma grande parcela das pessoas que participavam daqueles mistérios não conseguia adentrar aos elementos do misticismo, nem mesmo contemplativo. Em sua maioria, eles participavam de seus ritos em um caráter de mera convenção social ou mesmo pela simples busca a “status” que tal participação lhes rendia socialmente e isso dificultava a plena adesão à mística como expoente em sua religião. Esse motivo pode ter sido a causa de a religião grega antiga não ter tido um impulso que elevaria os mistérios a uma religião dinâmica. Mesmo assim, os participantes sentiam-se inebriados pela deidade e emanção de uma transcendência. Bergson a isso nos escreve:

Os membros dessas sociedades fechadas sentiam-se mais perto do deus que invocavam, já não fosse porque a representação das cenas mitológicas desempenhasse um papel maior no caso do que nas cerimônias públicas (DF, p. 179).

Em nenhum momento Bergson exclui o fator religioso das cerimônias, ele nos fala que: *“Em certo sentido, o deus estava presente; os iniciados participavam um pouco de sua divindade. Podiam, pois, esperar de uma outra vida mais e melhor que aquilo que a religião nacional fazia esperar”* (DF, p. 179).

A questão é que o intelectualismo arraigado não permitia que a centelha mística se fizesse florescer dinamicamente entre a religiosidade da época, como deveria ser. Os valores daquela sociedade, apesar de caminhar para uma abertura consciencial, ainda estavam presos a elementos fechados de sua sociedade e de sua moral, além de não conseguirem sair de seu campo contemplativo.

⁸⁴ O grifo é nosso.

Um pouco mais adiante no texto, nosso filósofo faz um enlace entre o deus Dioniso e uma pesquisa que foi seriamente criticada de William James pela comunidade científica da época. De um modo singular William James estava tentando tratar acerca dos estados alterados de consciência e não obteve uma boa recepção de seus pares. Bergson então compara a origem estrangeira de Dioniso, sendo integrado ao panteão grego e tornando-se o deus do vinho⁸⁵ e a questão da embriaguez nesses estados alterados de consciência⁸⁶, onde William James os analisou sob o ponto de vista de místico, especificamente no estudo do uso de inalação de protóxido de nitrogênio⁸⁷.

Bergson nos fala que esses estados alterados de consciência, que ele chama de estados da alma⁸⁸, estão latentes no ser humano, participam de sua constituição e podem sim levar a estados místicos, a isso ele diz: *“Mas a seu ver a intoxicação devia ser apenas o ensejo. O estado da alma lá estava, prefigurado sem dúvida com outros, e aguardava apenas um sinal para se desencadear”* (DF, p. 180). Adiante no texto ele faz outro comentário acerca desse tema:

Estados hipnóticos nada têm de místico por si mesmos, mas poderiam converter-se nisso, ou pelo menos anunciar e preparar o misticismo verdadeiro, pela sugestão que neles se insinuasse. Os estados hipnóticos tornar-se-iam facilmente místicos; sua forma estaria predisposta a encher-se dessa matéria se esboçassem já visões, êxtases, suspendendo a função crítica da inteligência (DF, p. 184).

E ainda uma vez mais, Bergson nos coloca a refletir sobre uma possível e tênue relação que possa aparecer, entre a mística e a loucura⁸⁹:

A verdade é que esses estados anormais, sua semelhança e às vezes sem dúvida também sua participação em estados mórbidos serão

⁸⁵ Dioniso tinha o poder de embriagar a alma com seu êxtase, assim como o vinho fazia com o corpo.

⁸⁶ Estados alterados de consciência são estados de consciência que diferem significativamente do estado normal de vigília, que é o estado em que estamos acordados e conscientes do nosso ambiente e de nós mesmos. Existem vários tipos de estados alterados de consciência, que podem ser causados por diversos fatores, como doenças, drogas, hipnose, meditação, sono, sonhos, entre outros.

⁸⁷ Também chamado de óxido nitroso ou protóxido de azoto, ficou amplamente conhecido como gás hilariante ou gás do riso. É um composto químico que age como analgésico e sedativo fraco em forma de gás respiratório, muito usado na medicina e na odontologia devido aos seus efeitos analgésicos e seu baixo custo. Aplicado em conjunto com oxigênio ele expande de forma expressiva o fluxo sanguíneo cerebral, podendo até induzir a estados de êxtase.

⁸⁸ Conferir toda a comparação que Bergson efetua ao longo da página 180 das DF.

⁸⁹ Cabe acrescentar ainda, sob a pena de ficar um pouco maçante, a colocação de Bergson: “Poder-se-á parodiar o misticismo, e haverá uma loucura mística: seguir-se-á disso que o misticismo seja loucura? Entretanto, é incontestável que êxtases, visões, arrebatamentos são estados anormais, e que é difícil distinguir entre o anormal e o mórbido. Essa aliás foi a opinião dos próprios grandes místicos” (DF, p. 189).

compreendidos sem dificuldade se pensarmos na agitação que é a passagem do estático ao dinâmico, do fechado ao aberto, da vida rotineira à vida mística. Quando são agitadas as profundezas obscuras da alma, o que sobe à superfície e chega à consciência nela assume a forma de uma imagem ou de um sentimento, se a intensidade for suficiente (DF, p. 189).

O que Bergson pretende nos dizer é que a mística para se apresentar enquanto agente de ação depende de um sentimento que corrobore com a mudança interna. Ela está à espera da transformação do espírito que se concentra para a mudança.

É interessante observar a presença mística como um agregado humano; talvez mesmo um elo, uma ligação, como que se fosse um transceptor sempre pronto a receber a transmissão daquilo que nos é transcendente.

A partir deste ponto notamos que Bergson enxerga um ponto chave para a história da humanidade que se deu através da história da filosofia. Quando ele volta o seu olhar para a expressão do misticismo grego antigo e de seus mistérios, ele visualiza aqui o elemento que possibilitou uma mudança paradigmática em toda a sociedade grega e do próprio pensamento antigo.

A mística foi a grande responsável pela mudança da percepção do mundo e de suas questões para o homem que desembocaria na própria evolução do pensamento grego e a partir dela este evoluiria para a filosofia. É necessário que consideremos a antiguidade grega com um olhar amplo o suficiente para podermos compreender que o papel da mística antiga e seu lampejo intuitivo tiveram para com o pensar do homem, foi uma mudança de patamar que conseguiu aproveitar a intuição religiosa em prol do conhecimento, mesmo que sob um viés muito delimitado. A mística fez com que o homem grego pudesse enxergar um pouco mais além do véu fechado que cobria a humanidade.

Segundo Bergson, essa evolução, ou melhor, a invenção da filosofia pelo gênio grego, se deu de modo puramente racional, isso é inegável, todavia, ela sofreu “(...) *uma impulsão ou um abalo que não foi de ordem filosófica (...)*” (DF, p. 181), o caminho que ela percorreu levou a filosofia grega a buscar ultrapassar os parâmetros da “pura razão”. Ele nos escreve:

Não é duvidoso, com efeito, que o entusiasmo dionisíaco se tenha prolongado no orfismo, e que o orfismo se tenha estendido, em pitagorismo: ora, é a este, e talvez mesmo àquele, que recua a inspiração primeira do platonismo. É conhecida a atmosfera de mistério, no sentido órfico da palavra, que banha os mitos platônicos,

e como a própria teoria das Ideias pendia por uma comunhão secreta no sentido da teoria pitagórica dos números (DF, p. 181).

A filosofia grega ao ingressar nesse caminho que procurava ultrapassar a pura razão conseguiu a sua evolução quando seus instrumentos de reflexão se voltaram para algo além da inteligência pura, quando seus pensadores começaram a buscar algo que transcendia ao espaço material. Ingressaram assim, mesmo sem plena ciência disso, nos primeiros caminhos da intuição e isso se deu pelo intermédio da mística. Bergson ainda coloca que: “*É claro que influência desse gênero não se faz sentir em Aristóteles e seus seguidores imediatos; mas a filosofia de Plotino, a que esse desenvolvimento chegou, é incontestavelmente **mística***”⁹⁰ (DF, p. 181).

Ou seja, a mística impulsionou a filosofia grega antiga e, dessa maneira, ela pôde seguir como uma criação do gênio grego⁹¹. Acreditamos que foi justamente através da mística que a filosofia grega pôde ser tão singular diante de várias outras formas do pensar humano e por isso se destacou como alicerce da cultura ocidental.

Alguns pesquisadores do século XIX e do século XX levantaram a tese de que foi a influência oriental que impulsionou a filosofia grega, mas essa tese se tornou inconsistente, como descreve Giovanni Reale em seu livro “*História da Filosofia Antiga*”:

Na verdade, não faltaram – seja da parte de alguns dos antigos, seja da parte de modernos historiadores da filosofia, especialmente na era romântica, e da parte de ilustres orientistas – tentativas de sustentarem a tese de uma derivação da filosofia grega do Oriente, com base em observações de gênero diverso e de variado alcance; mas nenhum deles teve sucesso, e a crítica mais rigorosa, já a partir da segunda metade do século XIX, levantou uma série de contra-argumentos que, hoje em dia, podem ser considerados objetivamente incontestáveis (REALE, 1993, p. 12).

A esse respeito Bergson também se expressa ao dizer:

Se sofreu influência do pensamento oriental, muito ativa no mundo alexandrino, tal se deu à revelia do próprio Plotino, que acreditou nada mais fazer senão condensar toda a filosofia grega, para a contrastar precisamente com as doutrinas estrangeiras. Assim, houve na origem

⁹⁰ O grifo é nosso.

⁹¹ “A “filosofia”, seja como indicação semântica (isto é, como termo lexical), seja como conteúdo conceitual, é uma criação peculiar dos gregos. De fato, se para todos os outros componentes da civilização grega encontra-se idêntico correlativo junto a outros povos do Oriente – os quais alcançaram, antes dos gregos, níveis de progresso muito elevados -, não se encontra, ao invés, idêntico correlativo da filosofia ou, pelo menos, algo assimilável ao que os gregos e, posteriormente, com os gregos, todos os ocidentais, chamaram de “filosofia”” (REALE, 1993, p. 11).

uma penetração do orfismo e, por fim, um desabrochar da **dialética em mística**⁹² (DF, p. 179).

Não estaria o impulso criador por detrás do germen místico na filosofia grega antiga? Quando a metafísica aparece com seus elementos e suas buscas embasadas nas essências do ser para além das categorias materiais, o homem já se presentifica sob os auspícios de uma nova realidade. Assim, acreditamos que Bergson interpreta o fator místico no surgimento da filosofia como uma ligação que possibilitou o pensamento humano a querer se lançar para além das questões físicas, rumo a elementos que impulsionavam a sua reflexão para além da matéria. Bergson nos fala que: *“Disso se poderia concluir que uma força extra-racional é que suscitou esse movimento racional e que o conduziu a seu termo, para além da razão”* (DF, p. 181).

Bergson nos fala ainda um pouco mais sobre esse fator místico quando escreve:

De fato, vemos uma primeira vaga, puramente dionisiaca, vir perder-se no orfismo, que era de uma intelectualidade superior; uma segunda, que se poderia chamar de órfica, culminou no pitagorismo, isto é, numa filosofia; por sua vez, o pitagorismo comunicou algo de seu espírito ao platonismo; e este, tendo-o recolhido, abriu-se mais tarde naturalmente no misticismo alexandrino. Mas seja como for que se represente a relação entre as duas correntes, uma intelectual e a outra extra-intelectual, só nos colocando no termo poderemos qualificar esta de supra-intelectual ou de mística, e tomar por **mística uma impulsão que partiu dos mistérios**⁹³ (DF, p. 179).

Diante desses aspectos é que Bergson pôde lançar um olhar para a mística de modo a reconhecer nesta experiência a expressão criativa de acesso à intuição⁹⁴. Isso se deu principalmente depois da leitura dos místicos cristãos. Assim, ele enxergou a possibilidade de que a mística poderia ser encarada como um método intuitivo para se alcançar a duração e que a filosofia não deveria, ou melhor, não poderia estar alheia a esse processo, tendo em vista que o seu próprio nascimento teria se iniciado de uma expansão de consciência a partir de uma experiência mística.

Segundo a professora Astrid Sayeg: *“A intuição, para Bergson, é uma participação na essência divina”* (SAYEG, 1998, p. 33). Passemos, pois, a olhar a

⁹² O grifo é nosso.

⁹³ O grifo é nosso.

⁹⁴ “(...) a intuição será esse método pelo qual se coincide com a duração pura” (ECCARD, MANCINO, NOBREGA, 2019, p. 129).

intuição e a mística enquanto elementos sinérgicos de agregação que nos capacitam a ter uma visão diferente do mundo da vida.

É assim que Bergson nos convida a volver a nossa face em direção a um olhar diferente sobre a mística, sem os frequentes preconceitos que a racionalidade envolveu a espiritualidade ao longo dos séculos, principalmente por uma ignorância quantitativa causada pela espacialização e segmentação da inteligência, vista erroneamente como única forma de conhecer.

Desta outra forma de ver e refletir, a mística pode ser pensada e estudada na academia como um método de intuição, um elemento metafísico, em um buscar espiritual por sob um caminho que consiga levar o homem a expandir a sua consciência da duração e alcançar outro patamar do viver que não despreze a espiritualidade do ser.

3.4 A mística como missão

Sócrates ensina porque o oráculo de Delfos falou. Ele recebeu uma missão. É pobre e deve continuar pobre. É preciso que se misture ao povo, que se faça povo, que sua fala vá ao encontro da fala popular. Ele nada escreverá, para que seu pensamento se comunique, vivo, a espíritos que o transmitirão a outros espíritos. Ele é insensível ao frio e à fome, de modo nenhum asceta, mas isento da necessidade e liberto de seu corpo. Um “demônio” o acompanha, que faz ouvir sua voz quando uma advertência se torna necessária. Ele crê tanto nesse “sinal demoníaco” que prefere morrer a não lhe obedecer: se recusa defender-se perante o tribunal popular, se vai ao encontro de sua condenação, é que o demônio nada disse para que ele se desviasse dela. Em suma, **sua missão é de ordem religiosa e mística**⁹⁵, no sentido em que tomamos hoje essas palavras; (...) (DF, p. 51).

A mística, enquanto uma experiência pessoal, possui uma vertente que extrapola o seu caráter singular. A união com o transcendente na experiência mística leva àquele que participa dessa experiência a vivenciar a liberdade de seu espírito em relação a um desprendimento dos elementos que se presentificam na sociedade, mesmo os mais arraigados como o hábito.

⁹⁵ O grifo é nosso.

O modo como o místico vê o mundo não pode ser mais o mesmo. A sua individualidade não está mais presa aos hábitos da obrigação, não que ele perca a sua natureza ou o seu ser, mas o modo como ele se vê difere da individualidade em uma sociedade fechada. Não há mais lugar para o místico em uma humanidade cujos valores não consigam extrapolar o seu campo de ação material, é por isso que o místico só é reconhecido em meio a uma sociedade aberta, cujo entorno se dê em uma religião dinâmica.

Bergson observa em Sócrates⁹⁶ esse olhar amplo da realidade que modificou os padrões da realidade antiga e ainda hoje não deixa de ser suporte para o pensamento filosófico da humanidade⁹⁷. A influência socrática pode ser vista como um ato místico no interior do movimento que a filosofia exerce na sociedade. Tudo isso porque Sócrates via a realidade para além de sua materialidade, para além de seus muros sociais encerrados em si. Sócrates vivia naquele mundo, mas a sua visão era de um cosmos ampliado, muito maior, alargado pela sua experiência mística e interior, cuja vida lhe impulsionava através da sua missão de ensinar, de elevar com aquele seu novo estilo de reflexão o homem a um outro patamar de ser no mundo da vida.

Trazendo Sócrates para a discussão no terreno da mística, Bergson também traz a Filosofia para esse campo, cujo partícipio também é o da intuição. Através dessas reflexões é possível termos uma Metafísica que converse interinamente com a Filosofia por sob o ponto de vista de uma duração, ou seja, a nova Metafísica proposta por Bergson não só é realizável como também revela que há espaço na Filosofia para o estudo da mística. A isso revela também que a Filosofia sempre esteve diante da intuição como método, só não conseguia alcançá-la devido a realidade analítica que a inteligência a empurra com sua espacialização do todo e racionalização segmentada da realidade.

⁹⁶ “Em suma, sua missão é de ordem religiosa e mística, no sentido em que tomamos hoje essas palavras; seu ensino, tão perfeitamente racional, depende de alguma coisa que parece ultrapassar a pura razão” (DF, p. 51).

⁹⁷ “Estóicos, epicuristas, cínicos, todos os moralistas da Grécia decorrem de Sócrates não somente, como sempre se disse, porque desenvolvem em diversas direções a doutrina do mestre, mas ainda e sobretudo porque lhe tomam por inspiração a atitude que ele criou e que era aliás tão pouco de acordo com o temperamento grego, a atitude do Sábio. Quando o filósofo, encerrando-se em sua sabedoria, se destaca do comum dos homens, seja para lhes ensinar, seja para lhes servir de modelo, seja simplesmente para vagarear em seu trabalho de aperfeiçoamento interior, é Sócrates vivo que está presente, Sócrates atuante pelo incomparável prestígio de sua pessoa” (Ibidem, p. 51).

Essa solidificação da filosofia foi se especializando no espaço ao longo dos tempos, não permitindo o avanço da intuição, bloqueando-a mesmo. Talvez lhe tenha faltado o ingresso em um sentimento mais profundo, cuja elevação do pensamento se faça para além da realidade material. E essa elevação, que deve ocorrer de forma plena, não consegue se projetar somente por lampejos momentâneos da realidade, é necessário a sua expressão vivaz diante do movimento da vida.

Para nós, a crítica que Henri Bergson faz à filosofia de seu tempo é justamente um apelo para a sua própria evolução: a filosofia deve retornar às suas origens e o melhor caminho para conseguirmos um novo paradigma filosófico para a humanidade passa pelo reconhecimento do caminho da mística, ou seja, devemos retomar o nosso olhar do mundo através da intuição, através da percepção qualitativa da vida, essa é a função que pretende Bergson com a sua proposta de uma nova Metafísica.

De certa forma, não estaria de modo implícito e ao mesmo tempo oculto a missão da mística de nos revelar a verdadeira necessidade humana?

Talvez sim, e ela condiz totalmente com o caminho da transcendência e do espiritual, cujo percurso se dá pelo retorno do homem ao impulso vital, como tão bem nos fala Bergson.

Assim, a saída do “*giro no mesmo lugar*” se dá através da reinserção da humanidade no movimento mesmo do elã vital, como Bergson nos escreve:

A nosso ver, o advento do misticismo é uma tomada de contato, e por conseguinte uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus mesmo. O grande místico seria uma individualidade que ultrapasse os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina. Essa é nossa definição (DF, p. 182).

A missão da mística é uma missão divina, que convoca os homens enquanto seres no mundo da vida, assim como a foi a missão de Sócrates, lançada como uma luz para a humanidade, como um exemplo individual que modificou a ação e o pensamento da humanidade através de seu legado de reflexão e de ação no mundo.

O caminho da mística é o caminho da vida, da ação que se prolonga na intuição em direção à duração e que equaliza o homem como um ser material e espiritual rumo ao transcendente que ousamos chamar de Deus.

3.5 O caminho para a mística

Não podemos nos cansar de refletir acerca do caminho da evolução humana. Ela é superior a um progresso, pois ela passa pela via da própria emanção da vida enquanto um fluxo e um reflexo constante do elã vital. Cada ser vivo que se presentificou no cosmos⁹⁸ evoluiu e evolui na direção que esse impulso de vida os coloca.

Segundo Bergson, por vias distintas, porém complementares, o instinto e a inteligência seguiram por outros caminhos para se ajustar à suas necessidades de sobrevivência. Esse mecanismo inato possibilitou a sua constituição, preservação e evolução. No caso humano, a inteligência se colocou de maneira que houvesse a passagem, a seu modo, do impulso criador no ceio de seu fabricar, capacitando o homem a viver e trabalhar o seu meio.

As primeiras comunidades humanas se constituíram enquanto sociedades fechadas em si para a sua própria preservação primária. A sua moral fechada e seus mecanismos imutáveis estavam em serviço de uma linha de defesa que foi necessária a seu tempo e a seu termo, que “*visava somente a se conservar*” (DF, p. 42).

E como que, desferido por um pulso dinâmico, o homem está mais uma vez em um momento ímpar de sua jornada evolutiva. O elã vital faz com que o motor da criação não fique parado. Uma pausa é possível⁹⁹, mas parado jamais ficará. É necessário que sigamos o gesto criador da evolução.

Uma vez mais podemos falar que Bergson não é contrário à inteligência, que despreza a razão intelectual, fez sim uma crítica ferrenha à uma intelectualidade e a inteligência em seu tempo, mas ao contrário do que alguns podem afirmar, ele enxerga e reconhece as grandes vantagens da inteligência para que a evolução e a preservação do homem pudessem ocorrer.

Sobre essa questão citamos a Profa. Catarina Rochamonte que nos deixa o seguinte ponto:

⁹⁸ A vida aqui é pensada tendo como referência tangível o nosso mundo, mas de forma alguma impede podermos pensar que existe vida para além de nosso planeta ou mesmo para além de nossas dimensões conhecidas.

⁹⁹ “Como todo ato constitutivo de uma espécie, esse foi uma pausa. Ao recomeçar a marcha para a frente, rompe-se a decisão de romper” (DF, p. 43).

Nota-se que longe de incorrer em um simples irracionalismo, Bergson reconhece desde o início as enormes vantagens da inteligência no processo evolutivo. Mas o processo evolutivo, a passagem do *elã vital*, continua para além da inteligência. Faz-se, pois, necessário, não apenas reconhecer o inestimável valor da inteligência, mas também buscar as formas de superá-la para que se compreenda o movimento que a gerou” (ROCHAMONTE, 2018).

É preciso suplantar a materialidade sob a égide de uma nova forma de percepção. Esta deve seguir por um caminho que leve a espiritualidade a um elemento vasto e mais elevado, vinculado ao real. Foi assim que Bergson, ao enxergar o caminho que *A Evolução Criadora* o havia levado a trilhar, pôde vislumbrar a chave de acesso para a intuição e o espírito humano. Isso se deu através da leitura e reflexão não só de elementos filosóficos, mas também através da leitura dos místicos, principalmente os cristãos, cuja expressão seria para Bergson a mais completa do misticismo, além de ser uma sequência dinâmica da religião judaica que se deu através dos profetas de Israel.

O caminho místico possibilitou a abertura de outras portas para o seu campo de reflexão e pôde colocar a intuição no centro do próprio conhecimento. Este se deu por meio do acesso ao eu profundo que a experiência religiosa pôde proporcionar.

Esse acesso pode ser ilustrado através das palavras da Profa. Catarina Rochamonte quando escreve: “*O acesso àquela forma mais alta de vida, da qual saíram o intelecto e a matéria, pressupõe um salto, um mergulho no próprio ser, no eu profundo, cujo conteúdo é estranho à lógica habitual, ao meio racional com o qual já estamos habituados*” (ROCHAMONTE, 2018).

A natureza humana, ao se constituir dentro de um regime fechado não estava errada, porém, esta mesma natureza não participa somente de um círculo fechado, ela sente a necessidade vital de ser expandida. Henri Bergson viu na mística a possibilidade elemental para que o homem possa almejar essa superação dos modelos fechados de sociedade e vida. Ele nos descreve essa visão quando fala a respeito da emoção que gera essa expansão:

Mas antes dessa metafísica, e muito mais perto do imediatamente sentido, estão as representações simples que brotam aqui da emoção à medida que se insiste nela. Falávamos dos fundadores e reformadores das religiões, dos místicos e santos. Ouçamos sua fala; ela apenas traduz em representações a emoção particular de uma alma que se abre, rompendo com a natureza que a confinava ao mesmo tempo em si e na comunidade (DF, p. 43).

Mas como se dá essa ruptura com a natureza de que fala Bergson? Como enxergar as nuances de um mundo da vida que seja transcendental e que se utiliza da intuição como método constitutivo? Bergson prossegue:

Dizem primeiro que o que sentem [os fundadores e reformadores, místicos e santos]¹⁰⁰ é um sentimento de libertação. Bem-estar, prazeres, riquezas, tudo o que motiva o comum dos homens os deixa indiferentes. Ao desembaraçar-se dessas coisas eles sentem um alívio, depois um contentamento. Não que a natureza estivesse errada ao nos ligar por vínculos sólidos à vida que quisera para nós. Trata-se, porém, de ir mais além, e as comodidades com as quais se sente satisfeito converter-se-iam em embaraços, se transformariam em bagagem incômoda, se fosse preciso levá-la em viagem (DF, p. 43).

A experiência mística não só modifica a visão daquele que adentrou a esta experiência, mas modifica também a sua própria ação no mundo da vida, daí a sua importância para a filosofia grega e um momento tão singular da história humana.

Quem comunga com os valores místicos ingressa em um outro patamar da vida, não conseguindo mais vivenciar como vivia antes a elementos do cotidiano que a ele eram simplesmente naturais. Justamente porque a natureza também é vista de outra forma, de um modo mais amplo, mais aberto, menos fechado, mais dinâmico e vivo.

Não é possível para àqueles que experienciaram a ação mística em si se entregarem a um modo de vida pautado por um agir cindido por uma sociedade fechada, ele almeja mais, ele precisa de mais, necessita de uma amplidão social que seja aberta à toda a humanidade por sob um sentimento que o eleva na duração.

Muitos místicos não conseguiram viver em suas sociedades originárias e partiram para o caminho eremítico, assim nasce o monacato. Interessante notar que esse aspecto está presente em todos os povos, o monasticismo existe tanto no cristianismo ocidental, quanto no oriental, tanto no hinduísmo quanto no budismo, tanto no taoísmo quanto no confucionismo e assim dentre as várias expressões místico-religiosas em que a humanidade habita.

A ruptura se dá a partir da experiência com o inefável, com o transcendente e, dessa maneira, a mística se abre como um reflexo da transcendência, onde o transcendental é um espelho da duração para com o espírito.

¹⁰⁰ Inserimos os elementos entre colchetes para facilitar a compreensão textual, esses elementos não fazem parte do texto original.

E como Bergson ressaltou, a natureza não nos colocou em posição errônea quando nos ligou aos vínculos sólidos da vida, foi necessário ao homem viver em um ambiente que lhe favorecesse. Assim sendo, em um determinado período histórico de sua evolução, o homem precisou viver plenamente na sua materialmente mundana; como Bergson vem sempre a nos lembrar “**é preciso viver**”. O homem precisava se sustentar mediante o que a vida, naquele momento, solicitava diante de suas condições no mundo¹⁰¹.

Bergson cita ainda que esse momento da evolução do homem no mundo da vida foi uma “pausa na marcha da evolução”, ele escreve: “*Como todo ato constitutivo de uma espécie, esse foi uma pausa* (DF, p. 43.)”.

O encontro com a mística foi um elemento que possibilitou uma outra visão do mundo em uma sociedade que se abriu e que possibilitou ao homem voltar para o caminho do impulso vital, possibilitou caminhar por entre um dinamismo que o transformou e o conduziu a sair daquele “*giro no mesmo lugar*”.

Enfim, a superação desse modelo que estamos habituados, que se utiliza do instrumental da inteligência, está não mais em especular sobre si, mas de ir mais a fundo; em suplantar a si mesmo em um caminho de ampliação da consciência espiritual. Está relacionada à vontade que se nutre do próprio espírito, em uma emoção que chama o homem a ser conduzido pelos ermos, as vezes insólitos, da duração.

Essa reflexão que fizemos até o momento expressa como é a vereda da mística, como a sua senda é articulada diante de todo o movimento que nos atravessa. Mas não pense o nobre leitor que essa estrada é fluída, ao contrário, o caminho da mística sempre foi um caminho repleto de percalços; pedras gigantescas cuja travessia, às vezes, demandou não só o suor árduo, mas o sangue daqueles que abraçaram essa jornada.

Em um mundo onde a inteligência e sua regência instrumental criam hábitos e ordenam os ditames sociais é muito difícil a expansão consciencial necessária a uma mudança de paradigma, não que seja impossível, mas é penoso. Mesmo quando falávamos que a criação da filosofia pelo gênio grego se deu motivada pelo misticismo,

¹⁰¹ “Numa palavra, para resumir tudo o que precede, diremos que a natureza, criando a espécie humana no transcurso da evolução, quis que ela fosse sociável, como assim quis as sociedades de formigas e de abelhas;(...)” (DF, p. 46).

ele não conseguiu se presentificar de modo pleno, vejamos como Sócrates foi tratado pela pólis e julgado.

Quando Bergson nos fala sobre Plotino e a sua misticidade, ele nos coloca o seguinte ponto:

(...) ele não ultrapassou este último estágio para atingir o ponto em que a vontade humana se confunde com a vontade divina (...). Ele acreditava no ápice: ir mais além significaria para ele descer. Foi o que quis dizer numa língua admirável, mas que não é a do misticismo pleno: “a ação”, diz ele, “é um enfraquecimento da contemplação”. Com isso ele permanece fiel ao intelectualismo grego(...). Numa palavra, o misticismo, no sentido absoluto em que convencionamos tomá-lo, não foi atingido pelo pensamento helênico (DF, pp. 182-183).

O fator de a inteligência conduzir os caminhos da percepção humana de maneira cega e absoluta, não conseguindo sair de sua zona perimetral, é um desafio para a humanidade. É necessário um esforço para conseguirmos apreender a intuição como método da metafísica. Mas se torna necessário expandir nossos patamares do conhecimento, assim é a exigência do caminho da vida do espírito.

E, para Bergson, é justamente o intelectualismo que impossibilitou ao misticismo se expandir de maneira plena no oriente, assim como se deu no ocidente da antiguidade. Ao comentar, como ele mesmo nos diz, sem aprofundamento o desenvolvimento da filosofia e da religião no oriente, Bergson nota que, fora a ioga¹⁰², “*O misticismo estava compreendido nele apenas em estado de esboço*” (DF, p. 185).

Vale enfatizar mais uma vez que Bergson não está negando que a mística estivesse presente na religião oriental, como na de nenhuma outra região¹⁰³. Ele está nos advertindo de que a mística, enquanto ação plena na religião daqueles povos, não chegou a se concretizar enquanto arcabouço de sua própria religião. Ele nos escreve:

Bramanismo, Budismo e mesmo Jainismo pregaram, pois, com uma força crescente a extinção do querer viver, e essa doutrina apresenta-se antes de tudo como um chamado à inteligência. As três doutrinas só diferem pelo grau mais ou menos elevado de intelectualidade (DF, p. 185).

É tanto isso que um pouco mais adiante ele nos fala:

¹⁰² Sobre a ioga, Bergson nos diz: “De fato, a ioga parece ter sido, segundo as épocas e lugares, um aspecto mais popular da contemplação mística ou um conjunto que o abrangesse” (DF, p. 185).

¹⁰³ A esse respeito, Bergson coloca no seu texto de “As Duas Fontes da Moral e da Religião” a nota 17, que diz: “Não ignoramos que tenha havido outros misticismos na Antiguidade, além do neoplatonismo e do Budismo. Mas, para o assunto que nos ocupa, basta-nos considerar aqueles que foram mais longe” (DF, p. 187 – nota de rodapé 17).

Mas, considerando mais de perto, percebemos que a convicção que elas visavam implantar longe estava de ser um estado puramente intelectual. (...) O Budismo, mais sábio sob um aspecto, é mais místico ainda sob outro. (...) Tudo o que o Budismo tem de exprimível em palavras pode sem dúvida ser tratado como uma filosofia; mas o essencial é a revelação definitiva, transcendente à razão como à fala. (...) não hesitaremos em ver no Budismo um misticismo (DF, pp. 185-186).

Ou seja, apesar de não ter conseguido sua completude mística¹⁰⁴ enquanto “ação, criação e amor”, o Budismo possui sim uma centelha de mística, assim como as outras religiões¹⁰⁵.

Bergson encerra a sua leitura do misticismo oriental argumentando: “Concluamos, pois, que nem na Grécia, nem na Índia antiga houve misticismo completo(...). O misticismo completo é, com efeito, os dos grandes místicos cristãos” (DF, p. 187).

É dessa maneira que o caminhar pela mística, segundo Bergson, encontrara o seu refúgio pleno através do cristianismo, cujo domínio da ação se deu de maneira exemplar e que construiu a diversos exemplos de indivíduos notáveis que:

(...) encurvando-se sobre si mesmos para se erguerem num esforço completamente novo, romperam uma barragem; um imenso fluxo de vida os reavivou; de sua vitalidade aumentada desprende-se uma energia, uma audácia, um poder de concepção e de realização extraordinários. Pensemos no que realizaram, no domínio da ação, um São Paulo, uma Santa Tereza, uma Santa Catarina de Siena, um São Francisco, uma Joana D’Arc e tantos outros. Quase todas essas atividades extraordinárias aplicaram-se à propagação do cristianismo (DF, p. 188).

A mística se dá no campo de uma ação onde o que se estende através de seu dinamismo ingressa completamente no movimento da vida, dessa forma, o caminho da mística é um caminho de transformação, não só de âmbito individual, mas também social que, através do exemplo, se manifesta enquanto um sentimento e se alarga conforme se vivencia.

Ainda segundo Bergson, o caminho da mística possui as suas próprias exigências quando se manifesta. Como ele mesmo nos descreve:

Ela se manifesta pelo gosto da ação, a faculdade de adaptar-se e de se readaptar às circunstâncias, a firmeza junto à maleabilidade, o

¹⁰⁴ Bergson escreve que: “(...) faltou-lhe calor. (...) ele não acreditou na eficácia da ação humana. Não teve confiança nela” (DF, p. 186).

¹⁰⁵ Sobre o hinduísmo, Bergson escreve: “E o pessimismo é que impediu a Índia de ir até o extremo de seu misticismo, dado que o misticismo completo é ação” (DF. P. 187).

discernimento profético do possível e do impossível, um espírito de simplicidade que triunfa sobre as complicações, enfim, um bom senso superior (DF, p. 188).

Àquele que segue pelo caminho da mística passa por uma “agitação” que extrapola o domínio dos elementos fechados, ele ou ela se abre para uma nova tomada de consciência que se expande em um sentimento de “concentração da alma”.

Dessa maneira, a “*alma cessa de girar sobre si mesma*” (DF, p. 190), ocorre então uma transformação, que se principiou em uma jornada interior e se expandiu até o transcendente e a ele se une. Bergson nos fala:

Vem então uma imensidade de gozo, êxtase em que ela se absorve ou arrebatamento que sofre: Deus lá está presente, e ela está nele. Não há mais mistério! Os problemas se desvanecem, as obscuridades se dissipam; é uma iluminação (DF, p. 190).

Esse transcendente de que falávamos, cujo caminho místico pode ser alcançado no cristianismo é para Bergson Deus. E na ação mística, nesse ingresso transcendental que o homem enxerga a manifestação de Deus é que podemos visualizar o verdadeiro misticismo, o misticismo completo.

Bergson nos fala que há uma inquietação que toma conta do místico conforme esse caminho da mística se expande até Deus. Ele fala que essa inquietação:

(...) mostra de fato que a alma do grande místico não se detém no êxtase como no final de uma viagem. (...) por mais estreita que seja a união com Deus, ela só será definitiva se for total. (...) Não mais separação radical entre o que ama e o que é amado: Deus está presente e o gozo é sem limites (DF, p. 190).

A inquietação é o turno da alma na sua metamorfose diante do caminho da mística que até então não se cansa em continuar trilhando, pois, a glória deste percurso é justamente o encontro face a face com a divindade, participando dela.

Mesmo sem conhecer o “trabalho profundo” que a mística faz agir no interior da alma, o místico continua o seu trilhar. “*Sente que perdeu muito; e não sabe ainda que é para tudo ganhar*” (DF, p. 191).

Em uma clara referência a São João da Cruz e seu poema místico “*A noite escura da alma*”, Bergson nos escreve: “*Tal é a “noite escura” de que falaram os grandes místicos, e que talvez seja o que há de mais significativo, ou pelo menos de mais instrutivo, no misticismo cristão*” (DF, p. 191). O místico segue por esse caminho

porque o seu sentimento é de necessidade; ele precisa se tornar esse “instrumento maravilhoso”.

Bergson nos fala que “*A alma mística quer ser esse instrumento. Ela elimina de sua substância tudo o que não é suficientemente puro, bastante resistente e maleável, para que Deus a utilize*” (DF, p. 191).

O final dessa jornada mística, desse caminho na mística, é a união com Deus, não mais como contemplação, não mais em êxtase, mas em plenitude. O místico ou a mística, ao se unirem a Deus, estarão permanentemente transformados, ou como escreveram os alquimistas medievais, teriam vivido plenamente o lema místico: “*Visita Interiora Terrae, Rectificando, Invenies Occultum Lapidem*”¹⁰⁶.

Bergson nos fala que a alma do místico, durante o seu caminho, sentia os sinais de seu chamado e já se preparava para participar dessa união, assim ele descreve:

Ela já sentia a presença de Deus, já acreditava percebê-lo em visões simbólicas e até mesmo se unira a ele em êxtase; mas nada de tudo isso era durável porque tudo isso nada mais era que contemplação: a ação conduzia a alma a si mesma e a desligava assim de Deus. Agora é Deus que age por ela, e nela: a união é total, e por conseguinte, definitiva. (...) Digamos que é de agora em diante, para a alma, uma superabundância de vida. – É um impulso imenso. É um empurrão irresistível que a arremessa às vastas iniciativas (DF, p. 190).

Enfim, o caminho da mística leva o místico a essa “superabundância de vitalidade”; ela exige um nível enorme de energia, resistência, persistência e perseverança, mas a recompensa é uma liberdade que coincide com a própria atividade divina, que participa da plenitude da duração e não se esgota por “*fluir de uma fonte que é a fonte mesma da vida*” (DF, p. 192).



¹⁰⁶ “Visite o interior da terra e purificando você encontrará a pedra escondida (ou pedra filosofal)”. Filosoficamente ela quer dizer: “visita o teu interior, purificando-te, encontrarás o teu eu oculto”, ou ainda, “encontrarás a essência da tua alma humana”. É o símbolo universal da constante busca do homem para melhorar a si mesmo e a sociedade em geral. O termo é atribuído a um monge beneditino e alquimista chamado Basilius Valentinus, cônego do priorado beneditino de São Pedro, que viveu em meados do século XV em Erfut, na Alemanha.

3.6 Mística e Amor

Nesse nosso caminhar através da evolução humana é necessário que percorramos o “sentimento” que nos eleva enquanto espécie a esse outro patamar que nos arriscamos a falar ser “*aparentada com o ato criador*” (DF, p. 44) e que os místicos, através de seu agir, vivenciam em suas vidas. Devemos, então, ingressar na reflexão sobre o **Amor**.

Todo esse caminho que a mística conduz leva necessariamente o místico ou a mística a trilhar através do enlace do Amor. Isso para realmente poder ser plenamente concretizado. Bergson escreve: “*Falo, evidentemente, de um amor que absorve e aquece a alma inteira*” (DF, p. 45).

Esse Amor, que a mística congrega, participa do inefável na medida em que não pode ser transcrito pela linguagem e pela inteligência, ele precisa ser vivenciado na duração e isso ocorre através da intuição, que exerce uma força através do impulso criador e em favor do movimento criativo da vida.

Mesmo o falar desse sentimento seria somente uma pequena parcela, um fragmento que a inteligência conseguiu presentificar. Bergson nos descreve:

Mas um amor mais morno, atenuado e intermitente, só pode ser a irradiação daquele, quando não for a imagem, mais pálida e mais fria ainda, que dele restou na inteligência e que se depositou na linguagem (DF, p. 45).

Sim, em um primeiro momento, para podermos apreender os caminhos da intuição, ainda em um espectro fechado, necessitamos de um esforço da inteligência para ingressar, através da linguagem, no caminho da mística. Precisamos da base da religião estática para podermos rumar para mais além, para a religião dinâmica; precisamos da contemplação para encontrar o amor pleno na ação. Segundo Bergson:

Era preciso anunciar a todos que o mundo percebido pelos olhos do corpo é sim real, mas que há outra coisa, e que não se trata simplesmente do possível ou provável, como seria a conclusão do raciocínio, mas certo como uma experiência: alguém viu, alguém tocou, alguém sabe. (...) E como, sobretudo, exprimir o inefável? (DF, p. 192).

Não existem palavras que possam traduzir a experiência do inefável. Somente o contato direto e sem intermediação é que abre essa possibilidade. A religião estática fornece os meios que nos são naturais para corrigir as questões sociais, como anteriormente abordamos, porém, também é o mecanismo que nos capacita a ir mais além, a pensar mais além e a ter elementos para que o homem a possa expandir a sua consciência.

As bases são lançadas por esse caminho fechado por uma necessidade estrutural de sobrevivência. Agora aptos a ir mais além, o impulso vital não poupará energia para revelar ao homem que a sua existência é uma sequência de vida e ela se realiza para além da matéria. Para alcançar esse destino, alguns homens e mulheres especiais, tiveram acesso a essa transcendência e são para nós exemplos da possibilidade de trilharmos por esse caminho, por essa experiência junto ao inefável e dela participar em comunhão. Isso se dá através do Amor.

O místico possui em si esse ardor imanente que o leva, que o conduz a querer expressar esse sentimento de Amor para os outros. Isso sem se preocupar com essa questão¹⁰⁷. *“Ele sentiu a verdade fluir em si da sua fonte como uma força atuante. Ele não se eximiria de irradiá-la tanto quanto o sol de jorrar sua luz. Só que não será por simples palavras que a difundirá”* (DF, p. 192).

Este sentimento que o místico ou a mística carregam consigo, essa chama viva de vida que participa do inefável e lhe é como um ardor de ação é o resultado de uma transmutação interna que a experiência mística o conduziu a realizar em si; o resultado é o Amor. Segundo Bergson: *“(...) o amor que o consome não mais é simplesmente amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens. Através de Deus, por Deus, ele ama toda a humanidade com um amor divino”* (DF, p. 192). O místico, a mística, ingressam em um movimento circular do Amor na e pela humanidade.

O místico ou a mística, são integrados a Deus através desse amor. Por isso eles conseguem suplantar o próprio conceito intelectual do amor, extrapolam ele de modo incomensurável. É a própria noção de amor que migra de um estado que era antes quantitativo para um que agora é qualitativo, aberto e que subjaz toda a humanidade em uma unidade congregacional.

¹⁰⁷ “O empreendimento era de fato desestimulante: como propagar pela fala a convicção que temos de uma experiência? E como, sobretudo, exprimir o inefável? Mas questões como essas nem mesmo se apresentam ao grande místico” (DF, p. 192).

Esse Amor do místico, como sentimento, é que nos inebria e que consegue fazer-nos “*imitar*”, ou melhor, seguir os passos dos grandes místicos, esses “*homens privilegiados*”, como exemplos para a humanidade. Ele é muito diferente do amor como sentimento “familiar e social”, segundo Bergson:

Ele não prolonga um instinto, e não advém de uma ideia. Nem é de natureza sensível, nem de natureza racional. É um e outro implicitamente, e é muito mais efetivamente. Pois tal amor está na própria raiz da sensibilidade e da razão, como do restante das coisas. Coincidindo com o amor de Deus por sua obra, amor que tudo fez, ele revelaria a quem soubesse interrogar o segredo da criação. Ele é de essência metafísica mais ainda que moral (DF, p. 193).

O Amor pleno é o caminho para alcançarmos o transcendente e esse sentimento é a chave que se faz imanente em toda intenção que serve para produzir um “*estado de alma*” diferente daquele que a inteligência nos conduz no dia a dia.

Bergson escreve que:

A religião exprime essa verdade [chegar ao Amor] a seu modo ao dizer que é em Deus que amamos os outros homens. E os grandes místicos declaram possuir o sentimento de uma corrente que iria de sua alma a Deus e desceria de Deus ao gênero humano (DF, p. 44).

Nesse impulso que o sentimento do Amor carrega, Bergson nos exemplifica que “*A moral do Evangelho é essencialmente a da alma aberta*” (DF, p. 49). Não é possível observarmos esse sentimento maior no Evangelho embebidos dentro de uma moral fechada, esse é o grande erro que os fanáticos cometem e não conseguem dele sair.

Aliás, o fanatismo é um dos berços de uma sociedade reacionária fechada, que não consegue enxergar para além de suas estruturas mínimas e de seus hábitos motores perimetrais, mesmo que para isso seus membros possam ser extintos pela natureza. Infelizmente ainda vemos muitos desses grupos presentes em nossos tempos; presos por sob um véu de ignorância extrema e fadados ao obscurantismo total.

As pequenas sociedades fechadas, movidas pelo fanatismo, não conseguem vislumbrar o verdadeiro significado do Amor, não conseguem acompanhar o movimento mesmo da vida, atuando contra o próprio elã vital e se autodestruindo mutuamente a cada empreitada reacionária de seus valores fechados.

Bergson nos dá como exemplo, diante de uma perspectiva do Amor e do Evangelho, que: *“Não é para os pobres, é para si que o rico deve renunciar à sua riqueza: bem-aventurado o pobre “de espírito”! O que é belo não é o estar privado nem mesmo o privar-se, mas o não sentir a privação”* (DF, p.49).

Ouvir o que o Amor quer nos dizer é ouvir a Deus e é um ato de movimento da vida onde este mover-se para a duração se dá através dos mecanismos da intuição. *“O ato pelo qual a alma se abre tem por efeito ampliar e elevar à pura espiritualidade uma moral aprisionada e materializada em fórmulas(...)”* (DF, p. 49).

O caminho do Amor é um caminho progressivo que possibilita adentrarmos em um novo momento da vida diante do cosmos que nos circunda. Ele nos capacita a ingressarmos no momento vívido da espiritualidade, cujos anseios não podemos mais esperar.

“ ‘Ouvistes o que vos foi dito... Eu porém vos digo...’ . De um lado o fechado, do outro o aberto. A moral comum não está abolida, mas apresenta-se com um momento no curso de um progresso” (DF, p. 49).

Dessa forma, podemos ver que é através da mística que o Amor nos faz participar de Deus como membros de uma família cósmica. Que conseguimos encontrar na própria humanidade os meios necessários para adentrarmos à completude da realidade e podermos participar do próprio impulso da vida através de um agir criativo dentro do movimento do *elã vital*.

3.7 A mística como ação e mudança

Vimos que é no amor que participamos de Deus e que os místicos experienciaram esse viver na plenitude através de uma transmutação de suas vidas. Além disso, nós podemos ingressar também nesse outro modo de ver e viver o mundo da vida através desses exemplos, ou seja, a humanidade pode e precisa seguir o caminho da intuição e explorar a vida mística, pois é, através do exemplo dos grandes místicos e místicas, estas pessoas de ação, que se dá o percurso completo rumo aos desígnios do impulso vital. Segundo Bergson: *“Os grandes místicos, que são os únicos de que nos ocupamos, em geral foram homens ou mulheres de ação, dotados de um bom senso superior(...)”* (DF, p. 202).

Essa questão ultrapassa as noções de religião, mesmo fazendo parte intrinsecamente de nossa religiosidade. A estrutura da religião dinâmica é um conjunto que se realiza através da liberdade e do agir místico no amor, sem ficar atrelada a dogmatismos gerados pelo intelecto e encerrados em si.

Precisamos ter sempre em nossa reflexão que este amor está para a humanidade enquanto a sua própria teleologia e a participação em Deus como a sua realização. A máxima do espírito humano seria o alcançar desse amor em Deus; ingressando no transcendental da vida, cujo movimento se dá em constante evolução criadora.

Vale a pena comentar que Deus para Bergson não precisa de uma explicação científica para existir. A nossa vivência humana concebe a sua existência enquanto uma realidade imanente; consegue sentir a sua presença que transcende e a isso chamamos fé. Deste modo, Bergson reconhece que “(...) *a fé faz parte de nossa própria natureza e é por isso que a existência de Deus praticamente não precisa ser demonstrada cientificamente*” (APM, p. 416).

Não nos esqueçamos de que esse caminho é pedregoso, árduo. Não é fácil se libertar das amarras de sociedades fechadas; não é fácil expandir a consciência dentro de uma visão de mundo que só atua através da inteligência, que segmenta em prol da análise espacial. Bergson nos lembra bem de que “(...) *o misticismo nada diz, absolutamente nada, a quem não sentiu um pouco dele*” (DF, p. 196).

É preciso sermos emancipados de uma certa mundanidade da qual participamos desde crianças. Aliás, é hora de sairmos de nossa infância enquanto espécie e encararmos a madurez da realidade viva do elã vital e construirmos uma “sociedade espiritual”;

(...) as sociedades desse gênero poderiam proliferar; cada uma delas, por membros seus que fossem excepcionalmente dotados, daria origem a uma ou várias outras; (...) assim continuaria o impulso até o dia em que uma transformação profunda das condições materiais impostas à humanidade pela natureza permitisse, do aspecto espiritual, uma transformação radical. Esse é o método que os grandes místicos **puseram em prática**¹⁰⁸ (DF, p. 195).

A prática constante de uma ação mística representa não só um caminho através da religiosidade. Através de uma religião dinâmica, representa muito mais, é a expressão da mudança do mundo da vida. Essa prática se dá motivada pelo

¹⁰⁸ O grifo é nosso.

impulso de amor e está aliada àquela mudança paradigmática de nossa consciência que já mencionamos. Bergson nos fala que os grandes místicos:

Por necessidade, e porque não podiam fazer mais é que eles despenderam sua energia superabundante na fundação de conventos ou ordens religiosas. Não tinham que olhar mais além no momento. O impulso de amor que os levava a elevar a humanidade até Deus e a culminar a criação divina não podia chegar a termo, a seu ver, senão com a ajuda de Deus, de quem eles eram instrumentos” (DF, p. 195).

Assim, dentro de seu escopo de possibilidades, os místicos conduziram o seu agir nos parâmetros que àquela sociedade em que eles estavam podiam abstrair de seus modos de vida. “*O papel dos místicos seria então trazer a religião, para aquecê-la, algo do ardor que os anima*” (DF, p. 196).

Os místicos participam de um esforço de acessibilidade, na medida em que se utilizam dos elementos da religião estática com a finalidade de elevarem os homens a um patamar de, primeiramente, compreensão intelectual de sua jornada para, posteriormente, conseguirem fazer com que as pessoas adentrem às arestas do conhecimento místico, lugar onde possam sentir a religião dinâmica e ingressar no amor de Deus, segundo Bergson:

Os ensinamentos da religião dirigem-se com efeito, como todo ensino, à inteligência, e o que é de ordem intelectual pode tornar-se acessível a todos. Quer se adira ou não à religião, chegar-se-á sempre a assimilá-la intelectualmente, pronto a imaginar como misteriosos os seus mistérios (DF, p. 196).

É no campo da inteligência que o homem conseguirá principiar a sua própria mudança paradigmática, ou seja, é necessário que as bases sejam sólidas o suficiente para que o homem não se perca no início de sua jornada religiosa. E para que isso se dê de modo que o homem possa aceitar o ingresso nessa senda é que o tratamento das questões espirituais precisa ter a sua compreensão mediada, num primeiro momento pelo intelecto, para posteriormente poder adentrar na plena aplicação da intuição como método.

Bergson nos fala que: “A humanidade não compreende bem a novidade a não ser em sequência ao antigo” (DF, p. 196). O novo é sempre um elemento que motiva a desconfiança no homem. A “boa nova” não foi aceita de imediato, principalmente pelos mais doutos e filósofos da época de Cristo, ela precisou ser enraizada no seio do povo, precisou fazer farte de sua cultura. Necessitou ser

inserida na comunidade e preparar o seu terreno para então poder se alargar; precisou ter elementos que lhe fossem inculturados.

Assim é que a religião estática preparou uma parcela da humanidade para ouvir os místicos; é necessário, pois, que o místico encontre diante de si uma sociedade que possa ter ouvidos para os escutar e, assim, poderem suplantar a religião estática através da religião dinâmica, em um processo sequencial de expansão da consciência que construa o seu agir em um ambiente aberto por sob o fechado, tomando em movimento o que estava em repouso.

Estando este terreno preparado para a ação mística e talhados os elementos invisíveis dentro desta religião primeira é que eles poderão mudar o mundo através de sua ação. Nos disse Bergson:

Sua teologia será em geral de acordo com a dos teólogos. Sua inteligência e sua imaginação utilizarão, para exprimir com palavras o que ele sente e em imagens materiais o que vê espiritualmente, o ensino dos teólogos. (...) a teologia justamente captou uma corrente que tem sua fonte na misticidade. Assim, seu misticismo beneficia-se da religião, até que a religião se enriqueça de seu misticismo (DF, p. 197).

E enriquecendo-a pelo misticismo, a religião muda, suplanta seus antigos valores fechados e se torna dinâmica e, dessa maneira, é que o objetivo da humanidade será atingido, o de uma “humanidade divina”.

Essa mudança atinge intrinsecamente o social que também não poderia deixar de transformar todos os seus hábitos e a sua moral. Os limites antes codificados pela sociedade fechada não podem encontrar mais espaço, precisam se expandir em uma sociedade que lhe seja aberta. Isso tudo se dá em prol de uma humanidade em união que participa do Amor, tanto material quanto espiritual.

Aqui, para Bergson, “misticismo e cristianismo condicionam-se ambos, pois, ao infinito” (DF, p. 197) e assim a ação mística transmuta o homem em seus detalhes mais sutis através da mudança na ação e no interior do movimento da vida rumo à Deus.

3.8 Mística e cristianismo

(...) se os grandes místicos são precisamente como os descrevemos, verifica-se serem imitadores e continuadores originais, porém incompletos, do que foi completamente o Cristo dos Evangelhos (DF, p. 198).

O Cristo dos Evangelhos, como cita Bergson, foi o expoente máximo da realização dinâmica de uma religião. Ele foi a prova de que é possível viver o amor de maneira plenificada e universal, sem distinção de grupos, sociedades ou raças, através de uma sociedade acolhedora e aberta. A maior mensagem por ele deixada foi a de que é possível o amor divino na humanidade. *“Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros”* (BÍBLIA de Jerusalém, Jo 13, 34).

Segundo Bergson: *“O próprio Cristo pode ser considerado como o continuador dos profetas de Israel. Não é dubitável que o cristianismo tenha sido uma transformação profunda do judaísmo”* (DF, p198).

Nesse sentido, podemos enxergar historicamente e na prática a realização da reflexão que Bergson nos expõe em seu texto das noções de religião estática e religião dinâmica, afinal, *“(...) o cristianismo substituiu uma religião que era ainda essencialmente nacional, capaz que ele era de tornar-se universal”* (DF, p. 198).

Recordemos o que já foi trabalhado acerca das religiões estática e dinâmica e conseguiremos enxergar que o percurso percorrido pelo cristianismo encaixa perfeitamente por sob o judaísmo e a sua consolidação como religião dinâmica se concretizou através da vida do Cristo.

A ação do cristianismo possibilitou, a partir do judaísmo, a renovação da religiosidade sob um novo paradigma, sob o patamar da elevação mística do homem no amor. Como Bergson nos descreve:

A um Deus que se superpunha a todos os demais sem dúvida por sua justiça ao mesmo tempo que por sua força, mas cuja força se exercia em favor de seu povo, e cuja justiça dizia respeito sobretudo a seus súditos, sucedeu um Deus de amor, e que amava a humanidade inteira (DF, p. 198).

As condições da religiosidade no cristianismo evocam elementos que foram se congregando ao longo da história de Israel, mas que não pararam nela. Como

uma religião dinâmica, o cristianismo primitivo não ficou fechado somente a esses elementos, mas estava aberto e receptivo a incorporar outros elementos de religiosidade sincrética. Assim, ele absorveu outros tantos elementos de outras religiosidades também, sem esquecer as suas bases estáticas do judaísmo. Estas foram primordiais para a sua constituição e alargamento.

Bergson complementa aos nos escrever:

E, no entanto, nenhuma corrente de pensamento ou de sentimento contribuiu tanto quanto o profetismo judeu para suscitar o misticismo que consideramos completo, o dos místicos cristãos (DF, p. 198).

Os profetas de Israel, marcadamente, conseguiram expressar na religiosidade judaica elementos que expressavam o berço da mística cristã. Seu contato com o transcendental se dava através da intuição e, em certo sentido, também da ação, afinal, eles possuíam um impulso que elevava o seu viver para além da contemplação.

Bergson, lembrando do que já tratou quando cita a questão das outras religiões, nos fala:

(...) outras correntes levaram certas almas a um misticismo contemplativo e mereceram por isso ser tomadas por místicas, foi à contemplação pura que elas chegaram. Para vencer o intervalo entre o pensamento e a ação era preciso um impulso, que faltou. Verificamos esse impulso nos profetas: eles tiveram a paixão da justiça, exigiram-na em nome do Deus de Israel; e o cristianismo, que assumiu a sequência do judaísmo, deveu em grande parte aos profetas judeus o terem um misticismo atuante, capaz de seguir à conquista do mundo (DF, p. 196).

Assim é que o cristianismo conseguiu se utilizar daquele impulso dos profetas de Israel para se constituir como a uma suplantação dinâmica daquela religião e, dessa maneira, propalar a fé no amor para toda a humanidade como uma função real e capaz de suscitar a presença dos homens na ação mística. Lembremos que estamos falando de um momento primitivo do cristianismo, onde a luz e o ardor missionários de Jesus Cristo ainda estava presente. Poderíamos dizer mesmo que o Espírito do Cristo participava daquela comunidade de modo vivo em seu Amor. O cristianismo ao congregar os profetas de Israel, estava apto a acolher o dinamismo de uma religiosidade mística para a humanidade.

3.9 Mística e Filosofia: uma metafísica, uma intuição, uma humanidade.

Ao lado das almas que iriam até o extremo da via mística, muitas há que efetuariam pelo menos parte do itinerário: quantos não deram pelo menos alguns passos, seja por um esforço de vontade, seja por uma disposição de sua natureza! (DF, pp. 202 - 203).

É fato que nem todas as pessoas conseguem adentrar às arestas da experiência mística, mas nem por isso ela perde a sua validade. Mesmo como um elemento filosófico ela pode se constituir como uma experiência de reflexão que agregue valor à ação humana.

Particularmente acreditamos que todos têm acesso à experiência mística, mesmo não tendo consciência dela, assim como participamos de várias experiências da intuição sem dela também nos darmos conta plenamente e ocorre que, algumas pessoas veem a intuição bergsoniana como algo tão abstrato que acreditam não poder ser acessível.

Ora, esse engano ocorre em função, como já nos alertara Bergson, da espacialização promovida pela inteligência, que segmenta a realidade e nos faz enxergar a vida como que por um caleidoscópio. Somente compreendendo que fomos acostumados a viver sob a égide da inteligência é que podemos ter a consciência necessária para ampliar a nossa visão e percorrer caminhos que sejam outros, alçados pela experiência intuitiva.

A duração do real está neste momento se movendo, cabe ingressarmos na intuição para que a nossa visão possa enxergar. *“A diferença entre o conhecimento superficial e a posse dum assunto ilumina o significado da intuição bergsoniana. (...) Só a intuição é capaz de atingir imediatamente, na sua totalidade concreta, o real”* (MARTINS, 1946, pp. 160 – 107).

Aliás, tenhamos em vista o que nos fala a Prof^a. Astrid Sayegh: *“o perfil adequado ao homem pós-moderno não é mais apenas o sujeito lógico, mas o sujeito intuitivo”* (SAYEGH, 1998, p. 16).

A lógica por si só, no interior da inteligência, não comporta para nós mais uma ação plenificada em suas estruturas analíticas. Sabemos que existem conhecimentos outros e que deles precisamos nos aproximar, nosso espírito assim nos evoca. O conhecimento pleno da realidade, assim nos incita.

É por isso que a filosofia não é deixada de lado, tendo como base um método que compreenda a realidade e, nesse caso, que corresponde às nossas expectativas e a intuição, a filosofia pode servir como um elemento de ação no mundo, como um elemento de criação. A Prof^a. Astrid Sayegh escreve que:

A realidade do espírito não consiste no repouso em um absoluto inerte, mas na criação livre sob forma de especulação, assim como a vida animal é criação livre sob forma de ação. Assim como existe um princípio vital, de cuja diferenciação surge a criação das espécies, há igualmente um princípio espiritual, que torna-se consciência-de-si em nós. E o esforço intuitivo consiste, justamente, no movimento dessa consciência-de-si, do espírito, que busca alcançar sintonia com uma realidade cada vez mais elevada, cuja visão imediata explicita-se em ideias e conceitos (SAYEGH, 1998, p. 16).

A filosofia¹⁰⁹, diante desse outro olhar, capacita o homem a direcionar a sua reflexão a um ponto que transcende a matéria e a metafísica precisa ser elaborada por sob esse piso real, precisa apreender essa outra realidade que é uma realidade do espírito.

Dessa forma é que a metafísica bergsoniana pretende fazer uma ponte para podermos aclarar a nossa visão rumo ao que antes nos era limitado pelo intelecto analítico. Isso deve ocorrer de maneira que permita ao filósofo ingressar na torrente da vida, interna e externa a si. *“Há uma realidade, ao menos, de que todos têm intuição: a própria realidade”* (MARTINS, 1946, P. 108).

Podemos exemplificar, grosso modo, a nossa relação intelectual e intuitiva através de um olhar sobre a água. Todos conhecemos a água, sentimos a água, precisamos da água e aprendemos na escola sobre esse elemento vital.

A água é fonte de vida e substancialidade material para nosso corpo, somos seres vivos que dependem desse líquido para viver. Temos sede e nos saciamos com um copo de água límpida sem termos que, para isso, ter estudado sobre esse líquido ou a sua ação bioquímica em nosso corpo, simplesmente a conhecemos.

Mesmo assim, nossa inteligência exige que conversamos sobre a água. Tentamos compreendê-la em seus pormenores dentro de nossa visão espacial, contudo não conseguimos completamente, por meio intelectual e científico,

¹⁰⁹ “O próprio ato de filosofar passa a ser algo como sintonizar-se, afinar-se com a realidade buscada, de forma direta, imediata, sem intermediários de qualquer ordem” (SAYEGH, 1998, p. 26).

abarcam a plenitude de seus estados¹¹⁰. Estes dois exemplos podem ser vistos sob os olhares da inteligência e da intuição.

Por sob um olhar da inteligência, ao estudarmos e analisarmos a água nós afirmamos que ela é constituída por dois átomos de hidrogênio e um átomo de oxigênio através de uma ligação covalente forte. Desse jeito a sua molécula nos é apresentada através da representação: H₂O. Vemos que a inteligência teve que analisar, separar em partes suas estruturas e funcionamentos, para que pudesse representar o seu objeto de estudo. Isso para nós pode até soar como uma certa artificialidade. Quem nunca teve acesso à água, acharia estranha essa nossa representação intelectual. Pouco adiantaria saber as propriedades do hidrogênio e do oxigênio. “*Que faz a análise? Dá a realidade, simples e individual em si, em “elementos” que não são ela mesma*” (MARTINS, 1946, p. 107). A inteligência reduz a água a meros elementos espacializados; fixados em uma virtualidade artificial para que a sua análise possa ocorrer.

Por sob um olhar da intuição nós simplesmente sentimos a água. Basta pegar uma xícara com água e tocarmos com a nossa mão. Ao fazer isso, apreendemos em nosso interior o sentimento de o que é a água em si; geramos um conhecimento experiencial imediato, que não passou pelas estruturas da inteligência; nós sabemos que a água está lá, que ela é refrescante em estado natural e que ela é agradável a nosso paladar, suprimindo a nossa sede.

¹¹⁰ Como curiosidade ilustrativa: vemos que a água é uma substância muito especial, pois pode existir em três estados físicos diferentes: sólido, líquido e gasoso. Além disso, a água apresenta algumas propriedades incomuns que podem ser explicadas pelas ligações de hidrogênio entre suas moléculas. As ligações de hidrogênio são interações eletrostáticas entre átomos de hidrogênio ligados a átomos mais eletronegativos, como o oxigênio. Essas ligações são responsáveis por fenômenos como a alta tensão superficial, o alto calor específico e a densidade anômala da água. Uma das propriedades mais misteriosas da água é o seu comportamento anômalo em relação à sua densidade. A densidade é a razão entre a massa e o volume de uma substância. Normalmente, quando uma substância passa do estado líquido para o sólido, ela se contrai e aumenta sua densidade. Porém, no caso da água, o oposto ocorre: quando a água congela, ela se expande e diminui sua densidade. Isso significa que o gelo é menos denso que a água líquida e, por isso, flutua sobre ela.

Alguns cientistas afirmam não saber como existe água em estado líquido em nosso planeta já que é a mistura de dois gases. Há ainda cientistas que dizem ter descoberto um quarto estado da água, onde ela seria capaz de estar em dois lugares ao mesmo tempo, sem respeitar as leis da física clássica. Para mais informações leia a matéria da Revista Super Interessante: “Cientistas descobrem misterioso quarto estado da água” em: <https://super.abril.com.br/ciencia/cientistas-descobrem-misterioso-quarto-estado-da-agua/> acessado na rede mundial de computadores (internet) no dia 15/10/2023 às 16h00.

Esse conhecimento simples é tão constitutivo para o homem que é universalmente conhecido, toda a espécie humana pode conhecê-lo, indistintamente, sem intermediações¹¹¹.

Já o conhecimento analítico estará disponível somente àqueles que estudaram seus aspectos inteligíveis; somente de posse de modelos representacionais é que conseguirão reconstruir o que os argumentos que o simbolizam tentam expressar. “*A análise chega sempre, portanto, a uma tradução, conclui Bergson*” (MARTINS, 1946, p. 107).

Ou seja, para um “matuto da roça” seria inútil esse modelo, ele não reconheceria as leis atômicas, seus símbolos e representações e não compreenderia a natureza de uma molécula de H₂O, mas teria pleno conhecimento do que é a água, de seus usos, tanto como subsistência quanto para recreação, dele e de seus animais. Talvez teria até mais conhecimento acumulado pela experiência do que um doutor em físico-química e todo esse conhecimento se deu por uma via intuitiva, experienciando o real, abstraído sem o intermédio da inteligência analítica. Ele simplesmente sentiu a água e a experienciou.

Para o nosso matuto, não é preciso ter acesso ao conteúdo intelectual de uma física de materiais ou conhecer todas as implicações matemáticas que os elementos carregam consigo, para ele a água existe e isso o basta¹¹².

Assim, a intuição nos capacita de diversos modos a poder conhecer a realidade sem a intermediação de segmentos, símbolos ou representações¹¹³.

A Prof^a. Astrid Sayegh descreve muito bem o que pensamos acerca desse exemplo quando escreve:

“Se, em nível de espaço, a consciência reflexa encontra uma ruptura entre a nossa existência e a nossa essência, ao abordarmos com o olhar do espírito veremos as articulações reais que identificam os seres entre si. Para tanto, não devemos buscar explicações nas coisas feitas, mas sim em seu estado *fluente*” (SAYEGH, 1998, p. 23).

¹¹¹ Talvez o conhecimento intuitivo da água nos seja o primeiro contato com um elemento da natureza. Se considerarmos que toda a nossa concepção teve por base esse elemento primordial à vida, estaríamos corporalmente tão vinculados a ela que toda a nossa apreensão material da vida possa ser que se baseie na água.

¹¹² Mais uma vez repetimos que a inteligência possui o seu valor e o seu campo, principalmente com fins de subsistência enquanto espécie humana; é importante conhecermos por meios do intelecto a água, Bergson não é um pensador anti-intelecto, mas ele nos alerta de que a inteligência não é a única fonte de conhecimento do homem. É possível ter conhecimento pela intuição e sem intermédios, em estado pleno.

¹¹³ “Só a intuição é capaz de atingir imediatamente, na sua totalidade concreta, o real” (MARTINS, 1946, p. 107).

É claro que não é fácil explicitar a intuição através do discurso, e talvez não seja mesmo possível, mas é preciso que tenhamos consciência dessa intuição para podermos vivenciá-la¹¹⁴. É por isso que Bergson procura expressá-la sempre através de exemplos que possam tentar desvelar o seu movimento; precisamos nos aprofundar na intuição para a compreendermos com o espírito, mesmo que, em um primeiro momento, usemos dos elementos da inteligência para iniciar um outro modo de enxergar a realidade e, assim, ingressar em um campo de ação ulterior à nossa consciência vigente. Essa é a pedra de toque para a nossa mudança e expansão da consciência.

Assim é que se constitui também o caminho que a mística atua. Dessa forma ela pode ser uma via de conhecimento através da intuição religiosa.

Bergson nos comenta que:

William James declarava não haver mais experimentado estados místicos; mas acrescentava que se ouvia falar disso por um homem que tivera a experiência, “alguma coisa ressoava nele”. (...) Alguns, sem dúvida, são totalmente refratários à experiência mística, incapazes de sentir o que quer que seja dela, de nada imaginar dela. Mas encontramos também pessoas para as quais a música não passa de um ruído (...) (DF, p. 203).

Não é porque não se tem o contato com algo que ele não existe. E mais, talvez aquela pessoa que diz não conseguir escutar mais que ruído ao invés de música não esteja sabendo lidar com o sentimento que a música carrega, não esteja conseguindo interpretar o que seja música, ou em nosso caso, a mística.

A pessoa pode ter tido uma experiência mística que talvez não fosse religiosa no que se tange ao que ela evoca ser uma religião, principalmente se estivermos falando em uma noção religiosa que seja estática. Ou ainda, devido a alguma questão psicológica interna da pessoa, algum estado que a limite a sentir ou algum transtorno de personalidade que bloqueie a sua receptividade. Ou seja, tenhamos ou não a percepção a realidade mística, assim como a música, existe.

É possível termos uma metafísica que esteja apta a trabalhar com os elementos da ação mística, que esteja apropriada a propagar as noções da intuição e do amor. Assim, é possível termos também uma filosofia da ação

¹¹⁴ “A intuição passa, assim, a ser uma forma de transcendência e criação, através de uma sintonia direta do ser com a realidade visada” (SAYEGH, 1998, p. 29).

mística; é possível refletirmos acerca das características dessa ação e a duração como elementos que congreguem o nosso eu profundo ao mesmo tempo em que falamos do *elã vital* e de sua criação. Afinal, a criação trabalha através da maior força do universo, o Amor.

Bergson efetua um longo percurso por toda a sua obra de modo a chegar a um ponto onde o conhecimento pode ser acessível a todos. E isso se deve à própria noção de evolução, cuja energia está presente em nós e nos imbui a encontrá-la.

Foi observando a natureza em sua faceta biológica que ele encontrou o caminho para o conhecimento do real. Ele mesmo nos fala que: “*Foi acompanhando de tão perto quanto possível os dados da biologia que chegáramos à concepção de um impulso vital e de uma evolução criadora*” (DF, p. 205).

Observamos que Bergson utiliza-se de um método progressivo que o fez avançar para uma nova metafísica e que ele acredita ser o caminho para o método da compreensão da realidade.

Por esse método se estabelecerá uma colaboração entre filósofos; a metafísica, como a ciência, progredirá mediante acumulação gradual de resultados adquiridos, em vez de ser um sistema completo, a tomar ou desprezar, sempre contestado, sempre a recomençar (DF, p. 205).

Bergson passou por um caminho de reflexão onde enfrentou uma série de questões que se principiaram fora do fato religioso e encarou uma infinidade de problemas filosóficos para então chegar à experiência mística. Ele nos escreve:

Ora, verifica-se precisamente que o aprofundamento de certa ordem de problemas, inteiramente diversos do problema religioso, levou-nos a conclusões que tornaram provável a existência de uma experiência singular, privilegiada, tal como a experiência mística (DF, p. 205).

A busca filosófica que se lança pelo caminho da mística pode surpreender-nos com os resultados, ou melhor dizendo, com as perguntas que nos surgem. Afinal, filosofar é questionar o mundo da vida em seus meandros mais sutis. Não foi assim que a filosofia surgiu? Não é a busca pelo amor à sabedoria o motor principal da filosofia? E diríamos mais, por detrás desse buscar não poderíamos ver em vislumbre o mistério do próprio impulso vital estimulando e magnetizando essa procura que subjaz o espírito? Segundo Bergson:

(...) bastaria tomar o misticismo no estado puro, escoimado das visões, das alegorias, das fórmulas teológicas pelas quais ele se exprime, para fazer dele um auxiliar poderoso na busca filosófica. (...) Devemos então examinar em que medida a experiência mística estende aquela que nos conduz à doutrina do impulso vital. Tudo o que ela oferecesse de informação à filosofia lhe seria devolvido por esta sob forma de confirmação (DF, pp. 206 - 207).

Diante da intuição como método de uma nova metafísica, Bergson nos estimula a procurar fazer as perguntas filosóficas adentrando na morada da mística, ou seja, devemos lançar as perguntas filosóficas ao próprio místico. O nosso filósofo nos escreve: *“É, pois, sobre a natureza de Deus, imediatamente apreendida no que ela tem de positivo, quero dizer, de perceptível aos olhos a alma, que o filósofo deverá interrogar o místico”* (DF, p. 208).

É claro que o filósofo precisa trabalhar no campo da inteligência para legar aos homens o caminho do movimento, ou seja, pode o filósofo atuar por entre as linhas do símbolo, da representação e da análise intelectual com vistas a fazer ingressar outros no caminho da mística, a compreender a intuição e dela se fazer revelar o método da intuição.

Assim como expusemos o exemplo da água e a sua percepção, podemos descrever como fazer para ingressarmos no movimento do sentimento. Bergson até usa um exemplo do músico que ao escrever uma sinfonia utiliza os elaborados meios de composição e recomposição no plano intelectual com vistas ao alinhamento da emoção, que é “mais que música” escrita e “mais que inteligência”.

Dessa forma, o filósofo deverá trilhar os mecanismos da intelectualidade como um “esforço” em prol de uma emoção. Como nos fala a Prof^a. Astrid Sayegh: *“Deve-se, portanto, buscar alcançar a verdade por uma concentração do próprio espírito, por uma emoção que prolonga-se em representações explicativas na inteligência”* (SAYEGH, 1998, p. 22).

E sobre isso Bergson nos descreve que:

Emoção desse gênero assemelha-se, sem dúvida, ainda que de muito longe, ao sublime amor que é para o místico a própria essência de Deus. Sempre o filósofo deverá pensar nela quando se acercar cada vez mais da intuição mística para exprimi-la em termos de inteligência (DF, p. 208).

É um sistema complexo e arriscado que não garante um bom caminho à percepção do movimento, mas é uma tentativa que o filósofo poderá trilhar para comunicar o caminho que o movimento participa na realidade da vida.

Bergson nos exorta que:

Consiste em escalar, do plano intelectual e social, até um ponto da alma de onde parte uma exigência de criação. O espírito onde essa exigência se instala pode tê-la sentido uma só vez, abalo ou impulso recebido do próprio fundo das coisas (DF, p. 209).

Não nos esqueçamos de que estamos falando de um uso da intelectualidade sempre em prol de uma elevação da humanidade a um pensamento que tem por finalidade a aquiescência da intuição como método. Sem essa ideia em mente, estaríamos “girando no mesmo lugar” e não queremos isso, queremos adentrar e que outros também ingressem no caminho da mística como acesso ao real.

É o uso moderado e controlado da inteligência em prol da construção de um caminho de reflexão que pode até chegar à contemplação, mas que necessariamente precisa ser expandido para além desta como ação.

Se conseguirmos efetivar tal mecanismo na intelectualidade para a suplantar, “(...) *se ele chega ao fim, terá enriquecido a humanidade com um pensamento capaz de assumir aspecto novo para cada geração nova (...)*” (DF, pp. 209 – 210).

Bergson também nos fala que o filósofo que se “transporta à experiência mística” perceberá que terá como conclusão de que “Deus precisa de nós, como precisamos de Deus”, e esta seria uma unanimidade por entre os místicos. E que essa necessidade está toda ela no Amor. “*Por que teria ele necessidade de nós, a não ser para nos amar?*” (DF, p. 210).

Bergson nos mostra ainda que o filósofo deverá pensar:

(...) na imagem que ele pode dar de uma criação da matéria pela forma, para perceber como energia criadora o amor em que o místico enxerga a própria essência de Deus. A Criação lhe aparecerá como um empreendimento de Deus para criar criadores, para associar a si seres dignos de seu amor (DF, p. 210).

Dentro dessas questões que a filosofia precisa operar e que Bergson trabalha, não podemos deixar de notar que as suas concepções a respeito do impulso vital, da religiosidade, da mística, de Deus e do amor, além da própria

noção de vida, não seriam prejudicadas em nada se o homem algum dia descobrisse que não está sozinho no universo. Sim, a existência de extraterrestres em outros orbes não afetaria as ideias de Bergson, aliás, até poderiam ser compartilhadas e refletidas em conjunto com a humanidade.

Quem sabe em alguma parte do universo, conhecido ou não, já exista alguma espécie que direcione suas ações conforme os ditames do espírito; que já opere segundo o conhecimento da intuição e viva o amor pleno em Deus?

Bergson não se abstém à temática e escreve:

Mas, como já o dissemos noutra oportunidade, é provável que a vida anime todos os planetas dependentes de todas as estrelas. Neles ela assume, sem dúvida, as mais variadas formas e as mais distanciadas da que imaginamos, em razão da diversidade das condições que lhe são dadas; ela, porém, por toda a parte tem a mesma essência, que é acumular paulatinamente energia potencial para a despender bruscamente em ações livres (DF, p. 210).

Um pouco mais à frente, Bergson pontua sobre o aparecimento do homem na terra:

(...) mostramos que esse aparecimento, se não foi predeterminado, também não foi um acaso. Embora tenha havido outras linhas de evolução ao lado daquela que conduz ao homem, pode dizer-se, atendo-nos muito de perto à experiência, que é o homem a razão de ser da vida em nosso planeta (DF, pp. 210 - 211).

Seguindo o raciocínio, Bergson nos apresenta a concepção a que pode chegar o filósofo se pesar a ideia extrema onde o misticismo sugere que o universo se constitui no Amor:

(...) apenas o aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar, com todas as consequências que esse sentimento criador acarreta, quero dizer, com o aparecimento de seres vivos nos quais esse sentimento se encontre de modo completo, e de uma infinidade de outros seres vivos sem os quais estes não poderiam ter aparecido, enfim de uma imensidade de materialidade sem a qual a vida não teria sido possível (DF, p. 211).

Neste ponto, o amor seria a grande finalidade do próprio universo, enquanto sua existência em si mesma. Esse é aquele momento da reflexão que podemos

vislumbrar como a visão de Bergson era vasta e profundamente intensa. Ele estava além de seu tempo¹¹⁵.

Com *As Duas Fontes da Moral e da Religião* Bergson superou a si em todas as outras obras, ele mesmo fala que “*Ultrapassamos desse modo, sem dúvida, as conclusões de A Evolução Criadora*” (DF, p. 211).

Realmente Bergson não só complementou *A Evolução Criadora*, mas a suplantou, assim como a religião dinâmica age a partir da religião estática, sem perder as bases, ultrapassou-a sob diversas modalidades.

Ele ainda nos fala que:

Mas não nos cansamos de repetir que a certeza filosófica comporta graus, que apela para a intuição ao mesmo tempo que para o raciocínio, e que se a intuição junta à ciência é suscetível de ser estendida, isso só se pode dar pela intuição mística. De fato, as conclusões que acabamos de apresentar completam naturalmente, embora não necessariamente, as de nossos trabalhos precedentes (DF, p. 211).

A mística estaria envolvida com a finalidade última do ser humano, pois é o amor a fonte da energia criadora e a mística é o nosso acesso ao amor. Nesse sentido, houve um chamado; o místico foi chamado pelo impulso vital, e assim pelo próprio Deus, a amar e a ser amado. Bergson fala que: “*Foram chamados à existência seres que estavam destinados a amar e ser amados. A energia criadora deve definir-se pelo amor*” (DF, p. 212).

Sem a mística, sem o místico, o homem poderia estar incompleto. Ele poderia não ter galgado os caminhos como espécie, pelo menos não em completude, sem o esforço místico que a humanidade percorreu:

(...) por um esforço individual que se acrescentou ao trabalho geral da vida, quebrar a resistência que o instrumento opunha, triunfar da materialidade, enfim, se não tivessem conseguido encontrar Deus. Esses homens são os místicos. Eles desvendaram outra via que outros homens poderão palmilhar. Por isso mesmo, indicaram ao filósofo o lugar de onde vinha e o lugar para onde ia a vida” (DF, p. 212).

¹¹⁵ Essa questão é tão verdadeira que antes mesmo do início da segunda grande guerra, tendo como base que *As Duas Fontes da Moral e da Religião* foi publicado em 1932, que somente através da pura análise de conjuntura da sociedade humana no mundo, Bergson previu a possibilidade de um artefato aterrador como a bomba atômica ser criada. Ele escreve: “No ritmo em que vai a ciência, dia virá em que um dos adversários, possuidor de um segredo que manterá oculto, terá o meio de suprimir o outro. Talvez não reste vestígio do vencido na face da Terra” (DF, p. 238). Bergson foi um “profeta” de seu tempo ao anunciar tanto os desafios do mundo da vida quanto as possibilidades de os suplantarem, cabe a nós como humanidade escolhermos o caminho a ser seguido.

Os místicos falam aos homens com o seu exemplo de vida. Baseados nesse princípio é que os filósofos precisam “reaprender” a linguagem intuitiva da vida para poderem trabalhar as novas concepções da metafísica proposta por Henri Bergson.

Tudo está interligado em um processo de autoconfirmação; uma unidade mútua em que a intuição mística é um prolongamento da intuição filosófica e participa da essência divina (SAYEGH, 1998, p. 33).

Acreditamos que o homem nasce com a intuição pura como elemento primeiro de abstração do mundo e só com o tempo, ao longo dos meses, é que vai aprendendo a inteligência, seja dos pais, seja do convívio social. O bebê se comunica, pede, sente e é extremamente passional em relação a tudo o que lhe é novo.

Atento aos pequenos movimentos, gestos e sons dos pais, ele vai aos poucos abstraído os modelos lógicos e expandindo a sua inteligência a partir de sua consciência do mundo que lhe circunda. Aos poucos ele terá assumido completamente a linguagem da inteligência como vigente e deixado de lado a intuição como mecanismo de percepção, mas ela lá está, esperando que ele possa expandir a sua consciência e tê-la consigo novamente para compreender as maravilhas da vida.

O filósofo¹¹⁶ deve ser capaz de captar esse processo, principalmente através do viés místico. O filósofo deve enxergar que o místico conseguiu justamente encontrar o caminho do Amor através da intuição.

O místico pôde ingressar na visão de Deus através da intuição sem abandonar a inteligência na regência do viver, mas a sua atenção e a sua ação não se baseia na inteligência, na verdade a suplantou em prol do amor. Essa é a chave para a compreensão da mística e da intuição como método para a humanidade. *“Incontestavelmente o misticismo é a base das grandes transformações morais”* (DF, p. 241).

¹¹⁶ A Prof^a. Astrid Sayegh diz que: “O verdadeiro filósofo não é aquele que compõe segundo a inteligência deixada a ela mesma, mas sim aquele que tira de si mesmo a emoção original, única, nascida da simpatia com a verdade, de uma intuição. Ora, a inteligência nada cria, ela apenas combina ideias preexistentes. O trabalho puramente intelectual é um trabalho frio, superficial, onde o espírito apenas aceita e rejeita, ou atêm-se a uma crítica. Já a intuição é criadora, ela inventa, e suas ideias são geradas por um esforço de concentração do espírito. Ela consiste na elevação e dilatação da consciência que se interessa por um objeto para vibrar em sintonia com ele” (SAYEGH, 1998, p. 34).

É desse modo que interpretamos Henri Bergson e acolhemos a sua mensagem a partir principalmente da reflexão de sua última grande obra, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, que não deixa de ser para nós uma luz na escuridão, um alento de esperança em tempos tão tumultuados em que vive a humanidade.



CONCLUSÃO

Henri Bergson nos fala desses indivíduos excepcionais da mística com o apreço de um aprendiz pelo seu mestre. Mesmo não tendo ingressado oficialmente na prática da religião que ele admirou, pôs-se diante de sua ação através do estudo e da reflexão contínua de seu misticismo. Bergson foi um praticante da verdade em seu tempo, conseguindo trazer para a filosofia elementos da vida do espírito sem perder o rigor filosófico.

Talvez, se observarmos com um pouco mais de acuidade, um pouco mais de perto, perceberemos mesmo é que Henri Bergson está entre àqueles grandes cristãos de seu tempo, mesmo não tendo se convertido. E quando falamos isso, não temos a intensão de trazê-lo a um terreno movediço, ao contrário, queremos mostrar como o seu pensamento culminou em lidar com elementos tão vivos e expressivos que influenciaram sim, claro que de diferentes modos, no meio filosófico e teológico de seu tempo. Ele vivenciou a religião dinâmica em seu interior de modo mais que profundo, de maneira que só uma pessoa ligada à filosofia pelo amor à sabedoria consegue experimentar.

Henri Bergson soube encontrar a Deus no Amor do Cristo e, inebriado pelo Espírito, não se conteve, não pôde deixar de comunicar ao mundo esta mensagem de vida e vida que transcende a matéria rumo a vida real que é a do espírito. Nesse sentido, e isso falamos de modo muito particular, pessoal e altamente interpretativo de nossa parte, Bergson tenha transcendido a ideia do filósofo meramente acadêmico que, ao adentrar às ideias e ao viver dos grandes místicos, talvez possa ele mesmo ter ficado embevecido pela mística diante do modelo vivaz que a intuição caminha diante de seus elementos transcendentais que ultrapassam a natureza física de uma vida que, sem este prisma luminoso da intuição mística, pode ser efêmera.

Pois bem, enquanto lemos e aprendemos com suas palavras, devemos volver o nosso olhar para esse filósofo tão grandioso do século passado com a mesma deferência com que ele se projetou nessa empreitada pela vida.

Como já pudemos comentar ao longo de nossa jornada, observamos em Bergson um caminho que sempre foi trilhado em um terreno pedregoso e difícil,

mas que ele não se absteve jamais de refletir e discutir sem entrar em nenhuma pequenez acadêmica.

Acreditamos que ele tenha partido deste mundo com um sentimento de grande pesar pelo caminho em que uma parcela da humanidade resolveu seguir naquele momento. O fascismo deve ter sido para ele um exemplo da barbárie de uma sociedade fechada que se impunha sob o julgo da intolerância, da morte por extermínio e do extremismo por sob o seu viés mais terrível. Aliás, ele pôde vivenciar como pequenos gestos fascistas podem corroer uma sociedade, como por exemplo o nazismo fez ao indicar que seus membros não comprassem nada de judeus, ali começa a deterioração social, através do racismo e do preconceito sem fundamento racional algum.

Mas, apesar desse momento que foi crítico para a humanidade, acreditamos também, que Bergson deve ter carregado plenamente em seu coração a esperança de um mundo melhor. Um mundo que conseguiria colocar fim às atrocidades de uma loucura que se opunha totalmente aos princípios sociais, materiais e espirituais que devem ser o patamar mais elevado que o homem deve trilhar. O nazismo foi uma expressão que até então não tivéramos precedentes na história da humanidade e que deve ser constantemente lembrado para que nunca mais se levante tamanha barbárie e destruição.

Bergson tinha esperança de que a humanidade pudesse encontrar uma outra forma de sociedade. Que a humanidade pudesse trilhar o caminho de uma estrutura humana mais aberta e universal. Ele vivenciou o fruto de seu estudo de perto¹¹⁷em sua sociedade.

Profeta da filosofia como era, acreditava em cada palavra que escrevera, justamente por vivenciar esse processo em sua vida. Este deve ter sido o seu maior trunfo: viver em ação o que propunha em teoria.

Ele foi um homem no seu tempo, mas não foi um homem só de seu tempo, porque dele se colocou à frente várias vezes, dialogando sim com seus pares, mas refletindo para além de suas ideias. Aliás, suas ideias refletiam concepções de futuro e estavam elevadas a uma estrutura muito avançada. Uma estrutura que conseguiu capturar os elementos do espírito como nenhum outro filósofo jamais o havia sequer tentado.

¹¹⁷ “Um dos resultados de nossa análise foi distinguir profundamente o fechado e o aberto no domínio social” (DF, p. 221).

Bergson foi um filósofo iluminado pela sua própria procura, pelo amor à sabedoria como vontade primeira; ele, com certeza, foi impelido pelo impulso vital; mesmo antes de seu contato com esta noção.

A intuição, depois de muito talhada e refletida, foi anunciada como um elemento chave para a apreensão do mundo real e de seu movimento. Foi difícil usar esse termo em meio a um kantismo que já o utilizava como instrumento de conhecimento do sensível. Mas Bergson enxergou além. Viu que a capacidade de vislumbrar um método na percepção do supra-intelectual o fazia acreditar na intuição como meio imediato ao conhecimento real e à sua própria duração.

A tudo isso e enxergando as maravilhas do movimento da vida, da duração, da intuição como método, da evolução criativa e do elã vital, como força motora do universo que impulsiona a matéria, conduziu Bergson seus estudos aos caminhos da mística e, como tal, ela lhe foi capaz de desvelar os véus de uma sabedoria oculta à lógica do hodierno. Este aspecto legou a Bergson os segredos da união do espírito humano com a maior força criadora do universo: Deus, expressão do puro Amor.

Foi através do vislumbre desse amor que Bergson enxergou o movimento da vida e entendeu intuitivamente que tudo está interligado em uma constante; em prol desse próprio movimento no Amor e para o Amor.

É por isso que precisamos, mais do que nunca, fazer as nossas escolhas enquanto espécie, não só para nos preservarmos no mundo da vida, mas para alcançarmos a eternidade do espírito no Amor de Deus.

Ou voltamos o nosso olhar para o transcendente e para os caminhos que o impulso vital nos apresenta ou estaremos fadados à extinção, além de levarmos esse planeta repleto de vida conosco.

Bergson não foi um pensador francês, mas um filósofo da humanidade! Foi um verdadeiro profeta da contemporaneidade, que buscou no espírito a elevação do homem e no encontro do amor a união com Deus; enfim, buscou a verdadeira face do ser humano integral, observando tanto o seu lado material, quanto o seu lado espiritual em completude ao movimento incomensurável do universo.



Mensagem do Livro: “Sementes da Felicidade”

“A felicidade nasce na luta.
Ânsia natural do ser, a felicidade
surge do seu esforço e sacrifício,
do equilíbrio do sentimento e do
vigor da inteligência.
Não pense que a felicidade é
uma quimera, uma névoa, uma ilusão.
Ela existe, mas não pode
ser alcançada de uma vez, como
num passe de mágica. É preciso ir
galgando degraus e melhorando-se
aos poucos, pelo trabalho e
pelo amor para atingi-la.
A felicidade total é o encontro com Deus”.
(LOPES, 1997, p. 13).



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Henri Bergson utilizadas no texto:

- BERGSON, Henri. **A Evolução Criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 398 p.
- _____. **As Duas Fontes da Moral e da Religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. 262p. Tradução de Nathanael C. Caixeiro.
- _____. **Aulas de Psicologia e de Metafísica**. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. 511 p. Tradução de Rosemary Costhek Abílio.
- _____. **Conferências: A Consciência e a Vida**, In: “Os Pensadores: Bergson e Bachelard”. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Vol. XXXVIII.
- _____. **Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência**. 1.ed. São Paulo: Edipro, 2020. Tradução de Maria Adriana Camargo Cappello.
- _____. **O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **OEUVRES**. Édition du Centenaire. 6ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

Referências utilizadas no texto:

- ALVES, Robson Medeiros. **A intuição e a mística do agir religioso**. São Paulo: Edições Loyola, 2003. 150 p.
- BÍBLIA. Português. **BÍBLIA de Jerusalém**. Nova edição rev. E ampl. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOCHENSKI, Joseph. **A Filosofia Contemporânea Ocidental**. São Paulo: Herder, 1968.
- BONADIO, Gilberto Bettini. MORAL: vida e emoção. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Marília, v. 5, n. 10, p. 84-100, 19 dez. 2013. Faculdade de Filosofia e Ciências. <http://dx.doi.org/10.36311/1984-8900.2013.v5n10.4534>.
- BRASIL, Embaixada da França no. **A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**. 2017. Disponível em: <https://br.ambafrance.org/A-Declaracao-dos-Direitos-do-Homem-e-do-Cidadao>. Acesso em: 17 fev. 2023.

- CHEVALIER, Jacques. **Entretiens avec Bergson**. Paris: Plon, 1959. 315 p.
- DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012. 157p. Tradução de Luiz B. L. Orlandi.
- ECCARD, Ana Flávia Costa; MANCINO, Paulo Rogério; NOBREGA, Rafaela Francisco da. Considerações acerca da religião em Bergson. **Ensaio Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 19, p. 122-133, jul. 2019. Semestral. ISSN: 2177-4994.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**: volume 1: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2010. 440 p.
- FERREIRA, Rildo da Luz. Bergson entre a ciência e a metafísica: o momento 1900 em Filosofia. **Revista de Pesquisa em Filosofia FUNDAMENTO**, Ouro Preto, n.14, jan-jun-2017. Semestral. ISSN: 2177-6563.
- HALSALL, Paul. **Modern History Sourcebook: index librorum prohibitorum, 1557-1966 [index of prohibited books]**. 2023. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/indexlibrorum.asp>. Acesso em: 20 out. 2023.
- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.
- JUNG, Carl Gustav. **Espiritualidade e Transcendência**. Petrópolis: Editora Vozes, 2021. 6ª Reimpressão. Seleção e edição de Brigitte Dorst. Tradução de Nélio Schneider.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- LOPES, Lourival. **Sementes de Felicidade**. Brasília: Editora Otimismo, 1997. 247 p. Loyola, 1994.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis. **A Mística e os Místicos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2022. 630 p.
- MARITAIN, Raïssa. **As grandes amigadas**. Rio de Janeiro: Editora AGIR, 1970.
- MARTINS, Diamantino. **Bergson: a intuição como método na metafísica**. Porto: Editora Livraria Tavares Martins, 1946. 325 p.
- MCGINN, Bernard. **As fundações da mística: das origens ao século V: tomo I a presença de deus: uma história da mística cristã ocidental**. São Paulo: Paulus, 2012. 544 p. Tradução de Luís Malta Louceiro.

- MEDEIROS, Alexsandro Melo. **Sabedoria Política: moral fechada e moral aberta**. 2016. Disponível em: <<https://www.sabedoriapolitica.com.br/products/henri-bergson-moral-fechada-e-moral-aberta/>>. Acesso em: 20 ago. 2022.
- MOTA, Gabriela. **Pe. Dumitru Staniloae: conhecimento catafático e apofático de deus**. Igreja Ortodoxa na Europa Ocidental - Vicariato de Portugal. 08/09/2020. Disponível em: <<https://www.ortodoxia.pt/pe-dumitru-staniloae-conhecimento-catafatico-e-apofatico-de-deus/>>. Acesso em: 30 ago. 2023.
- NARBONA, Rafael. **Henri Bergson: uma mística para nosso tempo. uma mística para nosso tempo**. 2020. Artigo original publicado na revista “El Cultural” de Madri e traduzido por CEPAT - UNISINOS. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/601992-henri-bergson-uma-mistica-para-nosso-tempo#>>. Acesso em: 12 abr. 2022.
- PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (org.). **DEUS na filosofia do século XX**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2012. 663 p.
- PINTO, D. C. M. Bergson e os dualismos. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp**, [S. l.], v. 27, n. 1, p. 79–91, 2004. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/869>. Acesso em: 11 dez. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732004000100007>
- PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Teologia Mística**. Mediaevalia: Textos e Estudos. Fundação Engenheiro António de Almeida: Porto, v. 10, p. 1-129, 1996. Semestral. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Disponível em: <<https://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/view/892/833>>. Acesso em: 09 nov. 2022.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**: volume 1. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 1993. 419 p.
- RELIGIÃO**. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2023. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Religião>>. Acesso em: 12 mai. 2023.
- ROCHAMONTE, Catarina. **Henri Bergson: entre intuição filosófica e experiência mística. entre intuição filosófica e experiência mística**. 2018. Blog Estado da Arte. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/cultura/estado-da-arte/henri-bergson-entre-intuicao-filosofica-e-experiencia-mistica/>. Acesso em: 01 fev. 2020.
- ROSSETTI, Regina. **Movimento e Totalidade em Bergson**, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

- SAYEGH, Astrid. **Bergson: o método intuitivo: uma abordagem positiva do espírito**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1998. 182 p. (Teses).
- SAYEGH, Astrid. **Bergson: a consciência criadora metafísica da ciência**. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. <https://doi.org/10.11606/T.8.2009.tde-31082009-170200>
- SAYEGH, Astrid. **BERGSON E O ESPIRITISMO**: a evolução do princípio espiritual. A Evolução do Princípio Espiritual. 2015. Instituto Espírita de Educação Filosófica – IEEF. Disponível em: <https://www.ieef.org.br/bergson-e-o-espiritismo-a-evolucao-do-principio-espiritual/#>. Acesso em: 30 set. 2020.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. **Intuição e Discurso Filosófico**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- SILVA, Josadaque Martins. HENRI BERGSON: a obrigação pura e a moral fechada. **Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, [S.L.], v. 30, n. 4, p. 850, 6 abr. 2021. Pontifícia Universidade Católica de Goiás -PUC Goiás. <https://doi.org/10.18224/frag.v30i4.8268>
- VAN ACKER, Leonardo. **A Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Editora Convívio, 1981. 193 p.
- VANNINI, Marco. **Introdução à Mística**. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 102 p.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2006. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo.
- WORMS, Frederic. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, p. 289.
- _____. **Le Vocabulaire de Bergson**. Paris: Ellipses, 2000.
- ZENI, Tiago. **MÍSTICA E AÇÃO EM BERGSON**: a experiência mística como fonte de ação transformadora da humanidade. 2014. 126 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Filosofia, FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2014.
- ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. O FILÓSOFO E O MÍSTICO: da sociedade fechada à ruptura moral. **Atualidade Teológica**, [S.L.], v. 2013, n. 1, p. 157-170, 21 mar. 2014. Anual. Faculdades Católicas. <http://dx.doi.org/10.17771/pucrio.ateo.22669>.

Referências consultadas:

Obras de Henri Bergson:

BERGSON, Henri-Louis. **OEUVRES**. Édition du Centenaire. 6^a ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001

_____. **A Evolução Criadora**. Rio de Janeiro: Editora Opera Mundi, 1971.

_____. **Duração e Simultaneidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução de Cláudia Berliner.

_____. **Essai sur les donnés immédiates de la conscience**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

_____. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Paulo Neves.

_____. **Cursos sobre a Filosofia Grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **L'énergie spirituelle**. 8 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

_____. **L'évolution créatrice**. 11 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

_____. **Les Deux Sources de la Morale et de la Religion**. 20 ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1937.

_____. **O que Aristóteles pensou sobre o lugar**. Campinas: Editora UNICAMP, 2013. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado.

Obras de outros autores:

AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. **A Hierarquia Celeste**. São Paulo: Ecclesiae, 2019. 86 p.

BERNARD, Charles André. **Teologia Mística**. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2010. 300 p.

BINGEMER, Maria C.; PINHEIRO, Marcus R. (orgs). **Narrativas Místicas: Antologia de textos místicos da história do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2016. 442 p.

BINGEMER, Maria C.; PINHEIRO, Marcus R.; CAPPELLI, Marcio. (orgs). **Mística e Ascese: da tradição platônica à contemporaneidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

- BRITO, Raimundo de F. **O mundo interior: ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito.** Uberlândia: EDUFU, 2013. 460 p.
<https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-331-8>
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.
- FRANCA, Leonel. **Noções de História da Filosofia.** 24ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1990. Tradução do Prof. Cabral de Moncada.
- HEIMSOETH, Heinz. **A filosofia no século XX.** 4ª ed. Lisboa: Arménio Amado, Editor, Sucessor, 1964
- LECERF, Eric; BORBA, Siomara; KOHAN, Walter (org.). **Imagens da imanência: escritos em memória de h. bergson.** Belo Horizonte: Autêntica, 2007. 232 p.
- MARITAIN, Jacques. **A Intuição Criadora: a poesia, o homem e as coisas.** Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 1999.
- _____. **La philosophie Bergsonienne.** 2 ed. Paris: Librairie Marcel Rivière, 1930.
- JOHANSON, Izilda. **Bergson: pensamento e invenção.** São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2014.
- JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade.** 11ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB.
- LAPOUJADE, David. **Potências do Tempo.** 2ª ed. São Paulo: n-1 Edições, 2017. 128 p.
- PENIDO, Maurílio T-L. **Deus no Bergsonismo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. 192 p.
- PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene Torres (org.). **Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração.** São Paulo: Alameda, 2009. 275 p.
- RASCHIETTI, Matteo. **Mestre Eckhart: um mestre que falava do ponto de vista da eternidade.** São Paulo: Paulus, 2013. 110 p.



APÊNDICE

Com a finalidade de refletir sobre a recepção e a percepção da obra “*As Duas Fontes da Moral e da Religião*”, de Henri Bergson, no cenário europeu, transcrevemos na íntegra o prólogo do livro do Professor Jesuíta Pe. Diamantino Martins, S.J., intitulado “BERGSON: A Intuição como Método na Metafísica”¹¹⁸, de 1946¹¹⁹.

Prólogo do Livro “***BERGSON: A Intuição como Método da Metafísica***” de Diamantino Martins, S.J., do Instituto de Filosofia de Braga.

Este livro teve a sorte das Meditações Cartesianas de Husserl. Diversas circunstâncias fizeram com que primeiro aparecesse fora de Portugal, no idioma de Cervantes, do que na língua em que foi escrito. O testamento filosófico do Professor de Friburgo viu também a luz do dia em francês, estando ainda inédito o texto alemão. É o único nexos das duas obras.

O Mundo Novo de Wilkie precisa sobretudo do suplemento de alma, de que fala Bergson. Há muito que o filósofo francês mostrou o perigo do desenvolvimento anormal da maquinaria, se o espírito não vier animar esse complemento do organismo humano.

Se é verdade que o corpo do homem cresceu, a sua alma - a alma individual e a alma social - não adquiriu ainda o suplemento de força necessária para governar este corpo súbita e prodigiosamente aumentado. É necessário restabelecer o equilíbrio. Tarefa grande e bela; da maneira como ela se realizar depende, sem

¹¹⁸ Este livro foi primeiramente publicado em espanhol em 1943 com o título “BERGSON, La intuición como método em la Metafísica”, traduzido do português por José Hermida López, membro do Consejo Superior de Investigaciones Científicas do Instituto de Filosofia “Luis Vives”, série B, número III, em Madrid.

¹¹⁹ Num primeiro momento, podemos imaginar que esse livro veio tardiamente à reflexão bergsoniana, tendo em vista que Henri Bergson havia morrido há 5 anos e a sua obra já completara 14 anos. Mas não devemos nos esquecer de que tanto o momento pré segunda grande guerra quanto o pós-guerra foi extremamente complexo e modificou não só as estruturas sociais quanto lançou ao ocaso muitas pesquisas e reflexões na academia. O que ocorreu na Europa da década de 1930 até a metade da década de 1940 estagnou a humanidade frente ao horror do fascismo e o terror da guerra. Por isso, consideramos que o livro do Professor Diamantino Martins faz parte de um arcabouço do estudo bergsoniano que reflete bem a importância de Bergson para a Filosofia Contemporânea.

dúvida, termina Bergson na academia das Ciências morais e políticas, o futuro da humanidade.

A tragicidade de Bergson é de uma natureza especial. Pode aplicar-se-lhe o que diz N. Berdiaeff: “A ausência de trágico é o que faz o trágico do filósofo sem fé”. Bergson não morreu cristão. Como ainda há pouco lembrava uma agência telegráfica, “embora aceitasse o cristianismo, não se sujeitou a uma conversão formal, por não querer alhear-se, nem aparentemente sequer, dos seus irmãos judeus, no momento em que principiou uma tremenda perseguição contra eles”.

O drama silencioso desse judeu errante em busca da verdade não teve feliz desfecho de Newman. A 3 de janeiro de 1941, às 9 da manhã, morria o filósofo, sem ter aderido formalmente ao cristianismo, embora se propalasse a notícia de sua conversão. Fixa-se também erradamente, as mais das vezes, a data do seu falecimento a 4 ou 5 de janeiro, e não a 3, em que ocorreu de facto, certamente por ter querido ser sepultado sem honras fúnebres solenes nem discursos; por isso não houve pressa em comunicar a morte ao Collège de France.

O drama bergsoniano é o drama de uma inteligência que fez calar o coração, para ter um pensamento mais lúcido. Daí o ar frio que perpassa pelas suas obras, não obstante a beleza literária de suas descrições e as imagens cintilantes do seu estilo de artista. É uma atmosfera rarefeita de Montanha que custa a respirar, embora mais diáfana por isso. A descida bergsoniana às profundidades psicológicas não se opera através de convulsões violentas, mas de sondagens friamente analisadas, fenomenologicamente.

Estudado ao de leve um filósofo pode ser classificado; no mais íntimo dele, não. Eis porque razão uma doutrina que traz algo de novo deve ser encarada como um todo à parte, quando se pretende destacar a sua contribuição pessoal para o saber. Os grandes homens e as grandes ideias têm valor em si, prescindindo do conjunto donde sobressaem, pelas lições, ao menos, que nos dão, se não pelas verdades que nos trazem.

Bergson sentiu muitas vezes a verdade, sem lograr pensá-la e exprimi-la perfeitamente. Mas há também o saber informulado, ao qual se aplica o que diz Santo Agostinho do tempo “Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio”. É esse, em grande parte, o drama bergsoniano.

Havia incompatibilidade entre a metafísica de Bergson e o ponto de vista religioso ou moral, ou esse desenvolvimento estava, ao contrário, pedido por algumas partes, ao menos, da sua obra anterior?

E. Le Roy defendia a possibilidade dum desenvolvimento nesse sentido, e com tais expressões que Bergson as adoptaria como suas.

René Guilloin era de opinião que o sistema bergsoniano teria que modificar-se, sem de nada lhe valerem, para os novos problemas a resolver, os princípios até então admitidos.

Albert Farges dizia ser impossível ir a Deus por um tal sistema. Apesar das melhores intenções, Bergson estava prisioneiro da própria filosofia. Seria necessário refazê-la desde os fundamentos; não bastava retocar-lhe os cimos.

Havia descontinuidade e contradição lógica na doutrina de Bergson, escrevia, equivalentemente, Francesco Olgiati: pelos seus mesmos princípios devia chegar à existência dum Ser que não muda.

O bergsonismo teria que renovar-se de alto a baixo, confirmava Jacques Maritain.

Les deux sources, a última das grandes obras de Bergson, foi recebida com a mesma diversidade de opiniões.

Estava no prolongamento lógico das ideias anteriormente expressas, segundo J. Dopp.

Apesar de contactos novos tão comovedores, tornava dolorosamente sensível, dizia Ch. Lemaître S. J., uma oposição aguda entre a filosofia bergsoniana e a filosofia católica, por mais acolhedoras que se supusessem e se desejassem uma e outra.

Se coroava a obra do filósofo, era num plano distinto, notava André Metz. A obra de Bergson era um fogo de artifício na “noite metafísica”, fogo que mais que tudo deslumbra, mas de que nos podemos servir, mais para adivinhar do que para ver fragmentos da realidade em volta. Veria assim o leitor, “por detrás dos clarões movediços das suas frases demasiado sedutoras, elementos esparsos das verdades eternas”.

Jacques Chevalier é de opinião que o último livro de Bergson “dá o seu verdadeiro sentido a uma obra; alarga, dilata e eleva a nossa experiência, que parecia acorrentar-nos ao mundo da matéria e do mecanismo”.

Bergson faz em *Les deus sources*, como nas obras anteriores, “obra original de filósofo”, diz B. Romeyer, “e de filósofo fiel às doutrinas saídas do seu novo método”, alcançando o capítulo III o “cimo desta obra e de toda a filosofia bergsoniana”.

R. Jolivet vê antes um conflito entre a *Evolução Criadora* e a última obra do Autor, e fala da oração “tão cruelmente ausente das Duas Origens”. Bergson seria vítima do Bergsonismo, dos mecanismos e dos hábitos de pensar da *Evolução Criadora*: “A inspiração bergsoniana, no que tem de voluntária e de reflexa, vai num sentido diferente do da doutrina concreta, e é isso o que dá às Duas Origens o seu movimento patético. É o conflito agudo entre o coração cristão de Bergson e o seu pensamento mal sintonizado com as exigências do cristianismo”.

M. T.-L. Penido julga-se constrangido a concluir que o “Deus” bergsoniano, longe de coincidir com o Deus da filosofia cristã, aparece como a sua simples transposição para o plano imaginativo e sentimental, apesar de ardente religiosidade que transparece nas duas Origens e das homenagens comovedoras prestadas ao cristianismo.

G. Rabeau julga aberto um caminho novo que deve ser prolongado na prova da existência de Deus “pela experiência total dos santos, compreendendo nela o que eles verificarem empiricamente da religião positiva, compreendendo as visões, revelações e milagres pelo que Deus nos diz, numa linguagem sensível, que existe”.

Fr. Jourdain Messaut, O.P., defende, finalmente, que “as páginas de Bergson sobre o misticismo cristão (...) dão um som inesperado e surpreendente, como as delícias frases atonais ou as modulações, ao mesmo tempo muito simples e imprevistas, que caracterizam as obras mais belas de Schubert” – porque ninguém as podia prever.

Não é fácil buscar a verdade na multidão desorientadora de tantas opiniões desconstruídas, que se podiam multiplicar indefinidamente.

Impõe-se a necessidade duma análise atenta e compreensiva da obra do filósofo, sem outro interesse além da verdade, - “por nada”, “para saber” – como o biólogo recolhido no seu laboratório, manejando micrótomos, corantes e microscópios, observando preparações, ou o físico no ambiente escuro dum gabinete, entre oscilar de ponteiros de voltímetros e amperímetros, medindo a rapidez de descarga de um electroscópio de Wulf, a curvatura de raios electrónicos num campo electromagnético, etc. Sempre “por nada”, “para saber”, por simples amor à ciência. Só que é a ciência pura, a ciência que quer saber por saber, que nos deu, ao lado das teorias do átomo e das emissões luminosas de Rutherford e de Niels Bohr, das teorias dos Quanta de Planck e das mecânicas ondulatória e quântica de L. de Broglie, E. Schrödinger e de W. Heisenberg, é essa mesma ciência que nos deu a válvula electrónica, a T.S.F., a desintegração artificial do átomo, enquanto nos não der, em breve, a exploração utilitária da energia atômica. No campo do pensamento passa o mesmo. É necessário sacrificar, nas grandes como nas pequenas coisas, os fins próximos e imediatos aos fins mais altos e distantes.

Este ensaio pretende estar neste mundo imediatamente inútil do saber; não pretende ter outra razão de ser, além dele mesmo. Mas a verdade é como a luz: ilumina ao iluminar-se; os seus reflexos estendem-se necessariamente sobre a realidade em volta, embora essa iluminação secundária se não busque por si. Bergson, filósofo do espírito, não pode deixar de orientar para as alturas. Filósofo atento aos grandes movimentos do progresso, não pode deixar de apontar para o Mundo Novo que a técnica tornou mais diferenciado organicamente, que uma nova alma, individual e social, tem de animar.

A descida ao terreno do homem faz achar o que em vão se buscava na superfície, o individual e o social, os grandes impulsos e as grandes aspirações, o que somos e o que podemos ser. Em vez de se tornarem máquinas de pensar, os grandes investigadores da vida interior encontram os outros em si, e revelam-nos a eles próprios, no que têm de mais profundo. O individual de cada homem é apenas um polimento ou deformação do homem eterno e desconhecido que cada um leva em si.

Quer isto dizer que o filósofo é o tipo ideal da humanidade? Não. Mas só é autenticamente filósofo quem pensa em profundidade e em extensão; e só pensa em profundidade e em extensão quem vive segundo todas as dimensões da humanidade,

sem mutilações ou inversões de valores; numa palavra, quem é plenamente. É aí que está o valor autêntico.

Porto, Portugal, 1946.

