

RILDO DA LUZ FERREIRA

**O PROFUNDO E SUA EXPRESSÃO:  
FILOSOFIA E MÍSTICA NO PENSAMENTO DE HENRI BERGSON**

DOUTORADO EM FILOSOFIA  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba  
2017

RILDO DA LUZ FERREIRA

**O PROFUNDO E SUA EXPRESSÃO:  
FILOSOFIA E MÍSTICA NO PENSAMENTO DE HENRI BERGSON**

DOUTORADO EM FILOSOFIA  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como exigência parcial para obtenção do título de doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Doutor Eladio Constantino Pablo Craia.

Curitiba  
2017

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central

F383p  
2017  
Ferreira, Rildo da Luz  
O profundo e sua expressão : filosofia e mística no pensamento de Henri Bergson / Rildo da Luz Ferreira ; orientador: Eladio Constantino Pablo Craia. – 2017.  
232 f. ; 30 cm

Tese (Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017  
Bibliografia: f. 225-232

1. Filosofia. 2. Mística. 3. Religião. 4. Condições morais. 5. Bergson, Henri - 1859-1941. I. Craia, Eládio C. P. (Eladio Constantino Pablo). II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação. em Filosofia. III. Título

CDD 20. ed. – 100



**PUCPR**  
GRUPO MARISTA

Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Escola de Educação e Humanidades  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 11  
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

**Rildo da Luz Ferreira**

Aos treze dias do mês de novembro de dois mil e dezessete, às nove horas na sala **3 de Pós** no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Rildo da Luz Ferreira** intitulada: O PROFUNDO E SUA EXPRESSÃO: FILOSOFIA E MÍSTICA NO PENSAMENTO DE HENRI BERGSON. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Dr. Ericson Falabretti, Dr. Cesar Candioto, Dr.<sup>a</sup> Débora Cristina Morato Pinto e Dr.<sup>a</sup> Maria Adriana Camargo Cappello. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Eladio Constantino Pablo Craia, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à argüição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca CONFERIU ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 13 h 06 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia – PUCPR			10
Prof. Dr. Cesar Candioto – PUCPR			10,0
Prof. Dr. Ericson Falabretti – PUCPR			10,0
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Débora Cristina Morato Pinto – UFSCar			10,0
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Maria Adriana Camargo Cappello – UFPR			10,0
<b>MÉDIA FINAL</b>	10	<b>CONCEITO</b>	A

CIENTE -

**Prof. Dr. Ericson Falabretti**

Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Esta pesquisa recebeu financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e do Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior (PDSE).

## RESUMO

*As duas fontes da moral e da religião* é certamente a obra de Bergson menos estudada, na medida em que ele parece romper com a perspectiva epistemológica adotada anteriormente. Alguns viram nela uma tendência irracionalista em razão do interesse atribuído ao misticismo. Mas, na verdade, vinha de longe a questão do misticismo. Há muito que Bergson se perguntava se a intuição da duração não se prolongaria na intuição mística. A verdadeira metafísica, o agir tornado consciente, não nos poderia levar a coincidir com o élan vital, com o princípio mesmo da criação? Nessa direção trabalhava Bergson: estabelecer experimentalmente a continuidade da intuição da duração e da intuição de certas almas privilegiadas, provar a unidade de todo o conhecimento metafísico da realidade, dos seres ao Ser. No cume do pensamento bergsoniano está o Deus dos cristãos, um Deus que é amor e que manda amar os homens, um Deus que se une, transfigurando as almas privilegiadas de todos os tempos, almas que assim inflamadas caminham à frente da humanidade, abrindo caminhos novos. O filósofo que sabe interpretar o fato místico concluirá que a criação é um empreendimento de Deus para criar criadores. Se a humanidade é o mais belo resultado da energia criadora da vida, segundo a análise da *Evolução criadora*, a intuição mística nos faz compreender que é o amor que está no coração desta energia. A experiência humana do divino é o guia que o filósofo deve seguir, separando a ideia metafísica de Deus, para compreender a natureza de Deus de modo diferente de um conceito fechado, isto é, como um élan de amor aberto, dotado de uma potência de criar e de amar que ultrapassa toda imaginação.

Palavras-chave: duração, élan vital, moral, religião, filosofia, mística.

## RÉSUMÉ

*Les Deux sources de la morale et de la religion* c'est sûrement l'oeuvre de Bergson la moins étudiée, dans la mesure où il semble briser avec la perspective épistémologique adoptée précédemment. Certains y ont vu une tendance irrationaliste à cause de l'intérêt attribué au mysticisme. En effet, depuis longtemps Bergson était préoccupé par la question du mysticisme. Il se demandait si l'intuition de la durée se prolongeait dans l'intuition mystique. La vraie métaphysique, l'acte devenu conscient, pourraient-ils nous conduire à coïncider avec l'élan vital, le principe même de la création? C'est dans ce sens que travaillait Bergson: établir expérimentalement la continuité de l'intuition de la durée et de l'intuition de certaines âmes privilégiées, prouver l'unité de la connaissance métaphysique, des êtres à l'Être. Au sommet de la philosophie bergsonienne on trouve le Dieu des chrétiens, un Dieu qui est amour et qui nous demande de nous aimer les uns les autres, un Dieu qui se laisse rejoindre, en transfigurant les âmes privilégiées de tous les temps, âmes qui ainsi enflammées, marchent devant l'humanité, permettant l'ouverture de nouvelles voies. Le philosophe qui sait interpréter le fait mystique arrivera à la conclusion que la création est une entreprise pour créer des créateurs. Si l'humanité est le plus beau résultat de l'énergie créatrice de la vie, d'après l'analyse de *L'Évolution créatrice*, l'intuition mystique nous fait réaliser que c'est l'amour qui est au sein de cette énergie. L'expérience humaine est le guide que le philosophe doit suivre, en mettant de côté l'idée métaphysique de Dieu, pour comprendre la nature de Dieu, à la différence d'un concept fermé, lui qui est comme un élan d'amour ouvert, doté d'une puissance créatrice et d'un pouvoir d'aimer qui va au-delà de toute imagination.

Mots-clés: durée, élan vital, morale, religion, philosophie, mystique.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	<b>8</b>
-------------------------	----------

Evolucionismo espiritualista .....	10
Uma filosofia da duração .....	11
Uma filosofia aberta.....	14
A experiência mística.....	15
Valor filosófico do misticismo .....	18
Principais etapas da pesquisa.....	21

### **Primeira parte Duração e Élan vital**

<b>Filosofia da duração</b> .....	<b>27</b>
-----------------------------------	-----------

Uma breve retrospectiva.....	29
Por uma metafísica positiva .....	32
Tempo e metafísica .....	40
Duração e multiplicidade .....	43
A interioridade como via para a duração .....	48

<b>Por um espiritualismo evolucionista</b> .....	<b>53</b>
--	-----------

A duração como realidade psico-bio-cósmica.....	54
Hipótese evolucionista: o élan vital .....	58
O élan vital ou a criação como ato.....	64
O élan vital como ponto culminante da duração .....	69
Algumas considerações sobre Deus e o <i>Homo Faber</i> .....	71

Considerações gerais sobre a primeira parte .....	79
---	----

## **Segunda parte Moral e Religião**

<b>A filosofia moral de Bergson.....</b>	<b>83</b>
O fechado e o aberto .....	85
Esforço, simplicidade e alegria.....	94
Dificuldades, questões, perspectivas.....	99
<b>Bergson e a religião .....</b>	<b>103</b>
Sobre a crítica bergsoniana do sentimento religioso .....	106
Do primitivo à religião estática .....	113
O nascimento da religião dinâmica.....	121
Considerações gerais sobre a segunda parte.....	125

## **Terceira parte Filosofia e Mística**

<b>Nas fronteiras do catolicismo.....</b>	<b>128</b>
Bergson e a crise modernista.....	131
As questões do padre Sertillanges .....	138
O católico Étienne Gilson .....	143
Bergson e o padre Joseph de Tonquédec .....	152
<b>Articulação teórica entre filosofia e mística .....</b>	<b>163</b>
Em busca de uma definição .....	163
O interesse de Bergson pelo misticismo .....	167
O misticismo completo e a importância da ação .....	184
O profundo e sua expressão.....	197
Considerações gerais sobre a terceira parte.....	214
<b>Conclusão .....</b>	<b>219</b>
<b>Referência bibliográfica.....</b>	<b>225</b>

## Nota sobre as referências bibliográficas

As obras de Bergson serão citadas neste trabalho pelas seguintes siglas:

DI – Ensaio sobre os dados imediatos da consciência

MM – Matéria e memória

EC – A evolução criadora

DF – As duas fontes da moral e da religião

EE – A energia espiritual

PM – O pensamento e o movimento

M – *Mélanges*

C – *Correspondances*

Elas serão acompanhadas de duas referências de páginas: a primeira indica a página da obra traduzida para o português, conforme apresentamos na bibliografia final e a segunda referência indica a página das *Oeuvres* de Bergson, Édition du Centenaire pela PUF. Com relação à *Mélanges* e *Correspondances*, a única referência de página será a da edição francesa. A tradução destas duas obras de Bergson e das demais obras em língua estrangeira que ainda não tenham sido traduzidas para o português é de nossa inteira responsabilidade. Salientamos ainda que esta pesquisa contou com o acesso ao “Fonds Bergson”, onde estão conservados os livros da biblioteca pessoal de Bergson, dentre os quais se encontram numerosas obras anotados por ele, e por vezes oferecendo indicações esclarecedoras e inéditas sobre um problema ou outro, assim como a maior parte dos seus manuscritos, cartas, discursos, etc. As referências a esse material aparecerão sob a sigla BGN.

## INTRODUÇÃO

Bergson buscou o estabelecimento de uma “nova” metafísica, que levasse o ser humano a um conhecimento mais profundo de si mesmo e do cosmos, e que nesse processo fundasse uma nova moral, assim como outras categorias gnosiológicas que transcendessem o instrumentalismo violento de um mundo escravo de uma ciência excessivamente baconiana. Ao final de sua obra e vida, a temática religiosa surge como campo privilegiado para a realização e a compreensão da totalidade e da essência de seu projeto refundador da filosofia. Da crítica ao pragmatismo jamesiano (como excelente representante do espírito de nossa época) à mística como única saída para o ser humano (transcendendo um pensamento geométrico em direção ao pensamento da *duração*), Bergson desenha no horizonte, ainda numa época cega a este questionamento, a indagação de se de fato, como crê uma inteligência desavisada, a religião morreu como agente ativo no diálogo intelectual ocidental. Em pleno “reino positivista” Bergson inicia o longo caminho da crítica à sua falsa consciência. Com efeito, graças ao novo impulso que dará no campo da filosofia, Bergson tornará o século XX, que estava apenas começando, digno de atenção. Assim é a reflexão feita por Etienne Gilson:

[...] Nunca o presente foi mais digno de atenção do que no primeiro terço do século XX francês. Em filosofia, esses anos foram para nós a era Bergson. Pela primeira vez desde Descartes, a França tinha a boa fortuna de possuir um destes raros seres que são os metafísicos. Consideremos por aí um homem que, dirigindo seus olhos para o mundo e dizendo o que vê, apresenta aos espíritos uma imagem renovada do mundo, não como o cientista, descobrindo novas leis e novas estruturas da matéria, mas penetrando mais interiormente a intimidade do ser<sup>1</sup>.

Penetrar a intimidade do ser, entrar em contato com sua essência, eis a tarefa na qual se ocupará Bergson em seus escritos. Esse projeto vai se constituir a partir da problematização de antíteses conceituais, onde Bergson mostrará, por um lado, o aspecto superficial da realidade e, por outro lado, sua essência real. Assim, desde *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), seu primeiro grande livro, até *As duas fontes da moral e da religião* (1932), evidenciam-se algumas oposições que podem, à primeira vista, nos fazer pensar Bergson como um filósofo dualista: o tempo e o espaço, o eu superficial e o eu profundo ou fundamental, a memória hábito e a memória lembrança, a liberdade e o determinismo, o corpo

---

<sup>1</sup> GILSON, Etienne. *O filósofo e a teologia*. Tradução: Tiago José Risi Leme. Santo André: Editora Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009, p. 115-116.

e a alma, o ser e o vir a ser, o estático e o dinâmico, o fechado e o aberto, etc. Todas essas oposições traduzem um desejo fundamental da filosofia bergsoniana: conhecer o real naquilo que ele tem de próprio e não apenas na sua manifestação exterior ou ainda na sua representação.

Participante da “virada” fenomenológica no início do século XX, Bergson é, de certa forma, um Husserl *à la française*<sup>2</sup>. Seu chamado a um retorno aos “dados imediatos da consciência” é na realidade uma atitude filosófica crítica: no entendimento de Bergson, a experiência pura da consciência não oferece o mesmo conteúdo que a (posterior) elaboração inteligente nos dá. Nesse sentido, Bergson rompe com uma suposta evidente associação de fundo entre consciência e inteligência, assim como anuncia que um “método” crítico, de certa forma “desconstruído” dos esquematismos geometrizarantes da inteligência, se faz necessário para acessarmos o conteúdo profundo da consciência. Trata-se de um modo particular de “redução eidética” bergsoniana, que fundará sua fenomenologia enquanto a descoberta da importância ontológica primeira do tempo (*durée*) em detrimento do espaço e de sua noésis específica, de um eu profundo não pragmático e descolado da atenção à vida em oposição a um eu superficial que tende à geometrização utilitarista ativa de tudo que toca, de uma memória pura sem apelo às necessidades de uma percepção fundada na instrumentalização da matéria, e, finalmente, de um modo de existir que se apresenta como uma visão do ser enquanto liberdade criativa pura em oposição a um modo de pensar e existir que privilegia o enquadramento utilitarista desse mesmo ser.

A categoria de abertura dinâmica em religião e moral, em oposição à de fechamento e estática, é fruto desse processo. Nossa proposta de trabalho pretende iluminar exatamente esse momento do processo, privilegiando o que viria a ser um agir religioso que, ainda que *atento* à vida, não se faz *geométrico* e utilitarista, e o nome desse agir é o agir místico. Portanto, trata-se de uma reflexão que procura harmonizar a ideia de contemplação mística com a urgência da inserção transformadora do mundo. Nesse sentido, acreditamos que o objetivo da filosofia bergsoniana consiste na “mais antiga tarefa da filosofia, que não é distinguir entre conceitos, mas entre condutas, não somente pensar, mas intervir na vida, para a reformar ou transformar”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. INGARDEN, Roman. “L’intériorité bergsonienne et le problème de la phénoménologie de la constitution”. In: VV. AA. *Bergson et nous*. Paris: Armand Colin, 1959, p. 166.

<sup>3</sup> WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução: Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 12.

## *Evolucionismo espiritualista*

A filosofia de Bergson constituiu o ponto de referência do pensamento francês entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Nessa filosofia, fundem-se os temas do espiritualismo antigo (como o de Santo Agostinho) e os da tradição introspectivo-espiritualista francesa, que encontra suas maiores expressões em Descartes e Pascal. Esses temas, em uma síntese rica e original, convergem com as instâncias do evolucionismo spenceriano e com a crítica das “verdades” científicas. Em linhas gerais, Bergson desenvolve o espiritualismo de Maine de Biran e de Ravaisson e, ao mesmo tempo, seu pensamento apresenta-se como continuação articulada das reflexões filosóficas de Boutroux<sup>4</sup>.

O objetivo de fundo da filosofia de Bergson é a defesa da criatividade e da irreducibilidade da consciência ou espírito, contra toda tentativa reducionista de matriz positivista. Mas a defesa do *espírito* elaborada por Bergson adquire sua peculiaridade precisamente porque ele, a fim de entender plenamente a vida concreta da consciência, torna seus os resultados da ciência e não minimiza em absoluto a presença do corpo e a existência do universo material. Escreveu Bergson em *A evolução criadora*: “O grande erro das doutrinas espiritualistas foi supor que, isolando a vida espiritual de tudo o mais, suspendendo-a no espaço tão alto quanto possível acima da terra, a deixavam a salvo de ser atingida” (EC 292-293/722).

Entretanto, com tais operações, os espiritualistas fizeram com que a vida espiritual ficasse exposta a ser confundida “com o efeito de uma miragem”. Para Bergson, as coisas são diferentes: a consciência ou vida espiritual é irreduzível à matéria; ela é uma energia criadora e finita, continuamente às voltas com condições e obstáculos que podem bloqueá-la e degradá-la. Em suma, o pensamento de Bergson é uma filosofia que pretende ser fiel à

---

4 Com relação ao patrimônio filosófico herdado por Bergson, será conveniente esclarecermos que nosso filósofo considera que o substrato último de uma filosofia, o que ela tem de original, não depende em nada da época em que o seu autor viveu: “Um pensamento que traz algo de novo para o mundo por força há de se manifestar através das ideias já prontas que encontra à sua frente e arrasta em seu movimento; aparece assim como relativo à época em que o filósofo viveu: mas o mais das vezes isso é apenas aparência. O filósofo poderia ter vindo vários séculos antes; teria lidado com uma outra filosofia e uma outra ciência; ter-se-ia posto outros problemas; ter-se-ia expresso por outras fórmulas; nenhum capítulo, talvez, dos livros que escreveu teria sido como é; e no entanto ele teria dito a mesma coisa” (PM 129/1350). No geral, não podemos deixar de concordar com Bergson. Porém, questionamos se a fronteira entre “o que se diz” e “como é dito” é tão facilmente demarcável? Sendo certo que o essencial de uma obra não se reduz ao contexto da época e às contingências materiais da mesma, consideramos que estes aspectos são também fundamentais no processo que conduz o autor a uma determinada ideia.

realidade, mas onde a realidade não é concebida como reduzida nem envolvida pelos “fatos” dos positivistas.

### *Uma filosofia da duração*

Seguindo a pista que nos deixa Frédéric Worms<sup>5</sup> de que a ideia de *duração* perpassa toda a filosofia bergsoniana – sendo mesmo anterior ao desenvolvimento do método intuicionista do autor – pretendemos demonstrar como Bergson, em sua filosofia da religião, não se afastou de sua metafísica do tempo<sup>6</sup>. Esta é, também aqui, o fundamento de seu pensar, havendo, assim, intrinsecamente, ligação entre a percepção do tempo e a dinâmica mística. Isso para não dizer que o fenômeno místico é a mais pura representação da duração que o ser humano pode ter. Como pretendemos demonstrar, a palavra *élan* é usada por Bergson, em seu livro *A evolução criadora*, para definir uma das formas de manifestação da duração, tornando a mística, assim, uma intuição da duração.

O ponto de partida da filosofia bergsoniana é a oposição que ela estabelece entre o espaço e o tempo e entre o conceito e a intuição, ou, em outras palavras, o fundamento de toda a doutrina de Bergson é a doutrina da duração do real, que pode ser definida, de forma esquemática, como o tempo vivenciado ou real. Todavia esse conceito se desenvolve também de outras formas, pois sua classificação não deve ser rígida. Por isso, encontramos algumas fases que se destacam no pensamento bergsoniano, conforme observa Gilles Deleuze: “Duração [Durée], Memória [Mémoire] e Impulso Vital [Élan Vital] marcam as grandes etapas da filosofia bergsoniana”<sup>7</sup>. Os três conceitos que marcam estas fases se relacionam, intimamente, podendo ser tidos como formas de expressão de uma mesma realidade.

Ainda em Deleuze, temos que 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”<sup>8</sup>. Entretanto existe ainda, em Bergson, o conceito de mística, que é, também

---

<sup>5</sup> WORMS, Frédéric. “A concepção bergsoniana do tempo”. In: *Revista Dois Pontos*, v. 1, n. 1 (2004), p. 129-149.

<sup>6</sup> De acordo com Bergson, a tradição filosófica foi unânime em declarar essencial a questão do tempo. Contudo, revelou-se pródiga em negligenciar o seu correto enquadramento que, para nosso autor, se situa na abordagem metafísica de uma experiência imediata e interior da duração concreta, cf. M 59.

<sup>7</sup> DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2ª ed. São Paulo: 34, 2012, p. 09.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 9.

esquemáticamente, a faculdade pela qual algumas personalidades privilegiadas têm a percepção da duração em sua qualidade de élan vital. Estas pessoas seriam os místicos, os artistas e os heróis. Elas “puxariam” a humanidade em sua evolução moral. Como veremos, para Bergson, religião, moral e progresso estão intrinsecamente ligados.

Com a publicação da primeira edição crítica do conjunto da obra de Bergson, estamos como que numa virada decisiva da história do seu pensamento. No centro dos valiosos desenvolvimentos que esta filosofia conhece depois de uma década, o lugar da vida como questão filosófica retoma um olhar de interesse. É o que mostram, por exemplo, obras como *Bergson ou les deux sens de la vie* acima citada, ou ainda *Bergson, la vie et l'action*<sup>9</sup>, que sustenta que “é com a vida que se decide de uma forma evidente o espiritualismo de Bergson”<sup>10</sup>. Estes dois livros, mais recentes, fazem eco ao clássico trabalho de Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, que sugere partir da noção de vida para compreender as relações que ligam Bergson a seus contemporâneos<sup>11</sup>. Nestas diferentes obras, a vida é entendida como sabedoria prática. Nesse sentido, *A evolução criadora* e *As duas fontes da moral e da religião* seriam complementares uma à outra. A ligação entre essas duas obras foi colocado em destaque no quarto volume dos *Annales Bergsoniennes*. Este volume contém vários artigos tratando da questão de saber se *As duas fontes da moral e da religião* seria ou não uma espécie de continuação ou até mesmo coroamento de *A evolução criadora*<sup>12</sup>. De nossa parte, sustentando a tese da continuidade entre as duas obras, nos deparamos, contudo, com o seguinte problema: a questão do misticismo só aparece, de fato, no final da evolução do pensamento bergsoniano – uma vez que o conceito de experiência mística só foi trabalhado explicitamente na sua última obra –, ou seria, antes, uma preocupação que atravessa toda a obra do filósofo?

Se o problema da imagem do élan vital continua, como dissemos acima, umas das questões mais controversas do pensamento bergsoniano, a questão do misticismo não nos parece menos problemática. Nos dois casos, chama a atenção o fato de Bergson ter estendido

---

<sup>9</sup> VEILLARD-BARON, Jean-Luis (org.). *Bergson, la vie et l'action*. Paris: Editions du Félin, 2007.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>11</sup> TROTIGNON, Pierre. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968.

<sup>12</sup> Cf. FENEUIL, Anthony. “Le Dieu de L'Évolution créatrice est-il un Dieu des philosophes?”; SITBON-PEILLON, Brigitte. “Les Deux Sources de la morale et de la religion suite de L'Évolution créatrice? Genèse d'un choix philosophique: entre morale et esthétique”; KENMOGNE, Émile. “Mysticisme et connaissance: le moment de L'Évolution créatrice”; TUMA, Petr. “La place de l'homme dans L'Évolution créatrice”; WATERLOT, Ghislain. “Doutes sur l'humanité: du ‘succès unique, exceptionnel’ de la vie dans L'Évolution créatrice au ‘succès [...] si incomplet et si précaire’ dans Les Deux Sources”; In: WORMS, Frédéric et al. (org.). *Annales bergsoniennes, v. IV*. Paris: PUF, 2008, p. 309-395.

as fronteiras da filosofia para outros domínios de reflexão: a biologia pelo élan vital e a religião pela mística. É nesta espécie de categorização entre ciência e religião, ou ainda, entre metafísica e religião que o élan vital e a mística foram respectivamente compreendidos na filosofia de Bergson. Sabemos que os dois conceitos, de maneira distinta, motivaram interessantes análises, pesquisas e comentários pelo mundo a fora, principalmente na França, mas nos parece que no Brasil, pelo menos até onde sabemos, a articulação entre ambos até o momento não foi suficientemente trabalhada.

Com relação ao referencial teórico que pretendemos dispor para testar nossas hipóteses de trabalho, gostaríamos de destacar, entre outros, os seguintes textos: *La pensée religieuse d'Henri Bergson*<sup>13</sup>, *La philosophie religieuse de Bergson*<sup>14</sup>, *La théorie bergsonienne de la religion*<sup>15</sup>, *La spiritualité de Bergson*<sup>16</sup>, *Bergson et le fait mystique*<sup>17</sup>. De modo singular, a temática que nos propomos estudar foi recentemente objeto de análise de diversos especialistas da filosofia bergsoniana em *Bergson et la religion*, sob a direção de Ghislain Waterlot<sup>18</sup>. No seu conjunto, os diferentes trabalhos deste livro referem-se aos problemas concernentes às principais teses defendidas por Bergson em *As duas fontes da moral e da religião*.

Mas nosso estudo não consistirá unicamente no exame do pensamento religioso em Bergson. E também não será uma reflexão específica sobre a sua filosofia da natureza ou ainda sua filosofia das ciências. O objeto de nossa pesquisa se situa na junção das ideias bergsonianas sobre o natural e o sobrenatural, sobre o filosófico e o religioso, sobre a ciência e a metafísica. Mas tal empreitada corre um grande risco: o de justapor, em um primeiro momento, estes diferentes campos de reflexão para, num segundo momento, tentar reuni-los. A temática da duração e do élan vital nos parece o caminho mais seguro para nos proteger deste risco. Uma vez que estão na intersecção de diferentes níveis da filosofia bergsoniana, esses dois conceitos não apenas favorecem, mas demandam tal articulação. Consequentemente, como pretendemos sustentar nesse trabalho, será do ponto de vista interno à filosofia da natureza que aparecerá a questão religiosa em Bergson.

---

<sup>13</sup> LAVELLE, Louis. "La pensée religieuse d'Henri Bergson" (1941). In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (org.). *Bergson, la vie et l'action*. Paris: Éditions du Félin, 2007.

<sup>14</sup> ADOLPHE, Lydie. *La philosophie religieuse de Bergson*. Paris: PUF, 1946.

<sup>15</sup> SUNDÉN, Hjalmar. *La théorie bergsonienne de la religion*. Paris: PUF, 1947.

<sup>16</sup> RENÉ, Violette. *La spiritualité de Bergson*. Toulouse: Privat, 1968.

<sup>17</sup> CARIOU, Marie. *Bergson et le fait mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1976.

<sup>18</sup> WATERLOT, Ghislain (dir.). *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.

O final da conferência de Oxford parecia insinuar a intuição das almas privilegiadas como simples continuação das demais intuições. Seria, quando muito, um simples caso extraordinário, como o gênio. Será, na mente de Bergson, simples questão de mais e menos, no contato com o élan vital? Deixará ou não a filosofia bergsoniana um ponto de inserção para o sobrenatural? É ou não, como disse Maurice Blondel, uma “filosofia aberta”<sup>19</sup>?

O pensamento de Bergson é todo ele curvas e sinuosidades, nas suas explicações e deduções. Esforçar-nos-emos por seguir o mais de perto possível a sua dialética fugidia, por penetrar o mais profundamente possível o sentido do sistema e a alma que o anima. Mas uma argumentação pode pecar contra a lógica e ocultar, no fundo, uma argumentação verdadeira. Por isso, tentaremos seguir o pensamento profundo de Bergson o mais de perto possível, por detrás da torrente de imagens do seu estilo de artista. As imagens fazem viver a realidade. Por isso Bergson as emprega. Quer fazer experimentar as suas intuições, quer que pensemos com ele, que com ele sigamos a realidade móvel e vaporosa no seu fugidio deslizar.

Bergson não define, descreve<sup>20</sup>. Quer fazer ver. Quer fazer experimentar o que ele experimenta. Se quisermos uma definição, somos nós que a temos de buscar. Bergson descreve sempre, mesmo quando parece definir, mesmo quando define. Daí a margem para as várias interpretações. Mas uma descrição não se interpreta como uma definição metafísica. Compreende-se facilmente porque Bergson frequentemente foi tão mal compreendido, mesmo por pessoas eminentes na própria especialidade. Nem mesmo por filósofos de profissão – e por isso mesmo, disse Bergson, por se tratar de um método totalmente novo – foi sempre compreendido o bergsonismo.

O ponto de contato entre Bergson e nós é a realidade que ele descreve. Quando coincidem as descrições, estamos de posse da mesma realidade. Este método de comparação das várias descrições psicológicas parece ser o único meio de determinar, muitas vezes, em termos não bergsonianos, as realidades com que Bergson nos quer por em contato, porque ao lado das palavras de todos, há as palavras mágicas de sentido estritamente pessoal. Só quando

---

<sup>19</sup> Cf. BLONDEL, Maurice. “La philosophie ouverte”. In: BÉGUIN, Albert; THÉVENAZ, Pierre (org.). *Henri Bergson. Essais et Témoignages*. Neuchatel: La Baconnière, 2ª ed., 1943, p. 73-90.

<sup>20</sup> Ao longo do nosso estudo, procuraremos demonstrar de que forma Bergson respeita este modo de proceder e constrói, em todos os momentos do seu pensamento, uma *filosofia aberta*.

as tivermos compreendido, poderemos criticar a sua filosofia, e tentar, quando for necessário, outra formulação da mesma realidade.

Mas uma filosofia vale também pelo que nos faz penetrar mais profundamente na realidade, embora não chegue e exprimi-lo perfeitamente. Tem por isso razão, dentro de certos limites, Jacques Chevalier quando diz: “O que realmente importa na obra de um homem é menos aquilo que ele disse do que aquilo que ele quis dizer”<sup>21</sup>. Realidade que ele viu portanto, de algum modo, e nos fez ver.

### *A experiência mística*

A nosso ver, vinha de longe a questão do misticismo. Há muito que Bergson se perguntava se a intuição da duração não se prolongaria na intuição mística. A verdadeira metafísica, o agir tornado consciente, não poderia levar ao menos algumas almas privilegiadas a coincidir com o élan vital, com o princípio mesmo da criação? A obra de Bergson estava incompleta. Houve mesmo quem chegasse a desesperar: “Agora a idade chegou, a obra está incompleta; e a nossa volta, os frutos não corresponderam à promessa das flores”<sup>22</sup>. É que Bergson se mantinha no escrúpulo de nunca dar lugar, nos seus trabalhos, ao que fosse simples opinião pessoal, ou convicção incapaz de se objetivar por esse método particular, o método da sua metafísica empírica. Toda a filosofia devia estar baseada na experiência exterior e interior, e não devia ultrapassar em nada as considerações empíricas sobre as quais se fundava<sup>23</sup>.

Nem mesmo estava certo de vir a publicar alguma coisa a esse respeito. Só o faria, escreveu um dia ao padre Joseph de Tonquédec, se chegasse a resultados que lhe parecessem “tão demonstráveis” como os resultados dos seus outros trabalhos<sup>24</sup>. Para lá da cosmologia de *A evolução criadora* havia lugar para uma teodiceia? Bergson traçara alguns delineamentos: simples perspectivas e não um estudo aprofundado e completo da existência e da natureza de

---

<sup>21</sup> CHEVALIER, Jacques. *Bergson*. Paris: Plon, 1926, p. 36.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>23</sup> “Meu livro é, com efeito, um livro de *filosofia*. É pacífico que, enquanto o escrevo, não admito outra fonte de verdade além da experiência e do raciocínio” (CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon, 1959, p. 152).

<sup>24</sup> Cf. M 963-964.

Deus<sup>25</sup>. A questão ficava aberta. Um ponto de interrogação a que muitos responderam, à pressa, pelo autor de *As duas fontes da moral e da religião*. Havia quem falasse resolutamente de “monismo bergsoniano”. Não faltava, por outro lado, quem defendesse a incompatibilidade absoluta de *A evolução criadora* com qualquer monismo ou panteísmo.

No pensamento de Bergson havia ainda pontos de interrogação. Um fato, porém, ficava, segundo ele, inabalável: o fato da Criação. Que de tudo se desprendia “claramente a ideia de um Deus criador e livre, gerador ao mesmo tempo da matéria e da vida”, “e cujo esforço de criação” se continuava, “do lado da vida, pela evolução das espécies e pela constituição das personalidades humanas”. De tudo se desprendia, conseqüentemente, “a refutação do monismo e do panteísmo em geral”. “Mas para precisar ainda mais estas conclusões, e acrescentar outras, seria necessário abordar problemas” de outro gênero, “de um gênero completamente diferente” (M 964).

Não estava na mente de Bergson o monismo. Estava na letra de *A evolução criadora*? A questão repercute-se sobre todo o bergsonismo, sobre a metafísica empírica e o seu método do conhecimento interior da realidade. Conforme o valor e o alcance objetivo desse instrumento de trabalho se deve avaliar, em grande parte, o valor dessa filosofia. Bergson só queria nos dar conclusões filosoficamente seguras, pelo seu método. Mas bem se sabia já de que direção viria à luz. Nesse sentido, em 1908 Bergson escrevera uma carta, onde a propósito das teorias do seu amigo e discípulo Édouard Le Roy, dizia:

A existência de Deus é dada numa intuição. A inteligência propriamente dita, a inteligência pura, iria parar no ateísmo: tal é o pensamento de Le Roy, se o compreendi bem. É igualmente o meu, porque imagino a inteligência como uma faculdade voltada essencialmente para a matéria, articulada com a matéria<sup>26</sup>.

Negava Bergson com isso todo o valor às provas tradicionais da existência de Deus? “Não quer isto dizer, continuava, que as provas tradicionais da existência de Deus sejam consideradas sem valor; mas tiram o seu valor” de apelarem, “consciente ou inconscientemente”, “para a intuição, para lá da dialética”. A inteligência deixada a si mesma, bem depressa materializaria o espírito, “porque tende para a geometria e *geometriz*a tudo aquilo em que toca”<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. M 964.

<sup>26</sup> Carta de Bergson à Le Roy, in *Revue L'Ami du Clergé*, 1932, p. 729.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 729.

Três anos mais tarde, no final da primeira conferência da Universidade de Oxford, em 1911, põe-se, com toda a nitidez, o problema da intuição mística como instrumento de investigação metafísica, mas não se tenta ainda resolver:

Através da extensão e da revivificação de nossa faculdade de perceber, talvez também (mas por enquanto está fora de questão elevar-se a tais alturas) através de um prolongamento dado à intuição por almas privilegiadas, restabeleceríamos a continuidade no conjunto de nossos conhecimentos – continuidade que já não seria hipotética e construída, mas experimentada e vivida. (PM 163/1377)

Nessa direção trabalhava Bergson: estabelecer experimentalmente a continuidade da intuição da duração e da intuição de certas almas privilegiadas; provar a unidade de todo o conhecimento metafísico da realidade, dos seres ao Ser.

Numa carta ao filósofo e teólogo dinamarquês Harald Höffding (1843-1931) dizia não ter realmente abordado ainda, nos seus escritos, o problema de Deus. Era uma questão inseparável dos problemas morais, cujo estudo o absorvia há vários anos. As poucas linhas da *Evolução criadora*, às quais Höffding fazia alusão, tinham sido postas nessa obra como “pedra de encaixe”<sup>28</sup>. Já em 1904, quando Bergson escrevia sobre *A vida e a obra de Ravaisson*, em que apresentava o universo como o aspecto exterior de uma realidade que vista de dentro e atingida em si, nos apareceria como um dom gratuito, como um grande ato de liberdade e de amor, talvez que já então tivesse a intuição confusa do significado da experiência mística<sup>29</sup>.

Cerca de vinte e cinco anos depois de *A evolução criadora*, apareceu, finalmente, o Deus de Bergson, ou melhor, o que Bergson podia dizer-nos de Deus. Estamos no cume do bergsonismo. Em face de Bergson só se abria o caminho da experiência de Deus. Só assim poderia a sua metafísica estender-se em teodiceia. Só assim o conhecimento metafísico da realidade no seu como, se estenderia a todos os graus do ser. Mas a intuição mística seria, na interpretação bergsoniana, um simples prolongamento da intuição metafísica? Estão bem nessa direção as passagens anteriores às *Duas fontes*. O contato interior da realidade nos faz deparar com o princípio mesmo da criação. Uma intuição mais profunda nos fará penetrar até ao princípio mesmo da vida, e por isso do ser em geral. Bergson não definirá de outro modo a intuição mística. Contato puramente humano e vital, tal se insinua, nas obras anteriores às

---

<sup>28</sup> Cf. M 1147.

<sup>29</sup> Cf. PM 292/1477.

*Duas fontes*, esse ato, intimamente dependente, ao mesmo tempo, do nosso esforço. E na última obra de Bergson?

Na introdução à obra de William James sobre o pragmatismo, Bergson fala das almas soerguidas pelo entusiasmo religioso, a mostrarem, como numa experiência científica, a força que transporta e que soergue<sup>30</sup>. O mesmo diria do misticismo. O conhecimento metafísico bergsoniano é o conhecimento desde o interior da realidade. É, em primeiro lugar, o conhecimento do espírito pelo espírito, mas não se limita ao conhecimento de nós por nós. Poderia estender-se esse conhecimento à origem e ao princípio da vida e do universo? Segundo Bergson, sim, pois aí estão os místicos a afirmá-lo.

A experiência mística é, para Bergson, a continuação, em profundidade, da experiência metafísica. É portanto uma experiência metafísica de Deus, uma experiência em que Deus é conhecido interiormente, como nós nos conhecemos a nós, na metafísica bergsoniana.

Nem todos são filósofos. Com mais razão nem todos serão místicos, visto ir o místico muito mais além do que o filósofo, e descer a mística, no contato com a realidade, muito mais fundo do que a filosofia. Mas pode ser, diz Bergson, que em todos dormite um místico, como em todos perpassa, num grau maior ou menor, a mesma vida. Se nem todos podem descer ao contato direto com o princípio criador, todos poderiam entrar em ressonância com as almas privilegiadas, e chegar assim, de algum modo, ao que elas alcançam imediatamente.

### *Valor filosófico do misticismo*

Em nosso trabalho pretendemos nos limitar, no estudo da significação do misticismo, ao aspecto que nos interessa mais diretamente, o conhecimento metafísico da realidade. No bergsonismo, a experiência mística pode ser fonte de conhecimento, para o místico e para os demais. E como se trata de uma experiência metafísica, será origem de conhecimento metafísico. Bergson parte do princípio de que uma existência só pode ser dada numa experiência. Nessa hipótese, o misticismo deve fornecer o meio de abordar de algum modo experimentalmente o problema da existência e da natureza de Deus.

---

<sup>30</sup> Cf. PM 245/1440.

Na já citada carta de 1908 Bergson diz não excluir as provas tradicionais da existência de Deus. Mas, acrescenta, tiram o seu valor do fato de apelarem, consciente ou inconscientemente, para a intuição. Nas *Duas fontes* não vê como o filósofo abordaria o problema de outra maneira, por um método diferente do método bergsoniano da experiência metafísica. E mais uma vez repete o que tantas vezes disse em outras obras, “que um objeto que existe é um objeto que é percebido ou que poderia sê-lo. Ele é dado, pois, numa experiência, real ou possível” (DF 198/1180). Dirão talvez, nota Bergson, que a experiência mística é uma experiência individual e excepcional. Também o pode ser, responde, a experiência científica. A verificação é possível, teoricamente, se não praticamente, como no caso da viagem de Livingstone<sup>31</sup>: “Também o místico, por sua vez, fez uma viagem que outros podem fazer de novo de direito, se não de fato” (DF 202/1184). Ao ouvir o místico, reverbera na maioria de nós um eco, como de si confessava William James<sup>32</sup>. É que em todos perpassa a mesma vida, e em todos se manifesta, de algum modo, o esforço criador.

Nesse sentido, em que consiste, na interpretação bergsoniana, o valor filosófico do misticismo?<sup>33</sup> Em ver nele, “como numa experiência científica”, a natureza e a existência de Deus, ao mesmo tempo. O acordo profundo dos místicos entre si é a primeira razão experimental da existência de Deus, na teodiceia bergsoniana. Se a concordância exterior dos místicos se pode explicar pela tradição e pelo ensino, “seu acordo profundo é sinal de uma identidade de intuição que se explicaria mais simplesmente pela existência real do Ser com o qual eles se creem em comunicação” (DF 204/1185). O argumento aumenta de força, se ao lado do misticismo cristão caminharem, no mesmo sentido, todas as demais correntes

---

<sup>31</sup> David Livingstone (1813-1873) foi um missionário e explorador britânico que se tornou famoso por ter sido um dos primeiros europeus a ter explorado o interior da África. A passagem onde Bergson se refere à Livingstone é a seguinte: “No tempo em que a África central era uma *terra incognita*, a geografia baseava-se no relato de um explorador único se este oferecesse garantias suficientes de honestidade e de competência. O traçado das viagens de Livingstone por muito tempo figurou nos mapas de nossos atlas. Replicar-se-á que a verificação era possível de direito, se não de fato, e que outros viajantes eram livres para irem verificar que, de resto, o mapa desenhado com base nas indicações de um viajante único era provisório até que explorações ulteriores o tornassem definitivo. Estou de acordo; mas o místico, por sua vez, fez uma viagem que outros podem fazer de novo de direito, se não de fato” (DF 202/1183-1184).

<sup>32</sup> Cf. DF 203/1184.

<sup>33</sup> Muito oportuno a esse respeito a reflexão feita por Silva, ao dizer que “embora a intuição mística seja um caso privilegiado de simpatia com a totalidade e de comunicação com o absoluto, o contexto religioso em que ela se dá autoriza o filósofo a estudá-la como *exemplo* de intuição e não a identificar a intuição com a experiência mística. O ‘valor filosófico do misticismo’ não consiste em trazer uma certeza definitiva acerca do alcance cognitivo da intuição, mas em fornecer de alguma maneira uma experiência ‘objetiva’ em que este alcance possa ser avaliado. Trata-se de *resultado* a ser comparado com outros” (SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 299).

místicas: “Que aconteceria se considerarmos que os demais misticismos, antigos ou modernos, vão mais ou menos longe, detendo-se aqui e ali, mas que assinalam todos a mesma direção?” (DF 204/1185).

O acordo entre os místicos chama a atenção entre os místicos cristãos. Passam, diz Bergson, por uma série de estados, antes de atingir a deificação definitiva. Estes estados podem variar de místico para místico, mas parecem-se muito. Em todo o caso o caminho é o mesmo, embora de modo diferente o dividam os marcos, e é o mesmo o termo final. Todos vão dar no mesmo ponto<sup>34</sup>. Mas, segundo o bergsonismo, a experiência mística não pode trazer ao filósofo, só por si, a certeza definitiva. Apenas seria completamente convincente, se outras razões tornassem já verossímil a existência dessa experiência privilegiada. É o que sucede. Sobre os dados biológicos foi estabelecido, diz Bergson, o élan vital. De onde vinha, porém, o élan? Os fatos apontados não davam resposta alguma, mas indicavam a direção de onde poderia vir a solução: a auréola de intuição que cercava a inteligência. Se uma primeira intensificação atingia a continuidade da vida interior, talvez uma intensificação superior poderia nos conduzir “até às raízes do nosso ser e, com isso, até ao princípio da vida em geral” (DF 206/1187).

Os dados da experiência mística deveriam realizar a sugestão de outro gênero de experiências ou de raciocínios baseados sobre a experiência. Se o filósofo “tivesse chegado por outra via, tal como a experiência sensível e o raciocínio calcado nela, para encarar como verossímil a existência de uma experiência privilegiada, pela qual o homem entrasse em comunicação com um princípio transcendente” (DF 204/1185), o fato de encontrar depois essa experiência, tal como se esperava, nos místicos, faria que ambas as experiências se confirmassem reciprocamente e conferissem como um reflexo da própria objetividade particular. Como diz Prado Jr.:

O filósofo não pretende, com efeito, substituir o cientista; ele invoca o testemunho do cientista e dele se utiliza em seu nível, isto é, no nível da filosofia. Da mesma maneira, o filósofo pode invocar a experiência mística – sem confundir-se com o místico ou substituí-lo –, e trazê-la para o seu próprio campo, o campo do pensamento preciso<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Cf. DF 203/1184.

<sup>35</sup> PRADO JR., Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1988, p. 214.

É o que acontece, precisamente, segundo as *Duas fontes*. O aprofundamento de uma certa ordem de problemas, completamente diferentes do problema religioso, teria conduzido o filósofo, por um lado, “a conclusões que tornaram provável a existência de uma experiência singular, privilegiada, tal como a experiência mística” DF (205/1186). Por outro lado, a experiência mística, estudada por si mesma, forneceria indicações capazes de se somarem aos ensinamentos obtidos num domínio completamente diferente, e por um método completamente diverso. Há portanto, nesse caso, termina Bergson, “reforço e complemento recíprocos” (DF 205/1186).

### *Principais etapas da pesquisa*

Para responder nossa questão principal, isto é, saber como se estabelece, no conjunto da obra de Bergson, a relação entre a experiência mística e a filosofia da duração e do élan vital, organizamos nossa pesquisa em três momentos. Na primeira parte, a experiência aparece como ponto de partida, pondo-se em evidência as suas características de experiência metafísica, condição indispensável para a possibilidade de uma metafísica positiva. Depois, consideraremos diretamente a problemática metafísica bergsoniana. A duração, na sua gênese e nas suas características é o objetivo da metafísica, ressaltando a sua importância em toda a obra de Bergson e alargando progressivamente o seu âmbito, desde o psíquico ao bio-cósmico, com a descoberta do élan vital. O objetivo desta parte é de situar o contexto de emergência da imagem do élan vital para aí descobrir a especificidade do pensamento de Bergson, especificidade que dá unidade à sua filosofia e marca sua contribuição para a história da filosofia.

Quais são as condições para colocarmos o élan vital como base de uma compreensão filosófica da religião em Bergson? Para responder essa questão será necessário entender primeiro o significado da duração e do élan vital. Depois, buscar conhecer a faculdade que nos permite entrar em contato com ele e, enfim, avaliar seu alcance metafísico e prático. Ao longo de todo nosso trabalho, o élan vital será, ao lado da mística, objeto do nosso interesse na medida em que ele é definido por Bergson como uma realidade com a qual a evolução da criação acontece e abre a humanidade para superar-se a si mesma. Esse significado contrasta com as filosofias fixistas da vida, como o mecanicismo e o finalismo. Assim, a missão essencial

da filosofia, como Bergson a entende, é indicar ao homem o caminho pela qual ele pode superar-se.

Esta superação é, ao mesmo tempo, o resultado e a condição que tornam possível a atenção pela vida: a vida tal como a experimentamos, mas também como ela se desdobra no universo. É da atenção pela vida interior que depende a qualidade da presença do indivíduo na vida do mundo. É do entendimento da vida da consciência que decorre a compreensão da vida do cosmos. Portanto, a evolução livre e criadora que o filósofo encontra no universo é a que ele experimentou na duração interior. Nesse sentido, a teoria do élan vital não poderia ser separada dessa intuição fundadora do bergsonismo que é a duração, sem ser destituída do seu significado metafísico. Assim como a consciência, o universo inteiro dura. E essa duração se caracteriza essencialmente pela liberdade. Em todo lugar onde lidamos com a vida, encontramos sob formas diversas a duração imanente à vida. O evolucionismo bergsoniano traduzido pela imagem do élan vital pode então ser compreendido da seguinte forma: o princípio da vida transcende a vida.

Esse princípio escapa tanto às explicações físico-químicas da ciência quanto aos conceitos filosóficos. Com efeito, como poderia a ciência, que precisa imobilizar seu objeto para compreendê-lo, dar conta de uma realidade tão movente e tão imprevisível como a vida? Para compreender a vida, para conhecer sua origem e também sua destinação, Bergson nos convida a examiná-la por meio de criações livres como são, entre outras, a moral e a religião. Contudo, em suas formas imediatas, moral e religião giram sobre elas mesmas. Mas a vida, que compreende mais que simples conservação da espécie, cria novos caminhos através da ação dos grandes homens de bem. Por meio da liberdade inventiva dessas pessoas, moral e religião se abrem para um futuro apropriado, no centro do qual o indivíduo é compreendido não mais em função do seu grupo, mas em virtude do seu pertencimento à humanidade.

Já na segunda etapa do nosso trabalho queremos analisar a teoria do élan vital não mais apenas como uma teoria para compreender a vida, mas como o princípio dinâmico que está na base da vida social e religiosa. Para Bergson, a meta da filosofia é fundamentalmente ética, ou seja, ela é uma maneira de viver. Assim como a ciência precisa de cientistas que sejam capazes de conduzir adiante as descobertas científicas e tecnológicas e, desta maneira, contribuir para melhorar a vida das pessoas, ou ainda, como os artistas que nos ajudam a

enxergar aquilo que naturalmente não conseguimos perceber<sup>36</sup>, assim também a moral bem como a religião precisa de pessoas que nos façam perceber os caminhos insuspeitos da ação humana, da ação boa.

Daí a terceira parte de nossa pesquisa ser consagrada à apresentação de personalidades de exceção, na qual se encontram os místicos, que indicam ao homem seu futuro, na união da contemplação e do agir. Nos místicos, o élan vital, enquanto superação de tudo o que representa o peso da matéria, encontra sua mais bela expressão. O élan vital é fonte de criação. Ele primeiro cria espécies sem história, depois a espécie dos criadores de história: o artista, o herói, o místico. Nesta terceira e última parte tentaremos compreender de que modo a vida encontra a sua realização na mística. Porém, mais que uma realização, a mística se apresenta como o fundamento da vida. E será aqui que pretendemos, finalmente, apresentar o ponto de relevância de nosso estudo, a saber, se a noção de mística aparece somente no final da filosofia bergsoniana, a realidade do fato místico é transversal em toda essa filosofia.

Veremos ainda como a ligação entre élan vital e mística se articula em torno da questão do esforço, esforço da vida “para obter da matéria alguma coisa que a matéria não queria lhe dar” (M 486). Assim compreendida, o conceito de mística parece conter certa nuance de triunfalismo, na medida em que sugere a ideia de um obstáculo a superar ou, antes, de um obstáculo superado. Assim como a alegria, a mística também seria um sinal de que a vida deu certo, que “nossa destinação foi alcançada” (EE 22/832). Como a alegria, a mística “anuncia que a vida venceu, que ganhou terreno, que conquistou uma vitória” (EE 22/832). Enfim, a mística é aqui compreendida como uma vitória da vida sobre a matéria, ou seja, o fato místico se apresenta na filosofia bergsoniana como o lugar privilegiado do ato criador. Aliás, é assim que Bergson irá definir os místicos: pessoas que “conseguiram, por um esforço individual que se acrescentou ao trabalho geral da vida, quebrar a resistência que o instrumento opunha, triunfar da materialidade, enfim, conseguiram encontrar Deus” (DF 212/1194).

Romper a resistência que o instrumento opunha, triunfar sobre a matéria, encontrar Deus! Essa tripla ação que assume o formato de um método faz da mística o resultado de um exercício pessoal, de um esforço voluntário. Tudo parece se resumir à ação do indivíduo. Nesse caso, nos deparamos com o problema da iniciativa divina, uma vez que,

---

<sup>36</sup> “Com efeito, há séculos que surgem homens cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas” (PM 154/1370).

tradicionalmente, a mística geralmente foi compreendida como a experiência de união da alma com Deus. A vitória que representa a mística não seria da ordem de uma vontade pessoal de superação?

Essa questão, de fato, até poderia ser dirigida a Bergson, se ele não tivesse se antecipado em dizer que somente uma realidade caracteriza a mística: o amor<sup>37</sup>. O triunfo da vida é, na verdade, o triunfo do amor. Nesse sentido, considerar a mística como um “suplemento de vida” como faz Bergson significa afirmar que ela representa uma plenitude de ser. O termo “suplemento” pelo qual podemos caracterizar a mística bergsoniana envolve sem confundir as noções de esforço e de dom. A primeira noção supõe a vontade humana e a segunda depende da iniciativa divina<sup>38</sup>.

Com efeito, se a importância que tem a noção de esforço moral e intelectual na filosofia bergsoniana é bastante enfatizada, a importância do dom e da fé no pensamento de Bergson, ao contrário, pode parecer menos precisa. Esta é uma das críticas feitas a ele por alguns pensadores católicos, como veremos no penúltimo capítulo. Mas nosso objetivo não será tentar verificar a existência ou não de um pensamento propriamente bergsoniano acerca da graça mística, mas procurar compreender os fundamentos e desdobramento do misticismo na obra toda de Bergson.

O problema da mística como tal não pode se manter no pensamento do nosso autor sem uma retomada da experiência metafísica da duração interior e do élan vital. É o que Baruzi vai chamar de “o ponto de encontro de Bergson com a mística”<sup>39</sup>. Sustentamos que a reflexão sobre o misticismo não acontece de maneira exterior e secundária na filosofia bergsoniana. Sem ser uma consequência imediata, a mística não apenas prolonga a teoria da duração e do élan vital, mas também a ilumina com um novo significado. Na verdade, se a partir da cronologia das obras de Bergson, podemos afirmar que sua filosofia da vida tornou possível sua filosofia mística, por outro lado, poderíamos também dizer que uma mística *avant la lettre* impregnou toda sua filosofia da vida.

---

<sup>37</sup> “Deus é amor, e é objeto de amor: tudo o que o misticismo tem a dizer e a fazer consiste nisso” (DF 208/1189).

<sup>38</sup> “De fato, os místicos são unânimes em atestar que Deus precisa de nós, como precisamos de Deus. Porque teria ele necessidade de nós, a não ser para nos amar? Tal será certamente a conclusão do filósofo que se transporte à experiência mística. A Criação lhe aparecerá como um empreendimento de Deus para criar criadores, para associar a si seres dignos de seu amor” (DF 210/1192).

<sup>39</sup> BARUZI, Jean. “Le point de rencontre de Bergson avec le fait mystique”. In: Idem, *L'intelligence mystique*. Paris: Berg International Editeurs, 1985, p. 69.

A reflexão sobre o poder criador dos místicos está intimamente relacionada à fonte de onde extraem sua força. Duração interior, élan criador e experiência mística se apresentam como elementos de uma mesma realidade. Nesse sentido, pretendemos testar a hipótese de que, mais que uma conclusão ou um coroamento, a questão mística é o ponto central da filosofia bergsoniana. Ao passo que aquilo que conclui diz respeito ao fechado, aquilo que é central se abre sempre para novas perspectivas. Considerar assim o fato místico como o centro e não como a conclusão do bergsonismo exige que seja estabelecido, ao mesmo tempo, seu valor crítico, seu alcance metafísico e sua dimensão de práxis. Serão esses os três centros de interesse da última parte da nossa pesquisa.

**PRIMEIRA PARTE**

**DURAÇÃO E ÉLAN VITAL**

## UMA FILOSOFIA DA DURAÇÃO

Um dos aspectos de Bergson, como escritor, é a sua característica analiticidade. Possuidor de uma cultura ampla, ele trafega pelos campos mais diversos, sendo fácil ao leitor incauto perder o norte, isto é, esquecer o ponto onde Bergson sempre parte e para onde sempre retorna. Bergson é que nunca o perde, fazendo constantemente voltar a ele o seu leitor. Esse ponto aglutinador do pensamento, que confere uma linha constante de orientação à sua filosofia e lhe empresta um nexos lógico aglutinador de quadros variados, unindo estreitamente o que parecia ter perdido toda a ligação, é o tema central de todos os seus escritos<sup>40</sup>: a duração!

Poderia se perguntar, desde logo, qual a razão dessa analiticidade, até porque, por vezes, nos parece que as deambulações bergsonianas mais confundem que clarificam. No entanto, sempre que relemos, em tentativas de aprofundamento, as obras de Bergson, facilmente nos damos conta de que tudo ali é necessário. De fato, a duração, como Bergson a entende, é de tal maneira densa de conteúdo e, por conseguinte, tão difícil de captar no seu lado mais íntimo, que se torna indispensável vê-la de diversos ângulos, apertando-lhe cada vez mais o cerco, e isso exige, naturalmente, analisar, divagar, deambular. O que denominamos de analiticidade bergsoniana radica na própria essência da duração.

Socorrendo-nos da linguagem musical, aliás, muito cara e familiar a Bergson<sup>41</sup>, podemos comparar a sua obra a uma grande sinfonia. Há nesta um motivo central que se repete várias vezes, após as divagações do compositor que, na diversidade dos sons, conserva uma irreprimível exigência de unidade. Assim, em Bergson, tudo se desenrola a volta de um tema fundamental que aparece frequentemente no decorrer do seu processo filosófico como

---

<sup>40</sup> Apesar de, em 1936, Bergson ter afirmado numa entrevista a Jean de la Harpe que “infelizmente, veja o senhor, meus livros não são sempre coerentes entre eles: o ‘tempo’ de *A evolução criadora* não ‘cola’ com o do *Dados imediatos*”, consideramos que existe um mesmo horizonte especulativo de fundo que atravessa cada uma das suas obras. Até porque, nessa mesma conversa, Bergson confessava: “Me lanço na meditação de um problema; parto da ‘duração’ e busco esclarecer esse problema, seja por contraste, seja por similitude”, evidenciando claramente que o principal elemento do seu pensamento se mantém de um escrito para outro, mudando apenas a perspectiva da abordagem, cf. BÉGUIN, Albert; THÉVÉNAZ, Pierre (org). *Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis, op. cit.*, p. 360. Camille Riquier, por sua vez, numa obra de grande envergadura, afirma precisamente que a unidade da obra bergsoniana consiste num *corpus* sobre o tempo, afirmando-se como uma metafísica que se funda na experiência imediata da duração concreta, cf. RIQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson: Temps et Métaphysique*. Paris: PUF, 2009.

<sup>41</sup> Lembremos, com Barthélemy-Madaule, que “Bergson, o mais músico dos filósofos, é filho de um músico”, cf. BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine. *Bergson*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 5.

elemento aglutinador, força centrípeta sempre presente, para evitar a desagregação numa pura multiplicidade, amálgama de elementos sem ligação. Bergson faz incursões admiráveis no vasto domínio do saber, acessíveis apenas a um espírito superior, dotado de uma invulgar cultura; analisa até a minúcia, com exemplos variados e aliciantes<sup>42</sup>. Mas, quando menos se espera, o tema fundamental reaparece, ponto de convergência de toda a sua sinfonia especulativa. Bergson escreve em clave metafísica como o compositor escreve em clave musical. Mas o tema, para ele, é sempre o mesmo: a duração!

A duração está intimamente ligada com o pensamento apresentado na abertura da *Introdução à Metafísica*, pensamento em que, segundo Bergson, estão de acordo todos os filósofos, apesar das normais divergências no seu entendimento, e que consiste, segundo as suas próprias palavras

em distinguir duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que se deem voltas ao redor dessa coisa; a segunda, que se entre nela. A primeira depende do ponto de vista no qual nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não remete a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo. Do primeiro conhecimento diremos que se detém no *relativo*; do segundo, ali onde ele é possível, que atinge o *absoluto*. (PM 184/1393, grifo do autor)

Na verdade, todas as especulações de Bergson, na sua grande variedade, prosseguem sempre neste binário: há duas maneiras de ler a realidade e os efeitos são inteiramente diferentes, conforme a leitura feita. Por aqui passam todos os grandes temas de sua metafísica. Daqui surgem as famosas antinomias da sua filosofia, as “antíteses bergsonianas”<sup>43</sup>, como Jean Piaget as chama: espaço-duração, inteligência-instinto, ação-interioridade, etc.. O primeiro elemento reporta-se ao “andar à volta”, enquanto o segundo concerne ao “entrar dentro”. E, por estranho que pareça, embora Bergson pretenda estabelecer uma metafísica do “entrar dentro”, ocupa-se muito mais largamente com o primeiro modo para, nas grandes conclusões mostrar, por contraste, como o “entrar dentro” é muito mais importante e rico do que o “andar à volta”.

Pressuposto para Bergson é o fato de qualquer conhecimento, mesmo a própria reflexão filosófica, só será possível, se puder partir da experiência. Mas não basta. É necessário que possa confrontar-se com ela. Podemos portanto, desde já, avançar que a metafísica só será possível se a duração puder ser objeto de experiência, ou seja, se nós

---

<sup>42</sup> Exemplo disto é o gosto pela leitura das suas obras, ultrapassado que foi o período de aridez inicial.

<sup>43</sup> PIAGET, Jean. *Sagesse et illusions de la philosophie*. Paris: PUF, 1968, p. 125.

pudermos experimentar a duração. E Bergson não tem dúvida em responder afirmativamente. Existem alguns pressupostos a serem levados em conta, ao nos referir a esta matéria: por um lado, todo o conhecimento assenta na experiência; por outro lado, a duração pode ser experimentada. Estabelecidos estes dois pressupostos, poderemos concluir que a metafísica é possível.

### *Uma breve retrospectiva*

Quando em 1889 Bergson publicou a obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* estava longe de imaginar as reações que iriam seguir-se, agravadas depois pela publicação, em 1896, de outra obra igualmente polêmica – *Matéria e memória*. No *Ensaio*, Bergson pretende estabelecer o fato da liberdade<sup>44</sup>, questão que Leonardo Coimbra caracteriza como “problema central da filosofia, problema primordial da filosofia francesa”<sup>45</sup>. Mas o faz de tal modo e em termos tais que os examinadores nas provas do doutorado<sup>46</sup>, embora impressionados e admirados com a ousadia de Bergson pelas ideias que apresenta, confessam não entender bem o alcance daquela obra. Se se compreendia muito bem o que Bergson queria dizer, não se compreendiam tão bem as razões, por que Bergson o dizia.

Genericamente, não se pensava que Bergson quisesse partir do *Ensaio* para desenvolver uma filosofia técnica. Mas era esse mesmo o seu objetivo. Começando por aderir ao positivismo, que achava aceitável pela sua ligação à experiência, foi se dando conta das dificuldades que essa corrente filosófica apresentava. A ciência do positivismo, com as suas características de absoluta certeza, de leis rígidas expressas matematicamente, adequava-se, sem dúvida, muito bem à ciência física. Mas podia se adequar igualmente bem às outras ciências? Se, para além dos fatos físicos, considerarmos outros fatos de natureza diferente? Naturalmente que, sendo de natureza diferente, o conhecimento desses fatos terá de se processar por meio de uma ciência diferente da ciência positiva. Bergson se deu conta que

---

<sup>44</sup> “Escolhemos, entre os problemas, o que é comum à metafísica e à psicologia, o problema da liberdade” (DI 9/3).

<sup>45</sup> COIMBRA, Leonardo. *A Filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994, p. 57.

<sup>46</sup> Naquela época, na França, todo o candidato ao doutorado tinha de apresentar duas teses, para obter esse grau acadêmico, uma das quais, era obrigatoriamente escrita em latim. Bergson apresentou *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* e *Quid Aristoteles de loco senserit*, cf. SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. *Bergson: biographie*. Paris: PUF/QUADRIGE, 2002, p. 73-77.

havia fatos diversos dos fatos físicos que não podem ser captados por uma ciência exata, do tipo da ciência dos positivistas. Há fatos insusceptíveis de expressão matemática: os fatos da nossa vida interior. A sua existência não é apresentarem-se feitos, mas fazerem-se continuamente: duram! Ora, “a duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e que aumenta ao avançar” (EC 19/498). Portanto, o passado não se perde, conserva-se através da memória, que aqui desempenha uma das suas funções capitais. Verdadeiramente não é a memória que conserva o passado. Como faculdade, exerce-se com intermitências e a acumulação do passado sobre o passado prossegue sem trégua. “Na realidade, o passado conserva-se a si mesmo, automaticamente”. Conservando-se o passado, não há dois estados psicológicos iguais: “O objeto pode permanecer o mesmo, posso olhá-lo do mesmo lado, sob o mesmo ângulo, no mesmo dia: a visão que tenho agora difere da que tive antes, pelo menos no fato de ter envelhecido um instante” (EC 16/495). Por isso, a nossa duração é subjetiva e imprevisível, não se submetendo às leis da ciência positivista.

Bergson esforça-se, já desde o *Ensaio*, por sublinhar o valor do passado que, se pode não ser ganho nem perda para um sistema conservativo, “é um ganho, sem dúvida, para o ser vivo, e incontestavelmente para o ser consciente” (DI 108/102). Seria absurdo, segundo Bergson, supor que, nos seres vivos, o passado não interessa. Mas, ainda que, por hipótese, esse absurdo fosse puramente aparente, “conceder-se-á pelo menos que a hipótese de um voltar atrás não é inteligível ao nível dos fatos de consciência”.

Era natural que o *Ensaio*, ao abordar esta temática e tendo em conta os termos em que o faz, provocasse a surpresa e a admiração de muitos. Essa surpresa e admiração aumentaram com a publicação da segunda obra de Bergson *Matéria e memória*. Todavia, Bergson continuava os seus cursos no *Collège de France* e vai se tornando muito conhecido, de tal maneira que as tese fundamentais de *Matéria e memória* e do *Ensaio*, o paralelismo psicofísico, a metafísica positiva e o fato da liberdade são objeto de discussão em 1901 na *Société Française de Philosophie*. Havia, pois, interesse à volta da problemática apresentada nestas obras, embora com certa dose de incompreensão dos motivos determinantes do que aí se afirma. Segundo Vittorio Mathieu, podemos ligar essa incompreensão principalmente à falta de evidência do aspecto orgânico da filosofia de Bergson. Que função tem as suas afirmações? Como se ligam entre si? De que natureza é aquela única intuição subjacente a toda a sua doutrina? Estas eram algumas questões que se punham a quem lia os seus primeiros

livros. “Em suma, o que faltava era precisamente a evidência do aspecto orgânico da filosofia de Bergson”<sup>47</sup>.

Temos que considerar também a personalidade de Bergson e o objetivo geral das suas obras. Bergson é um pensador de mentalidade científica e matemática<sup>48</sup>. Na juventude, aderiu ao positivismo, movimento que lhe era simpático pelo modo como concebia a ciência com a sua ligação aos fatos. Esta simpatia pelo positivismo contribuiu até para retardar a sua adesão à Filosofia. Só depois de muitas hesitações preferiu a carreira filosófica, a que não foi alheia a influência de Herbert Spencer, como ele diz nas breves notas autobiográficas que nos fornece no início da obra *O pensamento e o movente*<sup>49</sup>. Com Spencer, pode-se dizer que Bergson se converteu à filosofia e que, a partir de então, o seu principal objetivo é a preocupação metafísica. Esse objetivo, porém, oculta-se sob a frondosa roupagem da linguagem poética, de tonalidade psicológica. É debaixo dessa roupagem que devemos detectar o essencial da filosofia bergsoniana: o seu objetivo primeiro e único, a duração interior; a consciência onde esse objeto se revela; a intuição, como método de todo o processo.

Quem lê as obras de Bergson, particularmente as duas primeiras a que nos vimos reportando, não capta, com facilidade, numa primeira incursão, o objetivo metafísico que lhes está subjacente. O que vem a tona, em primeiro lugar, é o aspecto psicológico. Não é de estranhar, por exemplo, que haja autores que façam a respeito de Bergson, afirmações como estas: “Bergson é sobretudo psicólogo”<sup>50</sup>; “se Bergson é metafísico, é sobretudo psicólogo”<sup>51</sup>. Sem negar interesse psicológico ao pensamento de Bergson, este não parece orientar-se primeiramente para objetivos psicológicos. A psicologia não parece ser o verdadeiro objetivo de Bergson. A partir do momento da sua conversão à filosofia, Bergson encaminha sempre as suas investigações para a elaboração de uma metafísica, embora sob a tal roupagem de uma análise psicológica que é preciso nunca esquecer. Talvez a insuficiente atenção a este fato ou a sua ignorância tenham levado muitos a não ver inicialmente o alcance das suas obras.

---

<sup>47</sup> MATHIEU, Vittorio. “Il posto dell’Introduction nel bergsonismo”. In: BERGSON, Henri. *Introduzione alla metafísica*. Bari: Laterza, 1983, p. 10.

<sup>48</sup> O jovem Bergson, com efeito, chegou até mesmo a ganhar o primeiro prêmio de um concurso geral de matemática, cf. SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. *Bergson: biographie, op. cit.*, p. 34.

<sup>49</sup> Cf. PM 4/1254.

<sup>50</sup> MARTINS, Diamantino. *Bergson: a intuição como método na metafísica*. 3ª ed. Porto: Tavares Martins, 1967, p. 219.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 275.

Por outro lado, Bergson pretende elaborar uma metafísica positiva, posição altamente polêmica numa altura em que a metafísica era considerada uma ciência de abstrações ou então síntese de generalidades. Para Bergson, a metafísica deve ser positiva, verificável, como qualquer ciência, pela experiência. Resta determinar qual o tipo de experiência próprio da ciência metafísica. “A experiência interior da realidade tal é a essência da metafísica bergsoniana”<sup>52</sup>.

Num clima de decepção face ao positivismo, em que se proclamava aos jovens estudantes não tanto a refutação da metafísica, mas que bastava deixá-la cair em desuso, como dizia Augusto Conte<sup>53</sup>, esta posição de Bergson trouxe uma luz de esperança, dando “o que se poderia chamar a *prova por Bergson*. Que provava ele? Que a metafísica não estava morta”<sup>54</sup>, podendo reconstituir-se a partir da experiência. E essa experiência é a intuição.

#### *Por uma metafísica positiva*

Todo o conhecimento assenta na experiência. Esta é uma ideia suscetível de fácil exemplificação, visto encontrar eco em todas as obras de Bergson. Já na sua tese de doutorado em 1889, tratando de delinear o princípio da conservação da energia e o seu papel na história das ciências, preparando a crítica da ideia de *nada* como pseudo-ideia, que fará mais tarde, a experiência aparece com o seu peso no discernimento do que conta ou não conta cientificamente. Nesse sentido, diz Bergson: “Só a experiência nos dirá quais são os aspectos ou funções da realidade que, cientificamente, deverão contar para alguma coisa e quais são os que, do ponto de vista da ciência positiva, não deverão contar para nada” (DI 107/100).

Aludindo ao antigo jogo das escolas que pretendem desenvolver até o fim uma concepção abstrata para, em seguida, a oporem à concepção contrária, Bergson afirma que não é esse o intuito da filosofia. Quer substituir esse jogo por “uma filosofia larga, aberta a todos, progressiva, onde as opiniões se experimentarão a si mesmas, se corrigirão entre si, em

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 283. Sobre este assunto, ver também COIMBRA, Leonardo. *A filosofia de Henri Bergson*, op. cit., p. 57-60, onde o autor fala de uma consciência contemporânea do real como o melhor tribunal da verdade e da consciência de um eu contemporâneo assistente dos seus próprios atos, vertente de ascese negativa, condição necessária para a resolução do problema da liberdade.

<sup>53</sup> Cf. GILSON, Étienne. “Souvenir de Bergson”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 2, 1959, p. 132.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 131, grifo do autor.

contato com uma só e mesma experiência” (M 477). Para tal, o método que propõe exige um contato ininterrupto com a realidade: “consiste em seguir o real em todas as suas sinuosidades” (M 485). Bergson pede o esforço dos filósofos no respeito pela experiência, fator comum de unidade no contexto da complexidade atual da ciência. “É preciso romper os quadros matemáticos, ter em conta as ciências biológicas, psicológicas, sociológicas e, sobre esta base mais larga, edificar uma metafísica capaz de subir cada vez mais alto pelo esforço contínuo, progressivo, organizado de todos os filósofos associados no mesmo respeito pela experiência” (M 488).

Em resposta à objeção que lhe faziam de falar de “experiência” mas apresentar uma teoria, Bergson exclama: “Teoria, se quiserem: esta teoria será, pelo menos, toda saturada de experiência” (M 501). Nessa mesma linha, já depois da publicação da *Introdução*, escreve, ao comentar os pontos de vista de William James sobre o pragmatismo: “Só estamos inteiramente seguros daquilo que a experiência nos dá” (PM, 248-249/1443). Ao mesmo tempo, tem o cuidado de chamar a atenção para o fato de que a experiência de que fala é a experiência integral, incluindo os nossos sentimentos e percepções, assim como as “coisas”. Nesta perspectiva, fazendo seu o ponto de vista de William James, afirma que, nesta matéria, “o homem inteiro conta” (PM 249/1443).

Ao aludir a uma certa metafísica inconsciente de si mesma que existe no fundo das objeções de uns, das zombarias de outros, comenta: “inconsciente e portanto inconsistente, inconsciente e portanto incapaz de remodelar-se continuamente, como deve fazer uma filosofia digna desse nome, com base na observação e na experiência” (EE 63/862).

Numa obra polêmica pelas interpretações a que foi sujeita, encontramos expressões bem interessantes a cerca do trabalho do filósofo, em contraposição ao trabalho do físico, que afinam pelo mesmo tom: “Nos perguntávamo-nos o que é real, isto é, observado e verificado efetivamente” (M 149). E um pouco mais adiante: “Não me tomeis por um metafísico, se assim chamais o homem das construções dialéticas. Eu nada construí, simplesmente verifiquei. Entrego-vos o que se oferece aos meus sentidos e à minha consciência” (M 200).

Ocupando-se da análise do trabalho dos filósofos antigos e modernos, que se orientaram em procurar a realidade das coisas fora do que os nossos sentidos e a nossa consciência percebem, escreve: “Restituamos ao movimento sua mobilidade, à mudança sua fluidez, ao tempo sua duração (...). A metafísica tornar-se-á então a própria experiência” (PM

11/1259). E, numa outra passagem, continuando a pôr em destaque a importância da experiência para a elaboração de uma metafísica verdadeira, faz esta afirmação concludente: “A verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência” (PM 53/1292).

Em dado momento, Bergson aprecia a razão, presente em cada um de nós, como característica distintiva da dignidade humana. Ao interrogar-se sobre o porquê de ela poder comandar absolutamente e como ela se faz obedecer, tece estas considerações: “A razão só pode alegar razões, às quais parece sempre possível contrapor outras razões” (DF 56/1033). O terreno da metafísica não é o terreno lógico, onde sempre é possível contrariar as razões aduzidas com outras razões lógicas igualmente válidas. O terreno próprio da metafísica é o terreno dos fatos, contra os quais não pode haver argumentos. O que a metafísica é na realidade não fica definitivamente expresso por afirmações proposicionais lógicas. Para o homem atual, essas proposições lógicas não constituem uma expressão adequada da realidade da metafísica. Esta permanece sempre aberta e dá sempre o que pensar.

Em outro lugar, Bergson é mais claro, ao proclamar explicitamente: “Não há outra fonte de conhecimento além da experiência” (DF 204/1186). Por isso, Mathieu não tem dúvida em afirmar: “Sempre pareceu a Bergson que a primeira condição de validade de qualquer forma de pensamento é a aderência aos fatos”<sup>55</sup>.

Diante de todas estas afirmações, parece indiscutível o lugar da experiência como ponto de partida de todo o conhecimento, sendo a metafísica bergsoniana a metafísica do primado da experiência e dos fatos sobre a dialética das ideias abstratas. Obviamente, é preciso distinguir planos diferentes de experiência: não apenas experiência em superfície, mas também em profundidade. A experiência, porém, é sempre a pedra de toque de todo o conhecimento e, portanto, de toda a metafísica, em Bergson. Esta deve poder confrontar-se com os fatos e suportar a sua prova. Metafísica que não resista à prova dos fatos deverá abandonar-se, porque, só depois de aguentar essa prova, ela poderá considerar-se verdadeira metafísica positiva, capaz de progredir e de se aperfeiçoar indefinidamente, ideal que Bergson se propõe atingir.

Assim, podemos dizer que a metafísica só será possível se existir uma experiência que seja a sua base e que possa constituir a sua contraprova. Bergson diz que essa experiência existe: a experiência do meu durar interior. Também aqui encontramos, nas obras de Bergson,

---

<sup>55</sup> MATHIEU, Vittorio. *Introduzione al saggio sui dati immediati della coscienza*, op. cit., p. 7.

várias passagens abonatórias da verificabilidade da duração. A experiência da duração interior constituiu o ponto de partida da especulação filosófica de Bergson no *Ensaio*. Com efeito, a duração aparece aí como o “dado imediato” da consciência, muito mais genuinamente imediato do que os dados de fato sobre os quais se fundamentavam os positivistas. Constitui um verdadeiro ponto de partida, porque é apoiado nele que Bergson subirá à compreensão de muitos, talvez de todos os problemas que lhe interessavam.

Na *Introdução*, o seu primeiro elemento constitutivo é a experiência do meu durar interior. Este é, assim, o objeto e a própria essência da metafísica. Há, de fato, uma realidade que eu não posso deixar de experimentar, porque eu a sinto, eu a vivo, eu a intuo. É a realidade da minha duração interior. É esta experiência que possibilita a experiência metafísica e, portanto, a própria possibilidade da metafísica. Essa experiência é a intuição<sup>56</sup>.

No texto feito para servir de prefácio à obra de William James sobre o pragmatismo, ao tentar encontrar a sua origem e a sua ideia inspiradora, Bergson escreve: “As verdades que mais nos importa conhecer são, para ele, verdades que foram sentidas e vividas antes de serem pensadas” (PM 250/1444), explicando, em nota, a opinião de Émile Boutroux acerca do sentido particular do verbo “to experience”, cujo significado não é a verificação fria de algo que se passa fora de nós, mas consiste em “ressentir, sentir em si, viver tal ou tal maneira de ser...” (PM 250/1444).

Para Bergson, é essencial que a duração possa ser experimentada, tão essencial que dedica a esse assunto uma conferência completa na Universidade de Oxford. Convidado para aí pronunciar duas conferências, ao terminar a primeira, em 26 de maio de 1911, após se debruçar sobre filósofos antigos e modernos, no que eles têm de anti-filosofia, com uma

---

<sup>56</sup> Adiantamo-nos em precisar que a “intuição”, conceito chave do bergsonismo, consiste precisamente “[...] na *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível” (PM 187/1395). É, por isso, a única metodologia que a metafísica poderá adotar de forma a conseguir acompanhar o devir que anima o real e, conseqüentemente, “talhar” para cada objeto estudado a visão que melhor se lhe adéqua. Regressando a uma imagem recorrente nos escritos de Bergson, o método intuitivo assemelha-se a alguém que escolhe fazer um vestido por medida, em vez de simplesmente comprá-lo pronto. O autor esclarece a noção de “intuição” quando, em 1922, escreve o texto de introdução para a antologia *O pensamento e o movente*, afirmando poder falar-se em duas operações intelectuais inversas, conducentes a modos de conhecer diferenciados: uma que segue naturalmente a propensão do intelecto para pensar a matéria, que Bergson designa comumente como “inteligência”, e a outra em que o espírito se vira para si próprio e procura pensar-se, contrariando os procedimentos adotados para o tratamento dos objetos materiais, e a que Bergson se refere como “intuição”. Não se trata aqui de um modo afetivo ou instintivo de conhecer. Bergson entende que, de fato, a intuição é aparentada ao instinto, contudo é o instinto tornado desinteressado, desligado da sua feição naturalista pré-determinada, tornado consciente e capaz de se “re-fletir” e alargar.

incidência particular em Zenão e nas suas aporias acerca do movimento, de onde se concluía a impossibilidade da metafísica, Bergson considera que não temos necessidade de sair do tempo nem de nos libertarmos da mudança, para estabelecermos a base de uma metafísica verdadeira, mas será preciso tão somente repensar a mudança e a duração na sua mobilidade original, o que nos levará a restabelecer a continuidade no conjunto dos nossos conhecimentos, para depois perguntar: será possível uma continuidade, não hipotética e construída, mas experimentada e vivida? “É o que investigaremos juntos, pelo menos no que diz respeito ao conhecimento de nosso entorno, em nossa segunda conferência” (PM 163/1377).

Assim, no dia seguinte, por ocasião da segunda conferência, Bergson encontra essa experiência e vivência de tal continuidade na percepção direta, quer do movimento, quer da mudança, que não necessitam nem de móvel nem de suporte para se realizarem: “Há mudanças, mas não há, sob a mudança, coisas que mudam: a mudança não precisa de suporte. Há movimentos, mas não há objeto inerte, invariável, que se mova: o movimento não implica um móvel” (PM 169/1381). A mesma ideia é repetida ao escrever: “Fixando um pouco mais nossa atenção, perceberemos que tampouco aqui o movimento exige um veículo, como tampouco a mudança exige uma substância, no sentido corrente da palavra” (PM 171/1383). Para abonar estas afirmações, Bergson recorre à própria ciência física que, embora começando por exigir um suporte à mobilidade, vai prescindindo desse suporte à medida que progride nas suas descobertas. Nela, tudo vai se pulverizando,

as massas pulverizam-se em moléculas, as moléculas em átomos, os átomos em elétrons ou corpúsculos: finalmente, o suporte conferido ao movimento parece realmente não ser mais que um esquema cômodo – simples concessão do cientista aos hábitos de nossa imaginação visual. (PM 171/1383)

Mas onde Bergson descobre melhor a manifestação da substancialidade da mudança é no domínio da vida interior, dotada de mobilidade contínua. Assim, a origem das dificuldades das teorias da personalidade está, para ele, no fato de se terem considerado duas realidades imutáveis. Por um lado, a realidade do eu, permanente, idêntico a si mesmo, invariável, garantindo a unidade da personalidade. Por outro lado, os estados psicológicos, invariáveis também eles que, juntando-se ao eu como capa adjetivante, se sucedem uns aos outros, produzindo as mudanças do eu, que lhes serve de suporte, garantindo a multiplicidade da mesma personalidade. Ora, se nem o eu nem os estados psíquicos mudam, não podem constituir um eu que dura. “Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior –

melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente. Nossa personalidade é exatamente isso” (PM 172/1384). E a duração verdadeira é justamente essa continuidade indivisível de mudança que constitui a personalidade como uma realidade que muda, carregando consigo, no presente, o passado que a segue e o futuro que prepara. Isso implica que se perspetive o passado, bem como o futuro, de modo diferente do habitual. Não existe apenas o momento presente. Passado e futuro estão concentrados nele, como integrando a mesma duração. “Nossa consciência nos diz que, quando falamos de nosso presente, é num certo intervalo de duração que pensamos” (PM 174/1386). O meu presente é mais ou menos longo, conforme a extensão do campo da minha atenção, de acordo com o interesse atual. “Numa palavra, nosso presente cai no passado quando deixamos de lhe atribuir um interesse atual”. O meu presente está, assim, ligado à atenção, em função do interesse, o que leva Bergson a concluir:

Uma atenção à vida que fosse suficientemente poderosa e suficientemente desprendida de todo interesse prático abarcaria assim num presente indiviso a história passada inteira da pessoa consciente – como algo continuamente presente que seria também algo continuamente movente. Trata-se de um presente que dura. (PM 176/1387)

Ao chegar aqui, Bergson exemplifica com os casos concretos, excepcionais já se vê, mas que tocam a experiência vivida, fazendo com que esta doutrina ultrapasse a simples hipótese, para se situar ao nível de tese com possibilidade de verificação experimental, isto é, com fundamento na experiência vivida. Cita os casos de pessoas ameaçadas, inesperadamente, de morte repentina, do alpinista caído no precipício, dos afogados e dos enforcados. Em todos estes casos, a atenção, normalmente absorvida pelo interesse atual e voltada para o futuro, experimenta, de repente, um total desinteresse de tudo, tornando presente, como por encanto, toda a história da pessoa até ao pormenor, numa espécie de videocassete, em que tudo se desenrola numa continuidade móvel. O passado torna-se, assim, presente, com uma efetiva reorientação da consciência que se desprende dos seus interesses normais, abarcando, num momento, a vida toda. Trata-se de algo parecido com a memória panorâmica de que fala a Psicologia, e que aqui aparece como fundamento vivencial duma duração experimentada, com a diferença de que, neste caso, já não é preciso explicar a memória como faculdade do passado. Este se conserva por si mesmo, sem necessidade de recorrer a qualquer mecanismo para a sua conservação. Colocado o problema nestes termos, passa a consistir, não em explicar como o passado se conserva, mas na explicação do seu aparente desaparecimento. Quer dizer que o problema da memória como faculdade do

passado se transforma no problema do esquecimento, que encontra a sua explicação na estrutura do cérebro. A nossa atenção é, naturalmente, dirigida para o futuro, desviando-se do passado, isto é, desviando-se daquilo que não interessa à ação atual, provocando, deste modo, o esquecimento. Evoquemos aqui a tese que defende a conservação do passado no cérebro, pelo armazenamento das lembranças, tese inspirada por certa metafísica, de que a psicologia e a psicofisiologia estão impregnadas. Lembremos ainda o problema das doenças da memória, particularmente aquelas que correspondem a lesões locais do cérebro, as afasias, em que a lesão psicológica está menos na abolição das lembranças do que na impossibilidade de evocá-las, já que uma emoção forte ou um esforço maior podem trazer bruscamente à consciência palavras que se julgavam definitivamente perdidas. São fatos que provam a função seletiva do cérebro, que “serve aqui para operar uma escolha no passado, para diminuí-lo, simplificá-lo, utilizá-lo, mas não para conservá-lo” (PM 178/1389). A conclusão é, forçosamente, sempre a mesma: “(...) o passado pode conservar-se a si mesmo, automaticamente. Não apenas nosso próprio passado, mas também o passado de toda e qualquer mudança (...)” (PM 179/1389). Obviamente, em relação às mudanças que se passam fora de nós, não sabemos se se trata de uma mudança única ou de um conjunto de vários movimentos com paragens intercalares. Para isso, seria necessário estarmos dentro dos próprios seres e das coisas, como estamos dentro e interiores a nós mesmos. Mas o que importa é convencer-nos, uma vez por todas que “a realidade é mudança, de que a mudança é indivisível e de que, numa mudança indivisível, o passado se consubstancia com o presente”. Temos que nos esforçar por perceber a mudança, elemento constitutivo de toda a nossa experiência, tal como ela é, ou seja, na sua indivisibilidade natural. Se fizermos esse esforço, então veremos que a mudança é a própria substância das coisas e, nessa altura, “as dificuldades levantadas pelos antigos em torno da questão da substância desvanecem-se, estas porque a substância é movimento e mudança, aquelas porque o movimento e a mudança são substanciais” (PM 180/1390).

A realidade, na continuidade e na variabilidade da sua tendência, afirma-se como dinâmica, animando e revivificando tudo em nós e à nossa volta. Penetra-a inteiramente um grande estímulo, arrastando-nos com ele na corrente. A nossa existência prolonga-se, assim, com uma espécie de suplemento de vida, que permite resolver todos os enigmas filosóficos. Mas isto só se consegue, se nos habituarmos a pensar e a perceber tudo *sub specie durationis*. Mergulharemos cada vez mais na experiência da duração real e, à luz dessa experiência, novas perspectivas se abrirão. É que pensar assim é caminhar para o nosso princípio

transcendente e eterno: não dotado de uma eternidade de imutabilidade, mas de uma eternidade de vida<sup>57</sup>.

Bergson tem uma página belíssima, a propósito das relações entre metafísica e ciência que, diferindo no objeto e no método, comungam na experiência<sup>58</sup>. E, interrogando-se sobre o que pedir à metafísica, enaltece a importância da experiência, afirmando que se pede à metafísica o que já foi obtido para a ciência. Esta se encontrava reduzida a uma química mental, que substituíra a ciência. O seu avanço só se verificou, quando se libertou dos conceitos para olhar as coisas. A orientação da metafísica verdadeira terá que ser no mesmo sentido, ou seja, abandonar os conceitos já feitos e remeter-se à experiência interior. Esta não terá um modo apropriado para se exprimir. Haverá que recorrer ao conceito como meio de expressão. Mas então o filósofo terá que alargar o conteúdo desse conceito e mostrar que ele não contém toda a experiência. Só assim a metafísica realizará, no seu domínio, a reforma que a física fez no seu<sup>59</sup>. Bergson haveria de sistematizar as suas posições a este respeito na introdução feita para *O pensamento e o movente*, texto já por diversas vezes comparado ao *Discurso do Método* pela revisão clara e incisiva do itinerário especulativo que o autor aí apresenta<sup>60</sup> -, última obra publicada por Bergson no ano de 1934<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Cf. PM 182/1392.

<sup>58</sup> Bergson recusa a instauração de uma hierarquia entre ciência e metafísica, garantindo que ambas “podem tocar o fundo da realidade” (PM 35/1278). A primeira fá-lo nos domínios da matéria, mediante a abstração e a generalização da inteligência. Da matemática, passando pela física e pela química, até à biologia, a ciência funda-se na experiência e atinge a essência do real no que respeita à sua dimensão material positiva. Já a filosofia ou metafísica, partindo da experiência interna do sujeito (que ele considera *positiva* também por isso), atinge um conjunto preciso e rigoroso de conhecimentos acerca da região não material da realidade. A relação entre ambas é, pois, da ordem da complementaridade: a ciência fornece à metafísica elementos para a construção de perspectivas precisas e positivamente fundadas, a filosofia fecunda a ciência e reformula-a permitindo-lhe avançar de acordo com as causas últimas. Embora pese o tom conciliador deste texto, que tinha em mente refutar algumas das objeções colecionadas pelo pensamento de Bergson ao longo dos anos, ciência e metafísica marcam direções divergentes da atividade do pensamento. E jamais Bergson irá prescindir deste pressuposto. A ciência caminha no sentido da matéria, a metafísica orienta-se pelo não material (pelo “meta-físico”). Desse modo, impunha-se questionar a natureza e o alcance de cada uma no que concerne ao tempo, como veremos mais adiante.

<sup>59</sup> Cf. PM 47-48/1287.

<sup>60</sup> Cf. GOUHIER, Henri. “Introduction”. In: BERGSON, Henri. *Oeuvres*, Éditions du Centenaire. Paris: PUF, 1959, p. VIII; VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Bergson*. Paris: PUF, 1997, p. 101.

<sup>61</sup> Na verdade, *O pensamento e o movente* não é bem um livro, mas uma coletânea de ensaios e conferências distribuídos sobre um período que compreende de 1903 a 1923.

Madeleine Barthélemy-Madaule considera o tempo e o espaço como ponto de partida de Bergson e Kant, cada um a seu modo, o que determinou a legitimidade ou ilegitimidade da metafísica, no coração da qual está a questão central da liberdade diretamente ligada ao tempo. Kant, fazendo do tempo uma forma *a priori* da sensibilidade, professa a ilegitimidade da metafísica<sup>62</sup>; Bergson, admitindo a duração como experiência do absoluto, professa a sua legitimidade<sup>63</sup>.

Embora baseado na consciência e partindo dela, Bergson relacionou o tempo, em última análise, com a constituição da realidade. Esta, avaliada na sua essência, isto é, no seu lado mais íntimo, que sou eu mesmo, apresenta-se a mim como tempo que flui, como duração. Aqui reside a importância de Bergson: puxou o tempo para a metafísica, baseado na e a partir da consciência. E, em metafísica, não se trata apenas de descrever o tempo na consciência, ou seja, de descrever o que se passa na consciência, quando a consciência dura. Trata-se de considerar o próprio tempo como constitutivo íntimo da realidade, primeiro como tecido da vida psicológica na multiplicidade dos estados de consciência; posteriormente, como tecido de toda a realidade<sup>64</sup>. É nesta acepção metafísica que Bergson atribui ao tempo importância fulcral, considerando igualmente importantes os seus três momentos: o passado, o presente, o futuro.

O passado não se perde, conserva-se. É mesmo o único momento que existe. Inclina-se ininterruptamente sobre o presente, anexando-o, e, simultaneamente, pressiona, para entrar, a porta da consciência que o quer deixar de fora<sup>65</sup>. Nesta sua tentativa de entrar na consciência, o passado encontra pela frente o mecanismo cerebral, cujo papel é selecionar

---

<sup>62</sup> Na verdade, Bergson sublinha como fundamental o papel da obra de Kant na sugestão de uma nova via para a filosofia ocidental: a defesa de que o conhecimento não se resolve exclusivamente em termos inteligíveis, cf. EC 388/797. Porém, ainda que tenha entrevisto essa importante viragem, abrindo caminho à intuição, o filósofo de Königsberg optara por permanecer fiel à herança recebida da Antiguidade. Na obra kantiana, Bergson considera essencial o postulado da existência de um domínio “extra-intelectual” abarcável apenas por uma intuição meta-racional. É nesta abertura a um possível modo de conhecer que ultrapassasse os tradicionais cânones da razão que Bergson encontra o ponto fulcral da gnosiologia kantiana. Se esse aspecto tivesse sido explorado e levado às suas últimas consequências pelo pensador alemão, considera, a filosofia ocidental teria desde logo enveredado por uma importante via especulativa que a levaria a um novo tipo de conhecimento: a intuição do fundo último da realidade.

<sup>63</sup> Cf. BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine. *Bergson adversaire de Kant*. Paris: PUF, 1966, p. 9-10.

<sup>64</sup> A primeira perspectiva é a do *Ensaio*, enquanto *A evolução criadora* considera o tempo no segundo aspecto.

<sup>65</sup> Cf. EC 19/498.

apenas as lembranças úteis, isto é, as que são necessárias para a prática de momento. As restantes, as que não interessam à ação, são recalçadas no inconsciente. Daí só poderão sair, quando muito, aproveitando qualquer desatenção do mecanismo cerebral. Neste caso, passarão pela porta entreaberta, como contrabando, às escondidas<sup>66</sup>. Essas lembranças de luxo tornam-se então mensageiras do inconsciente, advertindo-nos da carga de passado que arrastamos atrás de nós. Ora, a existência de estados inconscientes que, às vezes, escapam à vigilância da consciência, é uma prova de que o passado se conserva. O passado é integrado no presente e, “agindo nele sem ser contemplado, é o passado do homem de experiência. Longe de ser efêmero, se conserva transformando-se; longe de ser passivo, é dinâmico e cria o futuro”<sup>67</sup>.

E o momento presente? Fisicamente, é o ponto indivisível que separa o passado do futuro. Assim considerado, é puramente ideal, puro conceito, momento indivisível de tempo fixo na ideia. Metafisicamente, é um fluir contínuo que, com o passado, ao qual se une, corrói constantemente o futuro, formando com ele uma continuidade que não pode parar, porque a sua essência é fluir. Parar significaria negar-se a si mesmo. Por isso, o momento presente prende-se necessariamente com o meu passado e com o meu futuro. É o presente real, isto é, concreto, vivido<sup>68</sup>. Ao contrário do que se pensou, o presente não é o único momento que existe. A sua essência é devir, que não equivale a deixar de ser, mas constitui um enriquecimento, prolongando o passado que, mediante o presente, se projeta no futuro.

O futuro é essa projeção para frente da realidade do passado e da vivência do presente, fundidas na consciência. Resultado desse desenrolar projetivo, forma com o passado e com o presente uma unidade complexa e dinâmica. Criação do passado e do presente, a eles se liga numa continuidade indivisível. O tempo aparece, assim, contendo em si todos os seus momentos enquanto reais e, como tal, apresenta-se tendo em si mesmo um fundamento ontológico. Em última análise, o próprio ato criador é a sua origem, na passagem do não ser ao ser.

Nesta mesma linha, ao terminar *A evolução criadora*, Bergson considera que a filosofia tem como função específica o aprofundamento do devir em geral: “Tal nos parece ser a função própria da filosofia: (...) o aprofundamento do devir em geral, o evolucionismo

---

<sup>66</sup> Cf. *Ibidem*. Quem não vê, nesta passagem, uma alusão à psicanálise de Freud, que Bergson certamente conhecia? Cfr. SITBON, Brigitte (org.). *Bergson et Freud*. Paris: PUF, 2014.

<sup>67</sup> MOSSÉ-BASTIDE, Rose Marie. *Bergson Éducateur*. Paris: PUF, 1955, p. 74.

<sup>68</sup> Cf. MM 156/276-277.

verdadeiro e, por conseguinte, o verdadeiro prolongamento da ciência” (EC 400/807). Nesta definição de filosofia, está claramente expressa uma tomada de posição: a relevância dada ao devir que caracteriza essencialmente o homem. E não se pense que, assim, a doutrina de Bergson se dissolve num simples mobilismo, sem conteúdo metafísico. Ao contrário, o mobilismo com essa característica é puramente aparente, já que na sua obra Bergson afirma claramente a indivisibilidade da própria mutabilidade e o seu conteúdo metafísico. Como já ficou dito, para Bergson, a mudança não é aniquilamento nem supressão, mas enriquecimento dos momentos do tempo numa unidade contínua integradora do passado-concentrado na vivência do presente-projetado para o futuro.

Esta concentração do passado no presente resulta da própria unidade do movimento e leva à determinação da ideia de substância<sup>69</sup>. Assim, na *Introdução*, escreve Bergson: “É, se quisermos, o desenrolamento de um rolo (...)” (PM 189/1397). Portanto, a ideia de duração, em Bergson, não se pode reduzir simplesmente à ideia de tempo. Ela identifica-se, sim, com a ideia de *tempo que dura*, que é a própria duração, conceito fundamental no pensamento de Bergson. Como se define esse *tempo que dura*, essa duração, que Bergson gosta de reforçar, apelidando-a de *duração que dura*? Não é fácil dizê-lo em poucas palavras. O próprio Bergson volta muitas vezes ao tema, no intuito de o clarificar sucessivamente. É dele a seguinte expressão: “O tempo é invenção ou não é nada” (EC 371/784). Como tal, é implicação mútua, é tensão. Será a meditação deste tema que lhe fornecerá, em *A evolução criadora*, a “via que conduz à concepção de um princípio de vida”.

O pensamento de Bergson é, em relação ao tempo, uma recuperação do seu valor. Só assim recuperado, o tempo pode identificar-se com a duração. Foi o que Bergson procurou no

---

<sup>69</sup> A questão do substancialismo na obra de Bergson pode ser polêmica, dado o papel nuclear que a mobilidade aí desempenha. No texto *Introdução à metafísica* (PM 218-219/1420), Bergson esclarece que identifica a realidade com um princípio de mobilidade, ou seja, na sua perspectiva, não existem coisas feitas, mas apenas coisas que se fazem, estados em permanente mudança. Contudo, esta asserção não implica uma des-substancialização do real já que a filosofia de Bergson não dispensa a noção de “substância”. Antes considera fundamental o que designa como a *persistência dos existentes*. Oito anos mais tarde, na conferência *A percepção da mudança*, a mesma questão é retomada (PM 179-180/1390) e Bergson explicita: a realidade é mudança e a mudança não é mais do que a *substância* mesma das coisas. Não nos encontramos aqui perante uma filosofia à imagem das teorias gregas que supunham um substrato imutável da realidade, oposto à sua dimensão material ou sensível. Pelo contrário, o fundamento da realidade, o que a suporta e envolve intimamente, consiste precisamente naquilo que a nossa percepção interior capta, ou seja, a duração substancial das coisas. A substância é movimento e mudança e estes, por sua vez, detêm um caráter substancial. Numa carta de 1913, Bergson esclarecia que “a mudança, percebida tal qual é, torna-se uma verdadeira substância se entendermos por substância o que se conserva e que permanece, porque na ‘duração’ tal como eu a represento, o passado pode fazer corpo com o presente em vez de se desvanecer como parece acontecer com o ‘tempo artificial’” (C 525).

segundo capítulo do *Ensaio*, em que, depois de ter delineado o conceito bastardo de tempo como meio homogêneo, onde os fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço, pede à consciência “que se isole do mundo exterior e, por um vigoroso esforço de abstração, se torne ela própria” (DI 67/61), para poder ver o que é o tempo separado do espaço.

### *Duração e multiplicidade*

O segundo capítulo do *Ensaio* tem por título “Da multiplicidade dos estados de consciência – a ideia de duração”. Nesse capítulo, Bergson pretende responder à questão formulada no final do primeiro capítulo: “Que será a multiplicidade dos nossos estados internos, que forma reveste a duração, abstraindo do espaço em que ela se desenvolve?” (DI 55/51). Subjacente à duração, está sempre a multiplicidade dos estados de consciência.

Ora, numa visão imediata, de acordo com o senso comum, a multiplicidade implica partes ou unidades semelhantes umas às outras<sup>70</sup>. Mas essas partes, porque fundadas na quantidade, implicando uma visão no espaço, são descontínuas, justapostas. Semelhante visão nada tem de estranho, quando se fala de objetos materiais. Mas, quando nos referimos aos fatos da consciência? Aí, o problema começa a apresentar dificuldades, em virtude das características desses fatos, de sua natureza interiores, contínuos, resistindo a uma colocação no espaço – são inextensos. Essa dificuldade existe, quando se trata de fatos de consciência superficiais como, por exemplo, as sensações cuja causa está situada no espaço, mas que exigem já um processo de representação simbólica<sup>71</sup>. Agrava-se, porém, quando se trata de fatos de consciência profundos que se interpenetram reciprocamente, constituindo uma série progressiva e irreversível de experiências, que se encaixam umas nas outras. Não se trata, pois, de muitas experiências, mas, de uma só, organizada de modo especial.

Há uma tendência muito grande para espacializar os fatos da consciência: “Quando falamos do tempo, pensamos, o mais das vezes, num meio homogêneo onde os fatos de

---

<sup>70</sup> De modo geral, para o senso comum e também para o pensamento tradicional, o número é o denominador comum do tempo e do espaço. Podemos contar os minutos que uma pessoa gasta para atravessar a rua e também os metros que correspondem a essa distância. É assim que representamos o tempo à maneira do espaço, isto é, como um meio homogêneo, cf. DI 63/57.

<sup>71</sup> Cf. DI 64/58.

consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta” (DI 66/61). Ora, se na realidade, o tempo se entende como um meio, onde se distinguem e se contam os fatos psíquicos, como no número, então não há dúvida de que o tempo não é senão espaço<sup>72</sup>. Mas que nos diz a experiência, expressa na consciência pura, isto é, abstraindo do espaço em que se desenvolvem os fatos psíquicos? Diz-nos que esses fatos, porque são inextensos, não se situam no espaço. “Há, com efeito, (...) duas concepções possíveis da duração” (DI 72/67). Por um lado, há a duração pura, ou seja, a duração livre de qualquer mistura com o espaço. Nesse caso, há sucessão, mas não distinção de partes, que se interpenetram solidariamente:

Pode, portanto, conceber-se a sucessão sem a distinção e como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, cada um dos quais, representativo do todo, apenas se distingue e se isola dele por um pensamento capaz de abstrair. (DI 73/68)

É natural supor que um ser sem qualquer ideia do espaço teria essa ideia de duração. Por outro lado, há a duração misturada com a ideia de espaço. Com efeito, “familiarizados com esta última ideia, importunados por ela, a introduzimos, sem saber, na nossa representação da duração pura. Justapomos os nossos estados de consciência (...); em resumo, projetamos o tempo no espaço, exprimimos a duração em extensão” (DI 75/70). Pensamos, portanto, em termos de espaço e não em termos de duração pura, eivada como está do pecado original da mistura com o espaço, que nos dificulta a intuição da duração na sua pureza original. Compreende-se, aliás, que assim seja, visto que nós não duramos sozinhos, mas juntamente com as coisas, que, mergulhadas no tempo, lhe dão toda a aparência de um meio homogêneo<sup>73</sup>. Na verdade, só o espaço é homogêneo, constituindo as coisas nele situadas uma multiplicidade distinta que não tem a ver com a multiplicidade dos estados de consciência; estes, porque inextensos, não podem situar-se no espaço: constituem, não obstante, uma multiplicidade, mas de tipo diferente da anterior. Bergson chama-lhe de diversas maneiras, mas o que importa reter é que ela difere da multiplicidade distinta que dá origem ao número. É esta multiplicidade de penetração, se quisermos, que constitui a duração. Vemos, assim,

---

<sup>72</sup> Nesse sentido, parece-nos oportuno sublinhar que Bergson coincide com Kant em relação ao espaço, mas não em relação ao tempo, pois considerar o tempo como uma forma da sensibilidade significa que podemos conhecer as coisas por meio do tempo, mas jamais poderemos conhecer o próprio tempo, dado que ele não é uma realidade e sim uma idealidade transcendental. Quando se trata do tempo, a divergência entre os dois filósofos é radical. Para Bergson, a concepção kantiana de tempo homogêneo não leva em conta as duas espécies de multiplicidade (multiplicidade numérica e multiplicidade qualitativa) e transforma o tempo em um “conceito bastardo”, operando uma amálgama confusa entre essas duas multiplicidades de natureza diferente.

<sup>73</sup> Cf. DI 76-77/71-72.

como o problema da duração implica o da multiplicidade e esta conduz naturalmente à duração.

Pela análise anterior, verifica-se que a questão da multiplicidade é justamente colocada no centro do problema da duração. É que a duração como dado da experiência não aparece no estado puro, mas sempre misturada com o espaço. É a regra de todo o conhecimento proveniente da experiência: mistura de espaço e de duração. Espaço e duração formam, assim, um composto, cujos elementos é necessário separar para se poderem compreender.

Bergson considerou esta tarefa de dividir o composto tão importante que a tem por prioritária: “Mesmo antes de tomar consciência da intuição como método, Bergson acha-se diante da tarefa da divisão do misto”<sup>74</sup>. Lança-se com esforço nesse trabalho, revelando-se a ele, no final da sua análise, dois tipos de multiplicidade. Diz o autor: “Somos, deste modo, levados à distinção (...) entre a multiplicidade de justaposição e a multiplicidade de fusão ou de penetração mútua” (DI 114/107), cada uma com as suas características próprias. Uma síntese destas características nos é apresentada magistralmente por Gilles Deleuze. Vale a pena, por isso, transcrevê-la:

O importante é que a decomposição do misto nos revela dois tipos de “multiplicidade”. Uma delas é representada pelo espaço (ou melhor, se levarmos em conta todas as nuances, pela mistura impura do tempo homogêneo): é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de *diferença de grau*, uma multiplicidade numérica, *descontínua e atual*. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de *diferença de natureza*, uma multiplicidade *virtual e contínua*, irreduzível ao número<sup>75</sup>.

É o problema das duas espécies de multiplicidade que interessa Bergson. Ele não analisa a multiplicidade no âmbito da problemática clássica do Uno e do Múltiplo, mas preocupa-se em distinguir as duas modalidades<sup>76</sup>, na certeza de que isso ajudará a esclarecer o

---

<sup>74</sup> DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*, op. cit., p. 31.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 32, grifo do autor.

<sup>76</sup> Segundo Deleuze, quando representamos o tempo como se fosse penetrado pelo espaço, não sabendo distinguir no interior dessa representação os dois elementos constitutivos, as duas presenças puras – a duração e a extensão – que diferem em natureza, isso constitui um problema grave, porque acabamos por não saber o que pertence ao tempo e o que pertence ao espaço. Substituímo-los por um princípio que nem é temporal nem espacial e interpomos entre eles uma diferença de grau, quando a sua distinção é de natureza. Deleuze conclui, dizendo: “É esse o motivo condutor do bergsonismo, seu *leitmotiv*: só se viram diferenças de grau ali onde havia diferenças de natureza”. Deleuze chega mesmo a afirmar que a base dos falsos problemas e das ilusões reside na ignorância das verdadeiras diferenças de natureza. Eis, portanto, o significado dos dualismos bergsonianos: pela

problema da duração, quando conseguir livrá-la da impureza do espaço que, tirando-lhe a sua verdadeira natureza, de certo modo, a desnatura. “Com efeito, não se trata, para Bergson, de opor o Múltiplo ao Uno, mas, ao contrário, de distinguir dois tipos de multiplicidade”<sup>77</sup>. Vemos, pois, como a multiplicidade é trazida a primeiro plano com este interesse manifestado por Bergson no *Ensaio*, que nela vê uma das chaves de explicação da duração, problema fundamental de toda a sua metafísica.

Situando a ideia de intensidade na confluência dos estados de consciência representativos, que procuram na sua causa a ideia de grandeza extensiva, e dos fatos de consciência que se bastam a si mesmos, encontrando em si a sua própria intensidade, Bergson, neste segundo caso, chama intensidade à multiplicidade interna dos fatos psíquicos simples, cuja imagem é procurada nas profundezas da consciência, para trazê-la à superfície. A análise da intensidade dos estados psicológicos deságua, assim, na multiplicidade.

Um estudo aprofundado da multiplicidade revelou dois aspectos<sup>78</sup>: uma multiplicidade quantitativa, projetada no espaço, expressa nas coisas; e uma multiplicidade qualitativa, projetada na duração, expressa nos estados de consciência. Estes fatos internos apresentam-se sob um duplo aspecto: uns são percebidos diretamente, em si mesmos, como qualidade pura, sem qualquer relação com a quantidade e, portanto, sem qualquer afinidade com o espaço: “A duração que eles criam assim é uma duração cujos momentos não constituem uma multiplicidade numérica” (DI 95/91). É o eu profundo, o primeiro eu. Outros são percebidos por refração através do espaço, qualidade à mistura com a quantidade, formando um eu superficial, “um segundo eu que cobre o primeiro (...), cujos estados se destacam uns dos outros e que, sem dificuldade, se exprimem por palavras” (DI 96/92-93). Avançar por este caminho é lançar-se num labirinto de dificuldades, que consiste fundamentalmente e sempre em desenrolar o tempo no espaço e introduzir a sucessão no seio da simultaneidade.

Para resolver problemas difíceis, como as da causalidade e da liberdade, basta substituir a representação simbólica pelo eu real, o eu concreto. É o que Bergson vai procurar

---

divisão do misto, estabelecer as verdadeiras diferenças de natureza nos elementos que o constituem, a fim de evitar os falsos problemas e as ilusões de que somos vítimas. Com efeito, a mais importante divisão bergsoniana é a da duração e do espaço. “Todas as outras divisões, escreve Deleuze, todos os outros dualismos a implicam, dela derivam ou nela terminam”, p. 18 e 25.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>78</sup> A essa oposição entre duas ordens de realidade correspondem os dois aspectos da subjetividade que Bergson distingue no *Ensaio*: “O eu profundo e o eu superficial não são dois sujeitos distintos, senão dois aspectos de um único sujeito”, cf. GILSON, Bernard. *L’individualité dans la philosophie de Bergson*. Paris: Vrin, 1978, p. 14.

fazer no terceiro capítulo do *Ensaio*, ao tratar da organização dos estados de consciência e da liberdade. Por isso, considera que os dois primeiros capítulos foram escritos como introdução ao terceiro<sup>79</sup>. Começando pelo estudo da intensidade dos estados psicológicos, onde cuidadosamente distingue a quantidade extensiva e mensurável da intensiva que não comporta medida, passando pela questão da multiplicidade desses mesmos estados, com base na qual destaca a ideia de duração, Bergson chega, finalmente, ao problema da sua organização, onde sobressai o problema da causalidade e da liberdade cuja solução exige, como condição necessária e suficiente, a substituição da representação simbólica pelo eu real, pelo eu concreto<sup>80</sup>.

Assim, a título de conclusão podemos dizer que Bergson obteve a noção de duração, a partir da purificação do espaço e, sobretudo, do tempo homogêneo, muito mais insidioso que o espaço. De fato, o tempo homogêneo imita mas, simultaneamente, atraiçoa a duração. Imita-a, enquanto tempo, sucessão de momentos distintos; atraiçoa, enquanto homogêneo, coexistência de momentos justapostos, repercussão de séries iguais nas profundezas da consciência.

As descrições do segundo capítulo do *Ensaio* sobre a duração são análises pormenorizadas e rigorosas, apelando, frequentemente, para as impressões vividas. O que é certo, porém, é que não invadem a esfera dos valores humanos, situando-se a um nível meramente técnico. Adivinha-se, talvez, a presença desses valores, mas não se explicitam. Como diz Barthélemy-Madaule: “Sentimos obscuramente despertar valores implícitos. A dimensão da duração introduz uma filosofia nova, um certo tipo de homem”<sup>81</sup>. Desvaloriza-se o espaço e o tempo, situados à superfície; valoriza-se a duração, situada nas profundidades.

---

<sup>79</sup> Cf. DI 9/3.

<sup>80</sup> Na verdade, a argumentação de Bergson é múltipla, mas ela concentra-se em páginas diretamente críticas ao determinismo físico e ao determinismo psicológico. Segundo Bergson, o erro do determinismo psicológico é crer que os fatos da consciência se sucedem necessariamente, como os efeitos sucedem às causas. Bergson nos mostra que isso não é verdadeiro no domínio psicológico, e que um estado de consciência atual projeta no passado seus próprios antecedentes. O eu não sendo um conjunto de elementos heterogêneos entre si, mas uma unidade indivisível, está inteiramente presente em cada um dos seus estados de consciência. A observação interior nos ensina que todo sentimento profundo invade a alma inteira e a reflete. Assim é o ato livre: é aquele que expressa melhor a nossa personalidade, sem deixar nada de especial de lado. Mais o ato é livre, mais ele nos exprime. Da mesma forma que o eu admite níveis de profundidade, a liberdade admite graus. Nem somos totalmente livres, nem totalmente determinados, mas somos mais ou menos livres. Para um exame mais aprofundado da relação entre ação e liberdade à luz da reformulação bergsoniana do problema da liberdade indicamos ao leitor as seguintes obras: MARQUES, Silene Torres. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2006; ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2012, p. 69-117.

<sup>81</sup> BARTHÉLEMY-MADAULE, Medeleine. *Bergson*, op. cit., p. 34.

Poderá parecer que deslizamos para o subconsciente. De resto, na viragem do século, estava em franca expansão a Psicanálise que nos recorda a importância dada ao inconsciente. Trata-se, porém, de consciência, mas de uma consciência que se apresenta sob um duplo aspecto, ou ainda destes estados de consciência profunda, que não têm nenhuma relação com a quantidade, que são qualidade pura<sup>82</sup>. Assim, escreve Barthélemy-Madaule: “Resta-nos saber que a duração admite tensões diversas, graus de profundidade”<sup>83</sup>.

### *A interioridade como via para a duração*

Em *Introdução à Metafísica*, Bergson faz uma aplicação prática dos dois modos de conhecer a realidade, pondo em evidência as suas diferenças: o conhecimento do exterior, próprio da análise de que usa a ciência e o conhecimento do interior, próprio da intuição de que usa a metafísica<sup>84</sup>.

Bergson parte da análise do objeto em movimento, relativo ou abstrato, de acordo com o ponto de vista do observador, apreciando-o, não no sentido físico, de um desenrolar no espaço, mas no sentido metafísico, “enquanto se reflete na interioridade de uma consciência”<sup>85</sup>, para concluir que é possível falar de um movimento absoluto, quando “atribuo ao móvel um interior e como que estados de alma” (PM 184/1393). Então poderei captar esse movimento absoluto, quando, em vez de o perceber de fora, o percebo de dentro, isto é, simpatizando<sup>86</sup> com os seus estados e inserindo-me neles por um esforço de imaginação. Esta

---

<sup>82</sup> Cf. *Ibidem*, p. 35.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>84</sup> Trata-se de uma experiência integral que substitui os dados da representação sensível e os raciocínios conceituais da inteligência, fornecidos isoladamente, pela intuição do estrato originário do ser. Para lá da experimentação científica que apenas capta manifestações exteriores e tangíveis das coisas, a experiência intuitiva vivencia “por dentro” o que estruturalmente as anima: a primeira caminha numa direção de horizontalidade, acumulando representações justapostas da realidade, perspectivas diferenciadas sobre um mesmo objeto, mas que, por mais que se multipliquem, não ultrapassam uma visão sempre aproximada e nunca original; a segunda opera numa dimensão de profundidade, captando verticalmente o interior da realidade em causa e dispensando leituras exteriores.

<sup>85</sup> BARTHÉLEMY-MADAULE, Medeleine. *Bergson, op. cit.*, p. 43.

<sup>86</sup> O conceito de “simpatia” é uma das pedras-de-toque da filosofia bergsoniana. Bergson retoma o sentido original da noção de “simpatia”, enquanto afinidade e predisposição natural diante de uma determinada ideia ou sentimento, mencionando-o, numa carta, como uma *espécie de harmonia pré-estabelecida* (M 776). Assim sendo, o nosso autor considera que o papel do conhecimento metafísico reside na promoção de uma comunicação simpática entre o homem e o resto da natureza, ou seja, numa compenetração plena entre quem

é a tarefa da metafísica, tarefa difícil, que será possível mediante uma conversão à interioridade, não só do sujeito, mas também do objeto, porque, nesse caso, “(...) o movimento não será mais apreendido de fora e, de certa forma, a partir de mim, mas de dentro, nele, em si. Apreenderei um absoluto” (PM 185/1394)<sup>87</sup>. Assim, partindo da apreensão da duração como estofa da realidade, a introspecção psicológica estende-se a todos estes planos metafísicos, garantindo em todos eles a experiência do contato direto, ou coincidência, entre quem percebe e o que é percebido, no domínio do fluxo movente que atravessa o real. Alcança-se o ser em profundidade e em plenitude ou, nas palavras de Bergson, atinge-se o *absoluto*.

Segundo Bergson, a noção de “absoluto” foi das que mais deturpações sofreu com os desvios de procedimento especulativo operados, ao longo da história da filosofia, pela metafísica tradicional. Hipostasiado e remetido para o plano supra sensível, colocado inacessivelmente acima da condição humana, o conceito de “absoluto” marcou, durante longos séculos, os limites do que era dado ao homem conhecer<sup>88</sup>. Enquanto arauto de uma filosofia da duração, Bergson pretende inverter esta situação, defendendo a apreensão do absoluto no seio da experiência sensível espaço-temporalmente situada, ou seja, no centro da mais autêntica positividade. O encontro com o absoluto, ou seja, com o que é “perfeito na medida em que ele é perfeitamente aquilo que ele é” (PM 1395/186), torna-se possível apenas mediante a visão intuitiva interior, que revela as coisas simplesmente tal como são,

---

conhece e o próprio dinamismo que engendra a realidade conhecida. Entrar em simpatia com a realidade significa captar o seu movimento e devir próprios enquanto atividade *fazendo-se (se faisant)*. Em termos gnosiológicos, não se trata de adotar um determinado ponto de vista sobre o objeto, mas antes de estar *no* devir que atravessa o sujeito e o próprio objeto, de captar o original sem recorrer à sua tradução em símbolos discursivos, como o faria a inteligência. Em última instância, deixamos de poder falar de um sujeito que conhece e de um objeto que é conhecido o que, para Bergson, equivale a atingir um nível de conhecimento absoluto.

<sup>87</sup> Aqui reside um avanço da *Introdução* em relação ao *Ensaio*: neste, considerava-se a interioridade do sujeito; naquela, considera-se já uma interioridade do próprio objeto.

<sup>88</sup> A presença de uma entidade absoluta para onde convirja a totalidade da existência e onde resida a excelência ontológica da criação é incompatível com as linhas de fundo do evolucionismo metafísico bergsoniano. Mesmo Deus é perspectivado filosoficamente em *A evolução criadora* como pura energia ou potência criadora (aliás, Pierre Trogignon afirma que o maior obstáculo da filosofia da natureza bergsoniana decorre precisamente das indecisões presentes na concepção de Deus, cf. TROTIGNON, Pierre. “Une difficulté dans la théorie bergsonienne de la nature”. In: BLOCH, Olivier (org.). *Philosophies de la nature*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2000, p. 407.). Assim sendo, as barreiras tradicionalmente erigidas às faculdades gnoseológicas humanas são aqui derrubadas. As críticas de Bergson às filosofias kantiana e positivista encontram precisamente nessa noção tradicional de absoluto, e na consequente doutrina da relatividade do conhecimento, o seu foco nuclear. Para Bergson, o conhecimento só se torna relativo quando o homem faz um mau uso das suas estruturas mentais, direcionando-as para os domínios que não se adequam a determinadas faculdades, ou seja, quando não reconhece em que contextos os seus resultados serão sempre parciais, cf. M 1150.

originariamente comprometidas com o élan que as funda, e não numa complexa rede de relações exteriores de dependência com o que as rodeia.

Visto de dentro, portanto, um absoluto é algo simples; mas, considerado de fora, isto é, relativamente a outra coisa, torna-se, com relação a esses signos que o exprimem, a moeda de ouro que nunca terminaremos de trocar em miúdos. (PM 187/1395)<sup>89</sup>

Se for possível captar desse modo o absoluto, isto é, penetrando imediatamente no seu interior, sem intermediários, a metafísica é isso mesmo. Quer isto dizer que a duração está nessa simpatia com o absoluto e a metafísica tem, nesse caso, o seu objeto sobre o qual pode trabalhar. Bergson vai deixando entrever que isso é possível, à medida que vai avançando na explanação do seu pensamento. São dele estas palavras:

Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, ao invés de conhecê-la relativamente, de se colocar nela ao invés de adotar pontos de vista sobre ela, de ter uma intuição dela ao invés de fazer sua análise, enfim, de apreendê-la fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica, a metafísica é exatamente isso. *A metafísica é portanto a ciência que pretende passar-se de símbolos*<sup>90</sup>. (PM 188/1396, grifo do autor)

Bergson repete aqui a ideia do *Ensaio* em que afirma a existência de, pelo menos, uma realidade que todos nós captamos por dentro, com a qual simpatizamos espiritualmente – *o nosso durar interior* – e de um meio de possuí-la absolutamente – *a intuição*<sup>91</sup>. Existem, pois, as condições para a realização da ciência metafísica.

---

<sup>89</sup> Nesta posição bergsoniana, começa a adivinhar-se certa tensão entre, por um lado, o apego ao *durar interior* do *Ensaio* e, por outro, a verificação da necessidade de se abrir a *duração* a toda a realidade, ponto de vista que virá a ser desenvolvido em *A evolução criadora*.

<sup>90</sup> Afirmações do gênero levaram Mathieu a comentar: “Esta é a *essência* da metafísica: como se verá, os símbolos serão necessários para a sua expressão e comunicação”. MATHIEU, Vittorio. *Il posto dell'Introduction nel bergsonismo*, op. cit., p. 46. Bergson parece contrariar este comentário, ao tecer críticas duras aos conceitos. Diríamos que os conceitos não podem captar o real, cuja essência é durar. Na verdade, o que só a intuição pode captar contém em si mesmo um número tão grande de possíveis definições, que nenhuma delas esgota toda a sua riqueza. Todavia, à falta de outro meio, a metafísica serve-se dos conceitos, que vão exprimindo essa riqueza parcial e progressivamente, conforme os aspectos que vão fixando. Mas uma soma de conceitos, por maior que seja, não pode exprimir adequadamente o que só a intuição nos dá. Não se trata, portanto, de uma expressão adequada. Trata-se simplesmente da expressão possível: “A intuição, por outro lado, só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que ideia; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar ideias” (PM 45/1285).

<sup>91</sup> Uma verdadeira metafísica, que se construa simpaticamente no campo da intuição, encontra o estrato espiritual do ser como um domínio positivamente experienciado. Aliás, tal como esclarece Frédéric Worms, em termos bergsonianos só faz sentido falar-se numa intuição quando inserida num contexto concreto e vivenciável, ou seja, a partir de uma experiência particular sensível, cf. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000, p. 38.

Referimos, entretanto, a insistência com que, mais uma vez, é retomada do *Ensaio* a análise do durar interior, isto é, do mudar contínuo, mas tudo ligado pela memória, que caracteriza a vida consciente, utilizando expressões claramente significativas da duração. Reporta-se a um estado de alma que muda a todo o momento, porque não há consciência sem memória. Um estado não se continua sem a adição da lembrança dos momentos passados ao sentimento presente, e é nisso que consiste a duração interior. Ela é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, não só porque o presente encerra distintamente em si a imagem incessantemente crescente do passado mas, principalmente, porque o presente testemunha, pela sua contínua mudança de qualidade, a carga sempre mais pesada que arrasta atrás de si, à medida que mais se envelhece. “Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas apenas instantaneidade” (PM 208/1411).

Por aqui se vê que Bergson propõe, para a metafísica, uma base de mobilidade, sobre a qual opera a intuição, em oposição à base imóvel, sobre a qual opera a análise. É clara a dificuldade em que somos colocados, ao ver como se admite maior riqueza (carga mais pesada) de uma qualidade pura, que só difere de uma outra qualitativamente. Mathieu explica muito bem como isso é possível. De fato, devemos ter presente que a simplicidade qualitativa da nossa essência profunda encerra em si uma pluralidade virtual concentrada. Como tal, está pronta a desdobrar-se numa multiplicidade de elementos distintos. Servindo-nos da célebre imagem bergsoniana do cone, tudo se passa como se o vértice encerrasse potencialmente, na sua *pontualidade*, todo o alargar-se indefinido da base. Desta forma, diz Mathieu: “pode compreender-se como Bergson possa chamar puramente *qualitativa* a duração profunda, excluindo dela a quantidade, declarando, apesar disso, um seu momento mais *rico* do que um outro”<sup>92</sup>. Essa base móvel da metafísica identifica-se com a própria duração. O real, o vivido, o concreto, é a própria variabilidade. O elemento do real é invariável, um simples ponto de vista sobre a realidade que se escoia<sup>93</sup>.

É neste contexto que começa uma das belas páginas de Bergson, que tentamos resumir<sup>94</sup>. Bergson começa dizendo que o erro está em crer que, com os elementos, podemos recompor o real. Ora, com os elementos, nunca podemos refazer o real, porque eles não são partes. Relacionando-os com os pontos de paragem, que a análise distingue no movimento, Bergson conclui que com eles não podemos refazer o movimento, porque pontos imóveis

---

<sup>92</sup> MATHIEU, Vittorio. *Il posto dell'Introduction nel bergsonismo*, op. cit., p. 69, grifo do autor.

<sup>93</sup> Cf. PM 209/1412-1413.

<sup>94</sup> Cf. PM 209-2012/1413-1415.

mais pontos imóveis, ainda que em número infinito, darão sempre pontos imóveis. Esses pontos não são posições, mas antes su(b)posições. São uma ilusão, fruto da nossa inteligência. Nós é que projetamos esses pontos por debaixo do movimento, como outros tantos lugares onde parasse um móvel que, por hipótese, não pára. Isto equivale a dizer que uma coisa não pode construir-se com pontos de vista. Ora, se é assim que as coisas me aparecem, significa que o mundo, como eu o vejo, não tem sentido para mim. É uma ilusão!

Distinguimos certo número de paragens possíveis, isolamos, fixamos, imobilizamos, por uma ilusão profundamente enraizada no nosso espírito. Ora, o movimento é outra coisa muito diferente. Onde está então a solução? Em um esforço a desenvolver no sentido de entrar, por uma dilatação do espírito, dentro da própria coisa, indo direto à realidade<sup>95</sup>. Só entrando lá desse modo, encontraremos o movimento como ele é: devir contínuo, mobilidade pura, duração. Pretender reconstruir o real mediante a junção dos elementos é fazer o mesmo que a criança que quer captar a fumaça, fechando a mão. Os filósofos que assim procedem não fazem mais do que trabalhar em vão: perseguem o real que lhes foge<sup>96</sup>.

Para captar este movimento oscilatório, há necessidade de uma faculdade própria: a intuição. Segundo Bergson, a “intuição move-se entre esses dois limites extremos [eternidade-materialidade] e esse movimento é a própria metafísica” (PM 218/1419). Ela conduz a uma penetração ontológica de um vasto leque de formas em que o ser se configura, estendendo-se de uma concentração máxima e de uma tensão espiritual a uma diluição espacial. A intuição ultrapassa, desse modo, o seu alcance puramente psicológico, para tocar na natureza do ser como tal: o concentrar-se concreto do tempo em direção à “eternidade de vida” e o diluir-se da qualidade em quantidade são determinações de natureza claramente ontológica.

O que vimos dizendo sobre a duração exige um complemento natural: a sua apreciação como *élan vital*, tarefa a que Bergson se entrega em *A evolução criadora*. Dele trataremos no capítulo seguinte, onde teremos oportunidade de ver como será a evolução da ideia de duração e como Bergson justifica a sua aplicação universal.

---

<sup>95</sup> Como vemos, o conhecimento simpático não surge de forma involuntária, nem resulta da gratuidade de uma qualquer iluminação de origem transcendente ou exterior. Ao contrário de uma conotação comum que a noção de intuição hoje transporta, o conhecimento simpático bergsoniano escapa a qualquer espontaneidade irrefletida e inexplicável. O procedimento pelo qual nos podemos transportar para o interior de uma determinada realidade deriva de um *esforço* voluntário de completa rejeição dos mecanismos usuais de pensamento, adequados especificamente à matéria. A simpatia espiritual provém de contrariamos essa mesma tendência, de seguirmos no sentido oposto, o que significa aceitar como norma de pensamento a fluidez e a mobilidade do ser, e não a rigidez estática dos conceitos.

<sup>96</sup> Cf. PM 213/1415.

## POR UM ESPIRITUALISMO EVOLUCIONISTA

Bergson foi, sobretudo, um homem de coerência. Este seu caráter revelou-se no modo como foi dando à luz a sua produção bibliográfica, compondo nas várias obras um contínuo de sentido que a todas perpassa. Revelou-se, também, nas posições que manteve diante de determinados ideários, quer no campo político quer, especialmente, no domínio religioso<sup>97</sup>. E, no que diz respeito ao seu pensamento filosófico, revelou-se sobretudo no modo como, durante toda a sua carreira pública, insistiu em vincular que o essencial do seu legado especulativo residia na revelação da noção de *duração*. Em várias ocasiões, encontramos um autor desencantado com o modo como os conceitos vinculados pelas suas obras eram recebidos e interpretados e com a forma como era dado mais importância a aspectos que apenas faziam sentido através da ideia geral de uma filosofia da duração<sup>98</sup>.

Neste contexto, o contato de Bergson com os evolucionismos filosófico e científico surgiu a partir da sua concepção da vida, situando-se o fator decisivo desta abordagem precisamente no conceito de “duração”. Aliás, é a partir desta noção que o autor coloca todas as grandes questões que, de obra para obra, vão orientando o seu pensamento.

O fato de *A evolução criadora* assumir uma vocação biológica não representou uma mudança de registro em relação às obras anteriores de Bergson, mas antes o que o próprio autor designa como uma ampliação (*agrandissement*) do domínio da vida interior enquanto primeiro campo de experiência<sup>99</sup>. A nota final da introdução de *A evolução criadora* e as suas primeiras páginas descrevem precisamente a passagem das conclusões do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e de *Matéria e memória* para os longos investimentos do autor nos estudos empíricos das diversas ciências dos fenômenos vitais. Esta entrada na vida íntima do Universo sedimenta-se sobre a ideia de um fluxo constante de mudança e novidade,

---

<sup>97</sup> Referimo-nos, muito particularmente, à “adesão moral” de Bergson ao catolicismo – segundo as suas próprias palavras –, nunca assumida publicamente em vida devido à solidariedade do filósofo face aos ataques à religião judaica que, no ambiente anti-semita e nacionalista que o escândalo do chamado “caso Dreyfus” tinha provocado na França no final do século XIX, prenunciavam já graves consequências a nível mundial. Porém, apesar deste silêncio relativamente à sua conversão interior, Bergson deixa indicações testamentárias expressas para que, caso não lhe concedessem autorização para que as suas exéquias fúnebres se realizassem por um padre católico, o rabi que se encarregasse dessa função fosse informado das finais predisposições religiosas íntimas do autor. Este parece-nos constituir não só o sinal de um forte sentido moral, como sobretudo a última expressão do caráter coerente da personalidade de Bergson.

<sup>98</sup> Cf. C 410.

<sup>99</sup> Cf. PM 101/1330.

considerada já desde 1889 como fundo da vida da consciência. A obra de 1907 buscava agora o alcance do patrimônio especulativo acumulado até então. Nesse sentido, acreditamos que será um passo importante e necessário para nossa pesquisa começarmos este capítulo tentando reconstituir a plataforma especulativa de onde parte *A evolução criadora* e o modo como Bergson faz da esfera da vida o ponto de intersecção entre as noções de duração e de evolução.

### *A duração como realidade psico-bio-cósmica*

Se olharmos o primeiro capítulo de *A evolução criadora*, nos deparamos, logo de cara, com dois aspectos susceptíveis de serem resumidos em duas frases simples que nos dão uma ideia do itinerário percorrido até à concepção do *élan vital*, como ponto culminante da duração: a vida psicológica muda, isto é, dura; o universo, enquanto conjunto de quaisquer objetos materiais, muda, quer dizer, dura.

Com a afirmação de que a vida psicológica dura Bergson recapitula o *Ensaio*. Começa chamando a atenção para o fato de a minha existência ser o que eu melhor conheço, para reproduzir depois afirmações com as quais previamente nos familiarizou. Pelo seu tom categórico, vale a pena retirar de *A evolução criadora* alguns exemplos. Escreve o filósofo: “Verifico em primeiro lugar que passo de um estado para outro (...). Assim, mudo constantemente. Mas isso não é tudo. A modificação é muito mais radical do que pode parecer à primeira vista” (EC 15/495). Acautela, em seguida, a objeção que pode derivar do fato de eu falar dos meus estados, como se formassem um bloco, de onde se poderia afirmar que neles não há mudança. Todavia, um leve esforço de atenção revela que todos eles se modificam, momento a momento. Essa mudança contínua, transformando continuamente os estados psíquicos, provoca esta bela imagem: “O meu estado de alma, progredindo na estrada do tempo, cresce continuamente com a duração que acumula e faz, por assim dizer, uma bola de neve consigo mesmo” (EC 16/496).

Bergson insiste na apreciação da vida psicológica nos seus diversos estados. Isso pode conduzir ao sentimento de certa descontinuidade, logo considerada como mera aparência. Na verdade, o que existe é a totalidade como estrutura globalizante ou como globalidade

estruturante num fundo contínuo. O fato de poderem dar-se aparições descontínuas, por motivos relacionados com a vida prática, em nada enfraquece o pensamento do filósofo, que escreve: “Se um estado de alma deixasse de variar, a sua duração deixaria de existir” (EC 16/495). Bergson utiliza a palavra francesa *couler*, literalmente *correr*, mas que, na realidade, quer dizer *existir*. No contexto apresentado, significa que a variação ou mudança se identifica com a duração, de tal modo que, onde não houver mudança, não pode haver duração. Esta, deixando de correr, deixará de existir. Isto quer dizer que a duração de qualquer estado de alma está no seu incessante variar, no seu mudar contínuo, no seu contínuo fluir. A sua essência está na mudança, de tal modo que, se esta faltar, falta a própria essência da duração.

Bergson fala do *eu* como substrato da mudança dos estados psicológicos, para logo se pronunciar pela não realidade desse substrato. É que, se a nossa existência se compusesse de estados separados, de que um eu impassível tivesse que fazer a síntese, não haveria duração para nós. “Porque um eu que não muda não dura” (EC 18/497). E o mesmo se pode dizer de cada um dos estados psicológicos: se não mudam, não duram. Por isso, dada a mudança própria de cada estado de alma, compreende-se que cada momento da nossa personalidade seja novo e imprevisível. Cada estado “é um momento original de uma não menos original história” (EC 21/499). Bergson termina esta recapitulação do *Ensaio*, dizendo que não podemos agir neste domínio, como na geometria, onde tudo é dado de uma só vez, impessoalmente, impondo uma conclusão igualmente impessoal. Aqui, não se pode operar *in abstracto*, de fora, como em geometria, nem resolver por outrem os problemas que a vida põe a cada um. Os problemas são concretos, vividos pessoalmente. Por isso, a pessoa que os tem é quem os deve resolver, assumindo-os como seus e colocando-se no seu interior: “A cada um compete resolvê-los por dentro, por sua conta” (EC 22/500).

Até aqui, o resumo do *Ensaio* feito em *A evolução criadora*. Para prosseguir, Bergson desencadeia um novo passo, com a seguinte questão: Qual o significado preciso da palavra “existir” para a nossa consciência? E a resposta surge imediatamente: “Para um ser consciente, existir consiste em mudar; mudar em amadurecer; amadurecer em se criar indefinidamente. Poderá dizer-se o mesmo da existência em geral?” (EC 22/500). Em outras palavras: O que dizemos da nossa vida psicológica poderá aplicar-se à existência em geral?<sup>100</sup> A resposta a esta interrogação nos colocará às portas do *élan vital*.

---

<sup>100</sup> No fundo, estava em causa a pergunta por aquilo que se passava fora da consciência, para lá da vida interior do sujeito e, em última instância, para lá da vida individual de cada ser organizado.

É o que veremos, avançando na nossa análise, como que conduzidos pela mão de Bergson. O universo, enquanto conjunto de quaisquer objetos materiais muda/dura. Se Bergson mostrar<sup>101</sup> a verdade desta afirmação, é um dado adquirido que a duração goza de aplicabilidade universal, já que não é somente do ser consciente que ela se pode afirmar<sup>102</sup>, mas de qualquer objeto tomado ao acaso, desde que integrado no todo. É o que Bergson se esforça por mostrar. Com efeito, atendo-nos aos objetos materiais do universo, parece que neles tudo nos fala de imutabilidade. Tudo parece indicar que não há neles mudança. Numa curiosa expressão bergsoniana, a aparente fixidez dos objetos gera em nós a crença de que o “o tempo não os atinge” (EC 23/501). No entanto, a sucessão é um fato incontestável, mesmo no mundo material. Por mais que os nossos raciocínios sobre os sistemas isolados impliquem que a história passada, presente e futura deles poderia desdobrar-se de uma só vez, à maneira de um leque, o que é certo é que ela não se desenrola menos progressivamente, como se ocupasse uma duração análoga à nossa. Há, portanto, uma sucessão, um tempo de espera, coincidente com a minha impaciência, isto é, com algo da minha duração que eu não posso ampliar nem reduzir a meu bel-prazer. É o que mostra um fato insignificante, mas que encerra profundas ligações: o exemplo de um copo d’água açucarada<sup>103</sup>. Se em casos como o do açúcar a derreter-se na água, sistemas parciais que a ciência isola e explora artificialmente, assistimos ao escoamento da duração – porque somos obrigados a esperar que o açúcar desça para o fundo do copo para que se produza a água doce –, é só porque, em última instância, estão integrados no conjunto da realidade. Assim, nunca é possível isolar absolutamente uma parcela do mundo material. Não se podendo quebrar a relação de cada coisa ao todo cósmico, e sendo o Universo em geral que dura, é por essa ligação que as coisas tomadas isoladamente também duram. Até porque estes objetos materiais que nós insistimos em recortar do fundo da realidade não existem enquanto tal, sendo a sua delimitação espacial apenas um subterfúgio que a ação reclama da inteligência e que é corroborado pelas ciências de pendor matemático.

---

<sup>101</sup> Veremos que, numa filosofia da intuição, como a de Bergson, o filósofo não demonstra, apenas mostra. Por isso, não recorre a demonstrações apoiadas em argumentos bem constituídos; descreve, principalmente, o que aparece, de modo que, afastando os impedimentos da visão, leve os outros a ver.

<sup>102</sup> Bergson aplicou os mesmos princípios e conclusões das suas primeiras obras ao fundo anímico presente em todos os seres naturais. Para tanto, não abandonou o registro psicológico. Pelo contrário, procurou evidenciar que o mesmo fundo que atravessa o “eu”, proposto já desde 1889, não se encontra solipsisticamente fechado na intimidade da consciência. O núcleo do pensamento de Bergson não sofreu, assim, nenhuma deslocação, mantendo-se a interpretação do real como progressão contínua de novidade e de imprevisibilidade constantemente criativas e criadoras.

<sup>103</sup> Segundo Arnaud François, especialista responsável pelo volume *A evolução criadora* da edição crítica das obras de Bergson, este exemplo surge pela primeira vez num curso de Bergson no Collège de France, no ano letivo 1901-1902, cf. EC, *edição crítica*, p. 397-398.

Se deixarmos agora a análise de casos banais e considerarmos casos mais complexos (por exemplo, o caso de sistemas isoláveis, nomeadamente o sistema solar), daremos conta de que, mesmo aí, os sistemas interagem, sujeitos como estão a influências recíprocas, provocando um conjunto de mudanças daí decorrentes. Portanto, mesmo nesses casos, o isolamento não é completo, verificação que leva Bergson a fazer esta afirmação categórica: “O universo dura” (EC 25/503), entendido como conjunto dos objetos em geral. Esta certeza da duração imanente ao Todo do universo e de qualquer objeto ou sistema enquanto integrado no Todo, é muito importante, pelas consequências que leva consigo. Se o universo como Todo dura, a duração se reveste de aplicabilidade universal, psico-cósmica. Por outro lado, o universo não está totalmente feito, mas, mergulhado na duração, participa das suas propriedades de invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo. Com estas expressões, estamos mesmo às portas da duração como *élan vital*, já que se torna necessário, a partir de agora, descobrir a raiz dessa energia criativa.

Na tentativa de mais um passo, surgem novas questões: no conjunto dos objetos materiais, não haverá alguns objetos privilegiados? Serão os corpos vivos como os outros? *A evolução criadora* analisa cuidadosamente este domínio dos seres vivos, discutindo as suas propriedades características de individualidade, de organização, de criação contínua, distinguindo-os de todos os outros. Eles não podem comparar-se a um objeto<sup>104</sup>. Quando muito, poderíamos encontrar um termo de comparação na totalidade do universo material. Como anteriormente, resumiríamos esta ideia em uma frase simples, que seria o terceiro aspecto a ser destacado das primeiras páginas de *A evolução criadora*: o universo privilegiado, abarcando alguns objetos materiais, os seres vivos, dura. Bergson faz questão de sublinhar esta ideia, porque sabe que aí reside a raiz dessa energia criativa própria da duração. A partir de agora, os seres vivos passam a primeiro plano. Nas palavras de Leonardo Coimbra, “é a odisseia da vida que Bergson nos apresenta em *A evolução*, as suas aventuras, ou antes, a sua profunda intenção aventureira e inventiva”<sup>105</sup>. E, um pouco mais a frente, em expressão típica, Coimbra refere o pensamento de que a vida dura e ninguém pode biologicamente refazer as

---

<sup>104</sup> Bergson instaura uma distinção clara entre um corpo vivo e um objeto inanimado, considerando que estes últimos são apenas abstrações feitas pelo pensamento que, assim, decompõe em entidades físico-químicas distintas um contínuo de materialidade. Por sua vez, os organismos animados são, em si mesmos, realidades concretas individuais, recortadas pela própria natureza. Esta clivagem implica instaurar no domínio dos seres vivos uma dimensão temporal ou histórica decisiva. Tudo o que possui vida constrói um percurso concreto próprio, tendo surgido num determinado momento e acumulado, desde então, experiências e vivências. A isto Bergson chama “durar”.

<sup>105</sup> COIMBRA, Leonardo. *A Filosofia de Henri Bergson*, op. cit., p. 192.

suas manhãs<sup>106</sup>. A duração amplia, assim, o seu âmbito de aplicação. Ela passa a ser uma realidade psico-bio-cósmica. Trata-se de uma visão duracional do universo. Podemos assim enumerar as coisas que duram: o ser consciente, os seres vivos e o universo no seu conjunto. A isso nos autorizam as palavras de Bergson: “Tal como o universo no seu conjunto, tal como cada ser consciente de *per si*, o organismo que vive é algo que dura. O seu passado prolonga-se inteiro no seu presente e aí permanece atual e agindo” (EC 30/507).

### *Hipótese evolucionista: o élan vital*

Bergson não pretende parar aqui. Quer avançar mais. Continua, por isso, a se interrogar, provocando um aprofundamento no sentido de ligar a vida à consciência: “Poder-se-á ir mais longe e dizer que a vida é invenção, tal como a atividade consciente, e como ela criação incessante?” (EC 38/513). A solução do problema da vida vai ser situada no quadro da hipótese evolucionista, à luz de uma concepção correta da duração. Esta é a única refutação possível das outras teorias da vida<sup>107</sup>, desde o mecanismo ao finalismo, desde o darwinismo ao neolamarckismo, insuficientes para darem uma explicação satisfatória, porque marcadas pelo mesmo vício. Nelas, tudo está dado. Partindo do *já feito*, com desprezo pelo *fazer-se* e, por conseguinte, pelo tempo, se recusam a ver na vida uma criação imprevisível. Assentam na base de que o mesmo se obtém pelo mesmo. Partem do princípio de que as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos. São doutrinas deterministas. Esta refutação a partir da noção de duração adquire tanto mais rigor e tanto mais força probatória, quanto mais francamente nos colocamos na hipótese evolucionista. Só a evolução nos pode dar garantia de apanharmos a duração como a nossa consciência a apanha, isto é, como nos é dada na nossa experiência. Na verdade, nós percebemos a duração como uma corrente que não se pode voltar a subir. É o fundo do nosso ser e a própria substância das coisas com as quais estamos em comunicação.

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>107</sup> É necessário termos sempre presente que, se *A evolução criadora* discute a biologia transformista da época, é porque, em primeira instância, se orienta pela questão mais vasta da verdadeira essência da vida. Neste aspecto, fazemos eco da posição de Alexis Philonenko, para quem o caráter íntimo da filosofia bergsoniana é metafísico, significando que é enquanto filósofo e não enquanto biólogo especializado que Bergson (per) segue o problema da evolução, cf. PHILONENKO, Alexis. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Éditions du Cerf, 1994, p. 253.

Para evidenciar mais a importância da evolução enquanto quadro metodológico de solução do problema da vida, recolhemos de *A evolução criadora* a seguinte frase, apreciável pela contundência das expressões utilizadas: “A duração real é aquela que morde as coisas e nela deixa a marca dos dentes. Se tudo está no tempo, tudo muda interiormente, e a mesma realidade concreta nunca se repete” (EC 61/533). A imagem dos dentes que mordem e trincam, repetidamente usada por Bergson, adquire um significado especial revelador da característica profunda da duração. Durar, ser duração, viver em duração, equivale a não ser o mesmo em dois momentos sucessivos. Os dentes, mordendo, modificam o objeto mordido. Assim, a duração, mordendo continuamente a realidade, modifica-a ininterruptamente, tornando-a sempre nova, nunca repetida.

Coimbra compreendeu bem este pensamento, ao afirmar: “Uma das ideias fundamentais do bergsonismo é a ideia da imprevisibilidade da vida”<sup>108</sup>. É a filosofia evolutiva da vida bergsoniana que pretende ultrapassar, ao mesmo tempo, o mecanismo e o finalismo, embora, na própria expressão bergsoniana, se aproxime mais deste que daquele<sup>109</sup>. Continuando a referir-se à vida e em sintonia com esta perspectiva, Coimbra escreve: “Nem mecanismo, nem finalismo, mas um *élan*, um jorramento de vitalização energética, deixando fim e causas pelo caminho do seu heroico percurso”<sup>110</sup>. Mas só colocando-nos a hipótese do evolucionismo, poderemos mostrar pelos fatos a insuficiência dessas teorias. Neste contexto, Bergson apresenta a hipótese da evolução como ponto de partida da sua teoria, não um evolucionismo falso, à maneira de Spencer em que a realidade atual, evoluída, é parcelada em elementos, também eles evoluídos, e depois, refeita com esses elementos, dando-nos assim como antecipadamente explicado o que se pretendia explicar, mas um evolucionismo verdadeiro em que a realidade é seguida na sua geração e no seu crescimento.

---

<sup>108</sup> COIMBRA, Leonardo. *A Filosofia de Henri Bergson, op. cit.*, p. 9.

<sup>109</sup> Cf. EC 66/537.

<sup>110</sup> COIMBRA, Leonardo. *A Filosofia de Henri Bergson, op. cit.*, p. 207. A destinação da vida se realiza na duração. A evolução é criadora. “A realidade surge-nos com um jorrar ininterrupto de novidades” (EC 62/534). Isto não ocorre sem problema. Ao contrário, a evolução se produz por uma diferenciação, divergência e bifurcação. Não se pode explicar a vida pela adaptação, pois isso seria explicar a evolução apenas pelas condições exteriores às quais corresponderia a plasticidade da vida. Mas, sobretudo, o argumento desenvolvido com brio por Bergson contra o fato de erigir a adaptação como princípio da vida é que encontramos os mesmos órgãos sobre linhas divergentes de evolução. Por exemplo, o olho se encontra em um molusco, como o pente, e nos vertebrados. Nem as variações insensíveis, nem as variações bruscas parecem poder explicá-lo. É preciso supor que um único *élan original* (EC 104/568) lança a vida em direções evolutivas divergentes, mas que ele é a causa das evoluções idênticas sobre os pontos definidos, como a relação com a luz no caso do olho. A dificuldade para compreendê-lo vem do fato de que a ciência só pode compreender a organização de um órgão como a fabricação de uma máquina. Só um filósofo da vida pode compreender a marcha para a visão que produz a mesma complexidade de estrutura nos animais mais distantes uns dos outros pela espécie.

O modo como Bergson conduz a sua investigação acerca dos problemas da vida parece indicar que o termo *élan* não lhe apareceu repentinamente e com facilidade, mas lhe surgiu como o mais adequado, ao fim de um processo longo e moroso. Na realidade, percorrem-se páginas e páginas de *A evolução criadora*, desde temas já descritos até à discussão das teorias explicativas da vida, sem encontrar esse vocábulo, e é precisamente no quadro dessa discussão e no contexto da refutação dessas teorias, que a palavra *élan* é utilizada pela primeira vez.

Mecanismo e finalismo desprezam o tempo. Ora, numa perspectiva de duração, o tempo é imprescindível. Está em tudo e tudo está no tempo, provocando contínua mudança. Deste modo, a realidade concreta, no seu contínuo fluir, é irrepetível. A repetição é obra da inteligência. Portanto, só é possível em abstrato. É a inteligência que, destacando alguns aspectos da realidade e os imobilizando por exigências da vida prática, possibilita a sua repetição. Preocupada como está com os aspectos repetíveis que isolou e imobilizou, não tem disponibilidade para atentar ao tempo. Trata-se simplesmente da lei psicológica da atenção-distração aplicada à inteligência na sua relação com a repetição e com o tempo. A incidência da atenção num aspecto implica a distração dos outros aspectos e, quanto mais a atenção se concentra num aspecto, mais se desvia dos outros. O mesmo se passa com a inteligência. Concentrada como está na necessidade de repetição, por exigência da ação, deixa de atentar ao tempo. “Repugna-lhe o fluente e solidifica tudo aquilo que toca” (EC 61/534). Bergson exprime, nas suas obras, várias vezes e sob diversas formas, um pensamento que lhe é muito caro e que poderíamos traduzir nas seguintes palavras: o tempo real não se pensa, vive-se, porque a vida ultrapassa a inteligência<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> O papel da inteligência só é verdadeiramente compreendido a partir do momento em que ela aparece claramente como o produto da vida. A vida é um fluxo que se desdobra em três direções: a inação, o instinto e a inteligência. Instinto e inteligência são as propriedades da vida em movimento. Convém distingui-las cuidadosamente. A primeira diferença é que o instinto utiliza instrumentos organizados, destinados a resolver o problema da conservação da vida; mas oferece pouca abertura entre o problema e a sua resposta. Ele não deixa lugar para a distância entre a representação e a ação. A consciência é anulada pelo instinto, ainda que ela deixe o lugar para o caminho da inteligência no homem. Esta diferença essencial vem de que a inteligência orienta-se para o conhecimento mais pela forma do que pela matéria, mais das relações entre as coisas do que das próprias coisas. A inteligência é uma conduta de retorno que se caracteriza pela flexibilidade, mas não tem a firmeza do instinto. Ela visa a ação e a fabricação, e não o conhecimento desinteressado ou a especulação. Além disso, ela não é naturalmente destinada a compreender a vida e o pensamento (cf. EC 179/631). Sendo descontínua, ela produz a lógica e a geometria, reduz o tempo ao espaço, o organizado ao inorganizado, o novo ao antigo. Mas isso não significa da parte de Bergson uma crítica radical da inteligência: o que ele critica é a concepção clássica de uma auto-suficiência da inteligência. A razão não é uma realidade independente e soberana. Restituí-la ao *élan* da vida, como um resultado da vida incapaz de retorno sobre a própria vida, é mostrar a destinação natural.

No movimento interior, característico da vida, a inteligência destaca um ou outro aspecto que expressa em conceitos e o constitui em núcleo intelectual ou conceitual. Mas esses aspectos não são toda a realidade. Esta é constituída, se quisermos falar assim, por esse centro ou núcleo conceitual e por tudo o que se desenrola à sua volta, como zona indefinida, por aquilo que Bergson designa de “franja indecisa que vai perder-se na noite” (EC 62/534), já anunciada na introdução como nebulosidade vaga, feita da própria substância, à custa da qual se formou o núcleo luminoso que chamamos inteligência. O núcleo contém todos os aspectos abstraídos pela inteligência e expressos em conceitos, constituindo um depósito obtido por via de condensação. A franja indecisa é uma zona indefinida, indeterminada, que Bergson denomina de fluida, por oposição a condensada e que caracteriza com adjetivos, como indistinta, vaporosa. A massa fluida da franja indecisa, condensando-se, dá origem ao núcleo, verdadeiro depósito de conceitos solidificados. Por isso, núcleo e franja não diferem radicalmente, sendo ambos necessários para recuperar toda a realidade do movimento interior da vida.

Vê-se agora melhor a posição do mecanismo e do finalismo, diante dessa problemática: ligam apenas ao núcleo que brilha no centro, com total desconhecimento da franja indecisa. A nosso ver, tem muita importância este aspecto do pensamento de Bergson. Com efeito, para o filósofo, essa franja fluida, indecisa, indistinta, indeterminada, parece ser mais importante que o próprio núcleo. Por um lado, mostra, por contraste, que o núcleo encerra em si uma potência mais ampla que se obteve por condensação: ele faz supor a franja que o cerca. A franja indistinta evoca, naturalmente, a sua origem comum com a do núcleo conceitual<sup>112</sup>.

Outro aspecto interessante do pensamento de Bergson, que vai desembocar diretamente no uso da palavra *élan*, é a inclinação da nossa razão para catalogar o real e encerrá-lo nos seus quadros pré-existentes. Diante de um objeto novo, a razão pergunta imediatamente em qual dos seus compartimentos (Bergson utiliza o termo *tiroir*) irá entrar e qual dos vestidos já feitos lhe servirá. Platão, com as suas ideias, e Aristóteles, com as suas categorias, são disso claro exemplo. No entanto, a história da filosofia mostra o conflito de sistemas, a impossibilidade de adaptar o real aos vestidos de confecção em série (entenda-se:

---

Mas a inteligência não é todo o pensamento. O espírito transborda da inteligência (cf. EC 228/670). É por isso que o filósofo pode, sem cair em um círculo vicioso, refletir sobre a natureza e a função da inteligência. Para um estudo mais aprofundado sobre o tema, sugerimos HUSSON, Léon. *L'intellectualisme de Bergson: genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*. Paris: PUF, 1947.

<sup>112</sup> Cf. EC 61-63/533-535.

aos nossos conceitos completamente feitos, autênticos modelos estandardizados), a necessidade de trabalhar o real concreto e os seus diversos aspectos, cada um com a sua medida adequada. Este método da catalogação do real e do seu encerramento em quadros pré-fabricados é inaceitável, particularmente no que respeita às teorias do mecanismo e do finalismo. Se a vida se processa evolutivamente em linhas divergentes, abandonando pelo caminho elementos incompatíveis com o seu particular modo de organização em favor de outras linhas de desenvolvimento, é a totalidade desses elementos que importa aprofundar. Seremos ajudados pela tal franja de representação confusa que circunda o centro luminoso da nossa representação distinta, isto é, a representação intelectual: “É daí que poderemos tirar o élan necessário para nos elevarmos acima de nós próprios” (EC 65/536). Nesta passagem, escreve-se, pela primeira vez, a palavra *élan*. Parece tratar-se de um longo itinerário, à procura do melhor termo, para significar, nesta altura da especulação de Bergson, o seu pensamento. E eis que surge a palavra própria: *Élan!* Poderíamos traduzi-la por impulso, mas o uso filosófico já a consagrou na nossa língua, nos sentindo, por isso, autorizados a utilizá-la no próprio original, até porque qualquer termo que usemos para traduzi-la em português empobreceria o seu sentido primitivo. Ela aparece no quadro da refutação das teorias da vida que Bergson considera insuficientes<sup>113</sup>.

Bergson usou a expressão *élan vital* ao tratar das possibilidades ou potencialidades do *élan*. O essencial de toda a vida, animal e vegetal, está num esforço para acumular energia e, a seguir, despendê-la em canais flexíveis, deformáveis, em cuja extremidade realizará trabalhos infinitamente variados. Seria essa a tarefa do *élan vital* que, “atravessando a matéria, quereria obter de uma só vez” (EC 277/710), se a sua potência fosse ilimitada ou se algum auxílio lhe pudesse vir de fora. Mas o *élan* é finito, não podendo superar todos os obstáculos. Por isso, sua história é feita de luta contínua: desde o *élan vital*, impulso inicial finito, até aos mais altos graus de evolução, a luta continua. Como se vê, a expressão *élan vital* aparece para dizer que se trata de uma força inicial finita que encontra pela frente vários obstáculos com os quais

---

<sup>113</sup> Como dissemos a pouco, a adaptação não explica a evolução, pois ela não dá conta da inventividade criadora da vida que causa grande admiração em Bergson. Do mesmo modo, a hipótese de uma unidade do plano de composição da vida não explica a diversificação a partir de uma unidade de partida, nem o fato de que a vida tem um futuro aberto e não fechado. Pelo *élan vital* e pelo processo de diferenciação, Bergson apresenta uma teoria da evolução como de um ato pelo qual a vida se divide e se bifurca. As grandes linhas da evolução nos mostram uma divergência completa entre a fixidez das plantas e a mobilidade dos animais, que é o triunfo próprio da vida. A história da vida é uma história conflituosa, não linear. A evolução produz um feixe de linhas. A unidade da vida vem da “força que evolui pelo mundo organizado” que é “uma força limitada” (EC 144/602). Esta força é o *élan vital*, que não pode ser assimilado a Deus em razão de sua finitude mas, sobre isso, falaremos com mais afinco na continuação do nosso trabalho.

tem que lutar continuamente na caminhada evolutiva que se lhe depara como essencial. E, nessa luta, ora vence, ora é vencido, sendo o seu movimento ora desviado, ora dividido, mas sempre contrariado, “e a evolução do mundo organizado não é senão o desenvolvimento dessa luta” (EC 278/710).

Bergson parte do transformismo que, embora não esteja cientificamente provado, é, para ele, a única hipótese possível de explicação da vida. É disso que trata em todo o capítulo primeiro de *A evolução criadora*, significativamente intitulado: “Sobre a evolução da vida. Mecanismo e finalidade” (EC 15/495). Aí se esforça Bergson por mostrar a insuficiência das grandes teorias explicativas da vida, mecanismo e finalismo, em voga no século XIX, concluindo que todas as investigações científicas apontam para a teoria da evolução. Esta não pode encontrar suficiente explicação no recurso a forças físico-químicas, em que as partes se unem como peças de uma máquina. Ao contrário, a evolução deve explicar-se, como se houvesse uma corrente dinâmica subjacente a todas as transformações, um *élan vital* entendido como uma espécie de alma de toda a realidade. Esse *élan vital* é o manancial interior e primitivo de onde brotam todas as coisas, dando origem a um processo evolutivo que age como um todo. Conhecido por intuição, nele se revela a conservação do passado como sendo a substância do presente. O passado, que se conserva no presente com toda a sua força, exige a criação de formas novas, não atraído pelo futuro ou por qualquer fim pré-existente que o seduza pela frente, mas impelido por uma força originária colocada atrás. Bergson chama-lhe *vis a tergo*, ao escrever:

Se a vida realiza um plano, deverá manifestar uma harmonia mais elevada à medida que avançar mais. Assim, a casa desenha cada vez melhor a ideia do arquiteto à medida que as pedras se erguem umas sobre as pedras. Pelo contrário, se a unidade da vida se acha por inteiro no *élan* que a impele ao longo da estrada do tempo, a harmonia não se acha em frente, mas atrás. A unidade vem de um *vis a tergo*: é dada no início como impulso e não afirmada no fim como atrativo. (EC 120-121/583)

O *élan vital* é, pois, uma força criadora, uma evolução incessantemente renovada. O sinal natural desta evolução é para frente, não no sentido de ação predeterminada ou de representação prévia de um fim a atingir, mas no sentido de que a sua efetivação se dá por virtude do ímpeto original. A harmonia, porém, que deriva da unidade desse impulso verifica-se atrás, na fonte de onde provém. É um gérmen de vida, cuja ação evolutiva não está terminada. O seu poder criativo continua a exercer-se em todo o universo. É de influência retroativa.

Nada melhor para concluir este aspecto do *élan vital* do que ouvir, mais uma vez, o próprio Bergson que, ao referir-se à hipótese de um *élan original*, excluída pelo mecanismo, o define assim: “Um ímpeto interior que impulsionaria a vida, por meio de formas cada vez mais complexas, para destinos cada vez mais elevados” (EC 119/581).

### *O élan vital ou a criação como ato*

Qual o significado desta abrangência cósmica do *élan vital*? O que acaba de ser dito parece significar que, em tudo, permanece a força original, sempre significativa da presença do *élan vital*. E isso nos dá uma certeza: a de que a duração é um movimento que se identifica com toda a realidade, penetrando-a intimamente, mas tem a sua fonte no *élan vital*, que, por explosão inicial, provocou uma fragmentação de elementos, alguns dos quais sobreviveram, ramificando-se em três direções principais.

A evolução é um movimento que sobe até ao homem, mas tem a sua origem no *élan vital*, estabelecido sobre os dados da biologia. Uma vez em marcha, esse *élan* acompanha e penetra o homem, sempre atuante e formando com ele uma unidade pluridirecional: um presente abarcando o passado que nele se prolonga e condensa, e o futuro no qual se projeta, o perseguindo contínua e inseparavelmente, formando com ele uma unidade, tal como a sombra que, projetada para frente, é seguida por quem a faz, sem nunca a alcançar.

Assim, a imagem do *élan vital*, construída a partir de uma dupla perspectiva metodológica, permite abordar o problema que encerra a vida. Essa imagem é, ao mesmo tempo, o resultado de uma confrontação com as ciências biológicas e o conteúdo sugerido por uma intuição profunda do fenómeno da vida. Como dissemos anteriormente, as tentativas de redução físico-químico da vida revelam insuficiências quanto ao conhecimento que podem produzir<sup>114</sup>: o reducionismo mecanicista promovido pelas ciências naturais e algumas correntes do pensamento filosófico, cujo evolucionismo spenceriano constitui o paradigma, não podem explicar a vida. A imagem do *élan vital* nasce da constatação dos limites do

---

<sup>114</sup> É o que revela o exemplo de um fenómeno de “heteroblastia”, no capítulo I de *A evolução criadora*. Esse termo, cujo sentido é explicado por Bergson, foi criado pelo biólogo Salensky “para designar os casos em que se formam nos mesmos pontos, em animais parentes entre si, órgãos equivalentes cuja origem embriológica é, contudo, diferente” (EC 92/ 559).

procedimento mecanicista nas ciências e de uma visão imediata, intuitiva da experiência. Ela “segue a experiência” de modo integral, enquanto surge de um trabalho fecundo de confrontação e apresenta assim um “caráter claramente empírico” (DF 93/1069).

O élan vital, se ele sugere o que sabemos do processo vital sem esgotar-lhe o conhecimento completo<sup>115</sup>, permanece uma *imagem* em Bergson. Ele é imagem, não no sentido onde o conhecimento da vida só seria possível no interior de uma imagem poética<sup>116</sup>, que lhe desqualificaria as pretensões à certeza<sup>117</sup>. Ele é imagem no sentido de que não podemos identificá-lo precipitadamente com um princípio explicativo contendo em si, já dado, todas as determinações do real e da vida<sup>118</sup>, embora permaneça que, no capítulo III de *A evolução criadora*, o élan vital ganhe uma dimensão cósmica, e contribua para forjar uma cosmologia aberta pela filosofia das tensões de duração do quarto capítulo de *Matéria e memória*.

Pensar a vida a partir da imagem do élan vital é o ponto de partida de uma compreensão da vida como vida criadora, e conseqüentemente, das dificuldades que ela encontra no seu desenvolvimento criador. Contra uma abordagem totalizante e exclusiva da evolução da vida a partir da hipótese darwiniana das variações acidentais, aquela da seleção natural ou ainda a partir daquela, lamarckiana, da hereditariedade dos caracteres adquiridos, a criação filosófica dessa imagem recusa na verdade uma compreensão do processo evolutivo como simples redistribuição de matéria e de movimento. Nem o mecanismo, nem o finalismo, esse “defensor insincero da vida”, para parafrasear Jankélévitch<sup>119</sup>, dizem alguma coisa sobre a totalidade do fenômeno vital e do problema que ele deve resolver.

---

<sup>115</sup> Com o élan vital, “tem-se uma ideia carregada de matéria, empiricamente obtida, capaz de orientar a pesquisa, que resumirá por alto o que sabemos do processo vital e que assinalará também o que dele ignoramos” (DF 96/1073).

<sup>116</sup> É conhecida a crítica de Russel contra o projeto bergsoniano de *A evolução criadora*: simples filosofia mística, fazendo do “instinto o único árbitro da verdade metafísica”, cf. RUSSEL, Bertrand. *La méthode scientifique em philosophie*. Tradução para o francês: Philippe Devaux. Paris: Payot, 2002, p. 52.

<sup>117</sup> “Queremos a certeza, - a certeza para a filosofia como para a ciência” (M 886).

<sup>118</sup> Com relação à escolha da imagem do élan vital, acreditamos oportuno o comentário de Bento Prado Júnior: “A noção de impulso vital aparece caracterizada, como já observamos, apenas como uma imagem, que reflete de maneira *aproximada* a originalidade da vida. Mais do que qualquer outra imagem, ela veicula as várias significações de que é carregada a vida. [...] A imagem aproximada reenvia-nos a um pensar finito que sempre se corrige na empresa de sistematização da experiência, e não como um saber absoluto ou uma visão de Deus. É, com efeito, impossível deixar de notar o caráter empírico e, por assim dizer, provisório, dessa noção” (PRADO JR., Bento. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson, op. cit.*, p. 212, grifo do autor).

<sup>119</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson, op. cit.*, p. 133.

O processo evolutivo da vida é compreendido como a divisão de um ato simples, e não como a combinação de meios em vista de um fim predeterminado. Esse ato simples, pura atividade criadora, contorna as resistências, os obstáculos que uma matéria lhe opõe, que tende a dividir seu movimento fragmentado-o. Essa fragmentação faz surgir várias tendências, das quais a inteligência e o instinto formam as duas grandes linhas específicas, animal e humana. A imagem do élan vital, na medida em que ele sugere a unidade de uma impulsão se dividindo numa multiplicidade de efeitos ao contato com a matéria, descreve a efetividade de um esforço, que não se faz de uma vez, e que implica uma duração. O surgimento de novas espécies e as suas variações internas, assim como os corpos vivos individuados que pertencem as essas espécies, são as soluções reais que propõe a vida diante das condições de propagação que lhe são feitas. Uno, como ato simples, e múltiplo, como potência virtual de diferenciação, o élan vital caracteriza a exigência da vida enquanto ela se manifesta naquilo que ela realisa, os seres vivos<sup>120</sup>.

Essa imagem do élan vital é especificada a partir do triplo emprego que se faz dela: positivo, prático e crítico. Ela é comprovação dos fatos positivos de criação; ela sugere uma descrição dos processos operantes internos à vida; ela propõe a recusa de dois modelos da criação, teológico e antropológico.

Positivamente, a vida é uma continuidade de progresso, força de crescimento na medida em que ela tira de si mesma mais do que tem. Todavia, ela é limitada pela resistência que a matéria lhe opõe, e cujo movimento é atestado nos seres vivos:

“A vida não pode progredir senão por intermédio dos vivos, que são os seus depositários. É necessário que milhares e milhares deles, mais ou menos semelhantes, se repitam uns aos outros no espaço e no tempo para que cresça e amadureça a novidade que eles elaboram”. (EC 254/691)

---

<sup>120</sup> “Voltamos assim, após esse longo desvio, à ideia da qual tínhamos partido, a de *impulso originário* da vida, passando de uma geração de germes à geração seguinte por intermédio dos organismos desenvolvidos que constituem o traço de união entre os germes. Esse impulso, mantendo-se nas linhas de evolução entre as quais se partilha, é a causa profunda das variações, pelo menos daquelas que se transmitem regularmente, que se adicionam umas às outras, que criam novas espécies. Em geral, as espécies que começaram a diferenciar-se a partir de uma raiz comum acentuam as divergências à medida que a sua evolução progride. Todavia, em relação a determinados aspectos, poderão e deverão mesmo evoluir de modo idêntico, se admitirmos a hipótese de um impulso comum” (EC 104/564-565).

De um ponto de vista crítico, não há criação *ex nihilo*<sup>121</sup>. O que surge no mundo não surge do nada, mas tem uma origem, que é élan de vida, e participa do crescimento do todo da realidade de forma contínua, indivisa. Por outro lado, a atividade criadora da vida não é concebida sob um modelo produtivo, supondo um sujeito/agente produtor e uma coisa/objeto produzido. Na vida, não há um sujeito que cria e coisas que são criadas<sup>122</sup>. A atividade criadora da vida é um processo de crescimento interno, imanente ao seu próprio movimento: ele é processo de criação sem sujeito.

De um ponto de vista prático, essa concepção desteologizada e desantropologizada da criação, trazida pela imagem do élan vital, instrui o conhecimento da vida em Bergson, no centro do qual está inscrito a tematização do “nível antropológico”<sup>123</sup>. As operações de criação podem ser compreendidas no interior de um duplo regime induzido pela própria natureza do élan vital que é, ao mesmo tempo, *origem* dinâmica da vida, como unidade de impulsão, e *esforço*<sup>124</sup>, encontrando diante de si o obstáculo da matéria que limita seu poder criador. A criação se apresenta, por um lado, como um ato: o élan vital é “exigência de criação” (EC 275/708). Por outro lado, a criação indica um resultado, o criado, que remete a um processo de individuação que resulta de uma operação de divisão pela matéria dando origem a uma pluralidade de espécies e individualidades vivas. A materialidade, na medida em que ela se opõe ao élan, “[exprime] tão somente a distinção entre o que é criado e o que cria” (DF 211/1193). O conceito de criação é um conceito relacional que descreve o processo genético da vida em sua imanência.

---

<sup>121</sup> Na Bíblia cristã, a maior parte dos relatos da criação não são ex nihilistas. Uma expressão clara da criação *ex nihilo* aparece num texto tardio, redigido em grego, que é aquele do capítulo 7 do 2º livro dos Macabeus.

<sup>122</sup> “Tudo é obscuro na ideia de criação se pensarmos em *coisas* que seriam criadas, e em uma *coisa* que se cria [...]” (EC 271/705).

<sup>123</sup> Não se trata, para Bergson, de fazer da questão do homem um centro, reconduzindo uma promoção teórica e ética da humanidade. Ela constitui, antes, o momento necessário de uma travessia – e mesmo de uma travessia cósmica – partilhando os caminhos que a vida toma para resistir àquilo que impede seu progresso criador. De acordo com David Lapoujade, “o nível antropológico está contido entre realidades contínuas mais vastas que ele, inferiores ou superiores a ele, que se encolhem e se condensam quando entram na forma humana propriamente dita” (LAPOUJADE, David. *Puissances du temps. Versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010, p. 63-64). A questão do homem, longe de ser aquela de sua essência é, antes de tudo, a do seu significado para a vida criadora. Visto que ela nasce de uma compreensão originária e primitiva da vida, é preciso circunscrever, na própria imanência do fato vital, o problema que encontra a vida no seu jorramento e compreender como, de maneira descentralizada, mas necessária, a humanidade aparece como o esboço de uma solução para esse problema.

<sup>124</sup> “Efetivamente, todas as nossas análises nos mostram na vida um esforço para escalar a vertente que a matéria desce” (EC 269/703).

A caracterização do élan vital como “exigência de criação” pode ser compreendida da seguinte maneira em *A evolução criadora*:

Se, no seu contato com a matéria, a vida pode ser comparada a um impulso ou a um élan, considerada em si mesma é uma imensidão de virtualidade, um apinhar-se de mil e uma tendências que todavia só serão “mil e uma” depois de exteriorizadas em relação umas às outras, isto é, uma vez espacializadas. O contato com a matéria decide sobre essa dissociação. Efetivamente, a matéria divide o que só virtualmente era múltiplo. (EC 282/714)

Dois modos de ser da vida, na medida em que ela é exigência de criação, isto é, na medida em que ela não é atualizada num resultado, distinguindo-se: 1/ aquilo que a vida é no seu contato com a matéria; 2/ aquilo que a vida é em si mesma.

No seu contato com a matéria, a vida é “élan”, “impulsão” e designa uma *orientação* em sentido inverso da matéria. Ela é “exigência de criação” naquilo que ela exige da matéria efetivamente mais do que pode tirar dela. Por isso, não há criação absoluta. Só há uma criação limitada, cujos resultados manifestam um ato original prévio e que é efetuado através do que interrompe seu movimento (a matéria): “O *élan vital* de que falamos consiste, em suma, em uma exigência de criação. Não pode realizar uma criação total, porque encontra à sua frente a matéria, isto é, o movimento inverso ao seu” (EC 275/708). Porém, ainda mais: a interrupção do seu próprio movimento resulta de uma exigência interna à vida, em razão da própria natureza do virtual, que não existe senão em sua relação com o atual<sup>125</sup>, com o que difere dele próprio.

Dizer que o élan vital é “exigência de criação” significa que *no seu contato com a matéria*, a vida é um élan que se opõe a uma resistência e que em si mesma trás o que tende a limitar seu próprio jorramento. Trabalhar de maneira interna por uma vocação em se fazer outra, a vida trás em si a exigência de sua própria finitude. A exigência de criação da vida é finita. A vida se manifesta, sobre nossa terra, como evolução criadora, ou seja, como uma criação que faz sempre a experiência do seu próprio limite. E porque “a vida para se afirmar

---

<sup>125</sup> Sobre esse ponto, podemos ler as análises da finitude do élan no livro de Paul-Antoine Miquel: “Logo o virtual não é infinito senão pelo fato que ele se limita. Ele trás em si seu limite. É nesse sentido que ele sobrevive. Ele não está de forma alguma *além de todo limite*. Ele é infinito. Mas não é de forma alguma ilimitado ou indeterminado. Eis a primeira tese que transforma profundamente o que chamaremos de absoluto ou infinito metafísico” (*Bergson ou l’imagination métaphysique, op. cit.*, p. 71).

precisa dessa matéria que a mata”, como diz Jankélévitch<sup>126</sup>, cada espécie criada, sobre um plano de inversão qualquer, aparece como uma tentativa da vida para resistir à sua própria finitude.

### *O élan vital como ponto culminante da duração*

A destinação da vida se realiza na duração. A evolução é criadora, pois a realidade surge-nos como um jorro ininterrupto de novidades. Nesse sentido, não se pode explicar a vida pela adaptação, pois isso seria explicar a evolução apenas pelas condições exteriores às quais corresponderia a plasticidade da vida. Pelo élan vital, e pelo processo de diferenciação, Bergson apresenta uma teoria da evolução como de um ato pelo qual a vida se divide e se bifurca. Efetivamente, apreciando a trajetória do movimento evolutivo, verificamos que ela nem é retilínea nem única. No termo de cada linha de evolução, nos aparecem seres que, embora conservando certo parentesco em virtude da sua origem comum, registram diferenças, não apenas de grau, mas de natureza. Este fato fundamenta a hipótese, admitida por Bergson, de uma explosão inicial do *élan vital*, à maneira de um obus de canhão. A explosão, cujas causas verdadeiras e profundas foram as que a vida levava em si mesma<sup>127</sup>, provocou uma série de fragmentos cada vez mais pulverizados e, só a partir deles, nós poderemos, recuando de grau em grau, ir até ao movimento original.

Do mesmo modo que, na explosão de uma granada, a fragmentação se explica pela força explosiva e pela resistência do metal, assim também a fragmentação da vida se deve a essas duas ordens de fatores: à força explosiva da própria vida e à resistência que a matéria lhe opõe<sup>128</sup>. A matéria resiste à vida, mas a vida, emergindo por meio da matéria, organiza-a, tal como a limalha de ferro (a comparação é de Bergson) oferece resistência ao braço que tenta atravessá-la, mas este, metido na limalha, a configura à sua forma, experimentando tanto maior resistência quanto mais nela se imprime.

---

<sup>126</sup> JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson, op. cit.* p. 176. Sobre esse ponto ver também CAEYMAEX, Florence. “Négativité et finitude de l’*élan vital*. La lecture de Bergson par Jankélévitch”. In: WORMS, Frédéric et al. (org.) *Annales Bergsoniennes*, v. IV, *op. cit.*, p. 634-640.

<sup>127</sup> Cf. EC 116/579.

<sup>128</sup> Cf. EC 115/578.

O *élan* vital forma a matéria e usa dela para formar os instrumentos da sua atividade livre, porque, como dissemos, no movimento invertido permanece sempre algo do movimento natural. A matéria acaba, assim, por ser o resíduo do *élan* vital que, por um lado, no seu movimento ascendente, origina o espírito, mas, por outro, no seu movimento descendente ou de degradação, dá origem à matéria. Este é um dos muitos modos de evolução do *élan* vital, que foi impedido no seu processo evolutivo, permanecendo no seu estado inicial como tantos outros. Ao contrário, há modos de evolução que se elevam a formas mais altas, continuando assim o sentido original do ímpeto criativo.

Bergson refere-se várias vezes a direções divergentes e a vias divergentes de evolução. Fala mesmo de “duas ou três grandes linhas gerais de evolução em que se esboçam formas cada vez mais complexas, cada vez mais altas. Entre essas linhas corre uma multidão de vias secundárias nas quais, pelo contrário, se multiplicam os desvios, as paragens e os recuos” (EC 121/583). E adverte que isso não resulta da exigência de um plano de conjunto, mas decorre do exame dos fatos, chegando mesmo a afirmar: “Um dos resultados mais claros da biologia foi mostrar que a evolução se deu seguindo linhas divergentes” (EC 195/643).

O sentido divergente da evolução está patente em várias passagens de *A evolução criadora*, de que destacamos alguns exemplos. Assim, ao afirmar que no percurso da evolução houve muitas bifurcações, Bergson assinala que houve também muitos impasses ao lado de duas ou três grandes vias. Destas, “uma só, aquela que sobe ao longo dos vertebrados até o homem, foi suficientemente larga para deixar passar livremente o grande sopro da vida” (EC 118/580). E, pouco depois: “O estudo do movimento evolutivo consistirá, pois, em discernir certo número de direções divergentes” (EC 118/581). E, reportando-se à sua própria evolução, afirma que a evolução de que fala nunca se realiza no sentido da convergência, mas no sentido da divergência<sup>129</sup>.

Bergson começa então a identificar o resultado a que conduzem essas vias de evolução, ao mesmo tempo que assinala as diferenças em um fundo de semelhança original, aduzindo os animais e os vegetais como representativos dos dois grandes desenvolvimentos divergentes da vida. Eis alguns passos a tal propósito: o modo de alimentação constitui uma diferença entre o animal e o vegetal, que pode fundamentar uma definição dinâmica dos dois reinos, no sentido em que marca as duas direções divergentes onde vegetais e animais

---

<sup>129</sup> Cf. EC 135/595.

tomaram o seu impulso<sup>130</sup>. Assinalando que as células animal e vegetal derivam de um tronco comum, sublinha que as tendências características da evolução dos dois reinos, embora divergentes, coexistem ainda hoje, tanto na planta como no animal<sup>131</sup>. Analisa depois o modo como se processa o desenvolvimento nos animais, o colocando, antes de tudo, num progresso do sistema nervoso sensório-motor e esse desenvolvimento se fez em duas direções divergentes: artrópodes e vertebrados. Derivando de um tronco comum, coexistem atualmente certas tendências destas duas vias, mas com profundas diferenças, particularmente no que se refere à independência no funcionamento dos seus órgãos, muito mais acentuada nos vertebrados e tornando-se completa no homem, em virtude da libertação das mãos. Bergson sublinha ainda o que se adivinha por detrás do que se vê: duas potências imanentes à vida e confundidas a princípio, que se foram dissociando à medida que foram evoluindo e crescendo<sup>132</sup>.

Finalmente, Bergson chama a atenção para o sucesso como critério de superioridade. Neste caso, o ponto culminante atinge-se também nos vertebrados e, nestes, na espécie humana, aquela que obteve maior sucesso, já que reivindica a terra inteira para seu domínio, com uma capacidade ímpar de adaptação a todos os meios. Uma espécie assim torna-se verdadeiramente superior, podendo dizer-se que o homem é, na verdade, o dono do solo<sup>133</sup>.

#### *Algumas considerações sobre Deus e o Homo Faber*

Em *A evolução criadora*, Deus, ou ainda, a “supraconsciência”, é invocado para resolver um problema metafísico: “como conceber, concretamente, algo como uma criação de matéria?” Se a matéria é incriada<sup>134</sup>, não haveria criação, mas apenas um arranjo de elementos dados de uma só vez. Pensar a realidade como um processo de autocriação supõe que matéria e vida sejam solidárias, que elas possuem uma origem. Essa origem deve responder uma tripla exigência: 1/ dar conta de uma criação de matéria, 2/ possuir um poder suficiente para se prolongar num élan vital que vai ao encontro da matéria criada, 3/ ser análogo a um “super-

---

<sup>130</sup> Cf. EC 124/585.

<sup>131</sup> Cf. EC 130/591.

<sup>132</sup> Cf. EC 151/607.

<sup>133</sup> Cf. EC 152/608.

<sup>134</sup> Cf. EC 264/698.

espírito”, compreendido como multiplicidade virtual a fim de que vida e matéria, na medida em que são criações, não estejam pré-formadas nessa multiplicidade. Essa tripla exigência leva a conceber um Deus-origem, análogo a uma supraconsciência, compreendido como centro de jorramento. Visto dessa forma, a concepção bergsoniana de Deus pode parecer arbitrária e artificial: ela seria simplesmente invocada para a comodidade de uma metafísica que deve resolver um problema. O Deus de *A evolução criadora* seria assim mais um “Deus dos filósofos”<sup>135</sup>, para retomar um questionamento de Anthony Feneuil, construído não sobre um modelo geométrico mas biológico. É o que poderia deixar entrever a famosa passagem de *A evolução criadora*: “Deus, assim definido, nada tem de já feito; é vida incessante, ação, liberdade” (EC 272/706). É com um Deus concebido, “definido”, que estamos lidando, e não com um Deus “sensível ao coração”, para citar Pascal. Esse Deus parece concebido para responder às exigências da metafísica, a quem deve servir. Com efeito, ele “nada tem de já feito”, em dois sentidos. Ele não possui em si nenhuma realidade pré-formada: seus atos serão assim atos de criação. Mas, também, ele nada é de já feito: não se pode determinar a sua essência a partir de um ponto de vista estável, ideia-força que encontramos desenvolvida em *As duas fontes*<sup>136</sup>, contra a concepção aristotélica de um Deus primeiro motor imóvel e o pensamento platônico de um Deus-demiurgo. Todavia, em *As duas fontes*, tais concepções intelectualistas de Deus produzidas pela filosofia são criticadas: os deuses dos filósofos, que não podem entrar em contato com os homens<sup>137</sup>, têm por única função completar um sistema. Haveria assim um hiato entre a concepção de Deus de *A evolução criadora* e aquela de *As duas fontes*? O Deus de *A evolução criadora* só levaria o nome de Deus de forma arbitrária e artificial para responder aos problemas de uma metafísica, que precisaria se armar de um pensamento da origem absoluta para se tornar completa?

Na sequência de nosso trabalho, pretendemos retomar e refletir sobre essas questões. Por hora, nos limitamos em ponderar que essa primeira impressão, que nasce da leitura de *A evolução criadora*, aparece errônea, uma vez submetida à prova de *As duas fontes*, onde se realiza o aprofundamento de uma questão que não é desenvolvida em 1907. *A evolução criadora* não pode prolongar a questão de Deus e de sua natureza, porque o método<sup>138</sup> que

---

<sup>135</sup> Convido o leitor a conferir o excelente artigo de Anthony Feneuil, que esclarece esse problema da concepção de Deus presente em *A evolução criadora*, cf. FENEUIL, Anthony. “Le Dieu de *L’Évolution créatrice* est-il un Dieu des philosophes?”. In: WORMS, Frédéric. *Annales bergsoniennes*, v. IV, op. cit., p. 309-319.

<sup>136</sup> Cf. DF 199/1180.

<sup>137</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>138</sup> “Ultrapassamos desse modo, sem dúvida, as conclusões de *A evolução criadora*. Quisemos permanecer o mais perto possível dos fatos. Nada dissemos que não pudesse um dia ser confirmado pela biologia. Até essa

permite fazer dele uma experiência e não um simples objeto da especulação filosófica não é tratado. Cabe às *Duas fontes da moral e da religião* defini-lo: é preciso conceber uma intuição que permitiria fazer a experiência daquilo que está além da própria experiência. Essa intuição, que permanece no domínio do provável<sup>139</sup>, é a intuição mística. Está ligada a uma experiência cujo conteúdo é suprassensível: ela se coloca na presença do Absoluto-Origem e não mais de um absoluto. Como tentaremos mostrar nos próximos capítulos, a intuição mística deve ser compreendida como o fato de individualidades excepcionais coincidirem parcialmente com o Absoluto. Como toda intuição, ela apreende o real simpaticamente e, ultrapassando a realidade atualizada que pode ser objeto de ciência, ela se volta para a origem que a constitui. A intuição mística revela, experimentalmente, a natureza de Deus. E a natureza desse Deus imediatamente apreendido é o amor. “Deus é amor, e é objeto de amor: tudo o que o misticismo tem a dizer e a fazer consiste nisso” (DF 208/1189). Nesse sentido, uma das questões de que nos ocuparemos mais detidamente no último capítulo será a seguinte: o que a filosofia pode fazer com o conteúdo de uma tal experiência que se parece antes de tudo religiosa?

À primeira vista, o conteúdo da experiência mística parece “[completar] naturalmente” (DF 211/1193) as reflexões cosmológicas de *A evolução criadora*. O amor, na filosofia bergsoniana, diz respeito à natureza de Deus. Esse amor divino designa uma exigência de criação<sup>140</sup> capaz de se atualizar continuamente.

Na intuição mística, a limitação do Absoluto é a manifestação de uma potência indefinida de criação, de amor. É a razão pela qual, a matéria, por mais refratária que seja, nada degrada:

Uma energia criadora que fosse amor, e que quisesse extrair de si mesma seres dignos de serem amados, poderia semear assim mundos cuja materialidade, na medida em que contrasta com a materialidade divina, exprimiria tão somente a distinção entre o que é criado e o que cria. (DF 211/1193)

A matéria seria o meio que Deus usaria para dar livre curso ao seu amor, dando-lhe um objeto. A criação de mundos seria assim atos livres<sup>141</sup>, pelos quais Deus, se invertendo livremente, produziria múltiplos para os quais pode tender seu élan. O ato de inversão,

---

confirmação, tínhamos resultados que o método filosófico, tal como o entendemos, nos autorizava a tomar por verdadeiros. Aqui, estamos apenas no domínio do provável” (DF 211/1193).

<sup>139</sup> Cf. DF 211/1193.

<sup>140</sup> Cf. DF 212/1194.

<sup>141</sup> Cf. EC 271/705.

reinterpretado a partir da intuição mística, não deve então ser concebido como o efeito de uma negatividade interna da corrente criadora, mas como um ato positivo de amor, que exige o fato do distanciamento como condição da relação. Como veremos mais adiante, em Bergson, a intuição mística autoriza essa circulação entre *A evolução criadora* e *As duas fontes*.

A emergência da questão de Deus na economia da filosofia bergsoniana não faz parte da elaboração de uma teologia racional, mas intuitiva, da qual é preciso fazer a crítica. Ela esclarece o movimento de autocriação da realidade, especificando sua razão de ser e sua destinação. Esse Deus, distinto daquilo que ele cria – o que é a condição para que seu amor tenha um objeto – é um Deus que não se esconde e que é possível de intuir estando atento ao movimento da vida ou ao ritmo do cosmos no qual os homens estão imersos. O Deus da criação é um Deus presente que não quis se esconder.

A questão de Deus encontra, no centro da cosmologia bergsoniana, a elaboração da antropologia. Abordá-la significa, com efeito, buscar saber de onde vem e para onde vai a vida<sup>142</sup>, em virtude da unidade de impulsão que a caracteriza, e não em virtude de um plano previamente traçado. O “fim” da criação é a própria criação, ou seja, essa capacidade para um ato criador se prolongar indefinidamente em atos de criação. Compreende-se assim os “resíduos”<sup>143</sup> da natureza: cada ser criado é uma tentativa mais ou menos bem sucedida para prolongar indefinidamente um movimento original. Como vimos, esse movimento não segue um plano, mas uma impulsão primeira: se existe uma harmonia da natureza, ela não se encontra depois, mas antes<sup>144</sup> como unidade de impulsão, *vis a tergo*<sup>145</sup>. De onde as hesitações, os recuos, as estagnações, mas também os êxitos que formam cada mundo: a criação divina não é perfeita. E, tendo em vista o que revela a intuição mística, o próprio Deus não parece reivindicar nenhuma perfeição. Assim, os planetas, relativamente à sua textura material, são todos constituídos de seres que perseguem, mais ou menos bem sucedidos, a impulsão primeira. Existe, no centro de cada mundo, diferenças de natureza entre os seres, que explicam seu poder de prolongar a exigência de criação que os chamou à vida. Sobre a terra, o homem parece ser quem melhor responde a essa exigência. O movimento de criação é, ao mesmo tempo, o que o conecta com os outros seres, mas também o que o distingue.

---

<sup>142</sup> Cf. DF 212/1194.

<sup>143</sup> Cf. EC 290/721; DF 212/1194.

<sup>144</sup> Cf. EC 67/538.

<sup>145</sup> Cf. EC 121/583.

Podemos dizer que, de certa forma, na evolução da vida, o insucesso é a regra<sup>146</sup>. Todavia, o homem pode ser considerado como um “sucesso” (EC 289/720): ele conseguiu driblar a resistência da matéria. Aquilo que representa um obstáculo para todo o resto da criação, para ele representa um “instrumento” e um “estimulante” (EE 22/832).

Existe, assim, um “salto brusco” (EC 205/652) do animal ao homem: a diferença entre o homem e as outras espécies não é uma diferença de grau, mas uma diferença de natureza. Nos animais o élan permanece prisioneiro de uma matéria que ele não consegue dobrar e, por conta disso, acaba se estagnando. Qualquer que seja a flexibilidade dos mecanismos motores inventados no mundo animal, “[essa] invenção nunca é mais do que uma variação sobre o tema da rotina” (EC 288/718). O homem, ao contrário do animal, uma vez que é dotado de um sistema nervoso sensório motor complexo<sup>147</sup>, é capaz de realizar ações livres e variadas: ele rompe com os automatismos dando provas de iniciativas para controlar o mundo natural.

Essa diferença de natureza entre o homem e o animal não pode ser compreendida como uma dualidade de essência. A integração do homem na continuidade dos seres vivos<sup>148</sup> nos leva a repensar essa dualidade por meio do processo de divergência do élan em múltiplas tendências e por meio de uma filosofia dos graus de tensão criadora. A diferença antropológica não repousa sobre a peculiaridade radical entre o homem e o animal, mas sobre aquilo que é próprio das atividades que trazem em si um poder mais ou menos profundo de mudança, manifestando tendências singulares da evolução.

Em *A evolução criadora*, a humanidade é apresentada como um sucesso sem reserva: ela é o “sucesso único, excepcional, que a vida obteve em dado momento da sua evolução” (EC 289/720). Seu “lugar [é] privilegiado” (EC 202/650) no mundo natural, o que é evidenciado, num primeiro momento, pela caracterização do homem como *homo faber* e o uso original que ele faz da inteligência.

---

<sup>146</sup> Cf. EC 147/605.

<sup>147</sup> Cf. EC 275/708.

<sup>148</sup> “[As doutrinas espiritualistas] têm razão em crer na realidade absoluta da pessoa e na sua independência em relação à matéria; mas aí está a ciência, para mostrar a solidariedade da vida consciente e da atividade cerebral. [As doutrinas espiritualistas] têm razão em atribuir ao homem um lugar privilegiado na natureza, em considerar infinita a distância entre o animal e o homem; mas aí está a história da vida, que nos faz assistir à gênese das espécies por via de transformação gradual e que parece reintegrar assim o homem na animalidade” (EC 293/723).

A naturalidade<sup>149</sup> da espécie humana é definida no interior da necessidade de conservação da vida e da necessidade de se adaptar ao meio. A inteligência é o instrumento que a natureza coloca a serviço do homem para agir sobre o seu meio e viver. Seu passo fundamental é aquele da “invenção mecânica” (EC 156/612), da fabricação de objetos artificiais. Essa capacidade técnica caracteriza a humanidade: o homem não é *homo sapiens*, mas *homo faber*. Sua inteligência não é voltada para a especulação, mas para a fabricação de objetos artificiais, podendo “*variar indefinidamente a fabricação*” (EC 157613, grifo do autor).

Será preciso também distinguir, como mostra Canguilhem, ciência e tecnologia, mesmo se as duas atividades estão enxertadas uma na outra<sup>150</sup>. *Homo faber* é o que caracteriza propriamente a espécie humana. Se existe uma capacidade de invenção no animal, mesmo no mais inteligente essa capacidade permanece “[encerrada] nos hábitos da espécie” (EC 288/719) e rapidamente se transforma em automatismo. A inventividade animal é apenas criação de novos automatismos. Já no homem ela multiplica a margem de ações possíveis que rodeia a ação real sobre o meio<sup>151</sup>. Assim, se a dualidade homem/animal é mantida, ela aparece, todavia, um pouco perturbada. Homens e animais são o resultado de um mesmo élan de natureza espiritual que divergiu de si mesmo ao se atualizar: encontramos assim sobre a linha do instinto animal uma franja de inteligência e reciprocamente, sobre a linha da inteligência humana, uma franja de instinto. A dualidade homem/animal é compreendida a partir do grau de tensão criadora das suas respectivas atividades vitais, que manifestam, na verdade, as tendências vitais que as implementam.

Em Bergson, a inventividade técnica humana tem uma “função biológica”. Ela é, como mostra Canguilhem, um “aspecto da organização da matéria pela vida” e participa da constituição de uma organologia geral<sup>152</sup>. Ela não prende o homem aos determinismos das necessidades naturais. Se, num primeiro momento, ela responde às necessidades vitais (conservação, adaptação), ela é também aquilo que permite ao homem escapar delas<sup>153</sup>: o objeto técnico, feito da matéria inorgânica, está sujeito a numerosos desvios. A técnica, ao assegurar as condições de viabilidade do homem em seu meio, também o liberta da matéria. “Fabricar consiste em informar a matéria, torná-la flexível, dobrá-la, convertê-la em

---

<sup>149</sup> Cf. DF 82/1060; 164/1144.

<sup>150</sup> Cf. CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 1998, p. 125.

<sup>151</sup> Cf. EC 288/718.

<sup>152</sup> Cf. CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>153</sup> Cf. EC 204/651.

instrumento a fim de a dominar” (EC 203/650). No centro do processo de fabricação, a matéria-obstáculo é convertida: o peso e a resistência da matéria tornam-se estimulantes para o espírito de invenção.

Se ela é invenção mecânica, a inteligência fabricadora é também invenção de ideias<sup>154</sup>, ideias com as quais aprimora seus instrumentos e cria outros, abrindo o caminho do progresso técnico e, de modo geral, da cultura, compreendida aqui como um processo histórico de acumulação das invenções simbólicas e materiais da inteligência humana. Definir o homem como *homo faber* significa mostrar como o homem, ao contrário dos animais, pode ser independente da matéria. Essa independência faz com que ele ganhe uma liberdade que, em contrapartida, alimenta uma certa capacidade de invenção<sup>155</sup>, ilustrado pelo exemplo das crianças encarregadas de manobrar as torneiras de uma máquina a vapor no capítulo II de *A evolução criadora*<sup>156</sup>.

Assim, a caracterização do homem como *homo faber* defini um poder propriamente humano, o poder de invenção, processo inteligente de produção de ideias ou de dispositivos técnicos, que permitem uma libertação da matéria. Esse poder transpõe as fronteiras da especificidade humana: a vida humana não é prisioneira de uma economia unidimensional de necessidades. Por outro lado, essas considerações sobre o *homo faber* esboçam os primeiros traços de uma filosofia da técnica particularmente importante de um ponto de vista moral e político. A técnica, a princípio reservada aos trabalhos de manutenção da vida, deve ser pensada como um instrumento de libertação que, ao poupar o homem de tarefas penosas, permite que ele se ligue novamente ao seu destino metafísico. Essa questão da técnica, tão importante do ponto de vista sociopolítico, implica uma análise contextualizada, historicamente, das relações sociais. Essa reflexão, delineada em *A evolução criadora*, onde é mostrado que o progresso técnico (o que foi, particularmente, o caso da primeira revolução industrial) é acompanhado necessariamente por uma “[alteração] da relação entre os homens” (EC 157/612), constitui o objeto do capítulo IV de *As duas fontes*.

---

<sup>154</sup> Cf. EC 157612.

<sup>155</sup> Em Bergson, a invenção tem principalmente aqui o sentido de emergência de ideias novas, ainda não realizadas materialmente. Ela se distingue da criação vital pelo fato de ser um processo que resulta da inteligência (cf. DF 36/1011). Assim, é preciso distinguir a criação do espírito de invenção.

<sup>156</sup> Para evitar o aborrecimento, a concentração entediante sobre um trabalho rotineiro, uma criança teve a ideia de ligar com cordões as torneiras de uma máquina a vapor, de maneira tal que elas abrissem e fechassem sozinhas. Ao contrário das outras crianças, que se deixavam “absorver” pela vigilância da máquina, a primeira “é livre para se divertir a seu gosto”. Sua atenção não está mais cativa da matéria e da ação, mas se encontra livre, permitindo um certo distanciamento do espírito, propício a novas invenções ou ao jogo, cf. EC 204-205/651-652.

Com a técnica e a inteligência, voltadas para a ação, o homem pode “alargar seu horizonte” (EC 203/650), afirmando sua independência em relação a matéria e não se deixando absorver por seu ritmo infinitamente distendido.

As aptidões naturais do homem, que têm por função inseri-lo na ação, paradoxalmente, o arrancam da natureza e dos hábitos motores contraídos para satisfazer as necessidades vitais: o homem “[cria] com a matéria, que é a própria necessidade, um instrumento de liberdade” (EC 288/719). No centro do mundo biológico, a espécie humana, “ponto culminante da evolução dos vertebrados” (EC 152/608), inventa as *condições materiais* (ou antes, uma certa relação com a matéria), que permite a retomada do élan vital.

Cada vida humana se apresenta como a atualização de uma impulsão criadora, contribuindo para produzir trabalhos mais ou menos variados, relançando seu movimento de forma mais ou menos intensa. Contra a economia conservadora da vida biológica, a vocação de toda existência humana consiste em criar. Essa tese tem uma consequência psicopatológica: o sofrimento psíquico, na existência humana, não é o efeito da consciência de um mundo sem sentido. Ela está ligada à impossibilidade para o homem em responder à exigência que o atravessa – o que o faz viver uma vida diminuída. Se efetivamente existem graus de criação, a atividade criadora, qualquer que seja sua tensão, vale por ela mesma. Ser verdadeiramente humano não consiste em atingir o grau mais elevado de tensão criadora e com isso excluir do mundo humano aqueles que não podem atingir esse grau. Ser humano consiste no próprio ato de criar.

Mas algumas distinções são estabelecidas nas criações humanas, em função de seu poder para colocar em movimento o que antes estava em repouso. Acima até mesmo da invenção científica, que permanece vinculada numa relação instrumental com o mundo, arte e moral possuem verdades metafísicas mais profundas. Ambas manifestam um certo grau de contração do élan no seio da vontade humana, exprimindo duas maneiras distintas, para o homem, de dobrar a matéria. Quanto mais as tensões de criação são elevadas, mais elas transformam a relação que o homem mantém com a matéria, que de obstáculo, transforma-se em estímulo, até tornar-se quase inexistente. Uma vez que todos esses graus de criação participam da constituição da humanidade, a humanidade pode ser dita criadora, em Bergson.

### *Considerações gerais sobre a primeira parte*

Chegamos ao final da primeira parte do nosso trabalho com uma questão: essas últimas ponderações sobre a humanidade criadora permitem entrever alguma coisa como um humanismo bergsoniano? Poderíamos desvendar, em Bergson, o esboço de um humanismo, caracterizado por uma elevação do homem reconhecendo nele um significado singular para a evolução criadora, que não é partilhada pelo resto das criaturas terrestres. Afinal, não assistimos, mesmo reintegrada à sua dimensão cósmica, a uma divinização da humanidade? Se não tivesse acontecido o obstáculo da matéria, a humanidade não teria sido imediatamente uma “humanidade divina”? (DF 194/1175).

Se entendermos por humanismo uma teoria que ressalta a grandeza do homem no âmago da cosmologia, e que de suas capacidades de emancipação e de autodeterminação tira implicações morais, jurídicas e mesmo políticas, então a antropologia bergsoniana abre caminho para uma reflexão humanista.

Mas esse humanismo deverá ser reconfigurado pelas contribuições da metafísica da vida criadora e da cosmologia modesta que traz consigo. Em primeiro lugar, esse humanismo não pode ser antropocêntrico. O homem não é o centro do mundo, e a sua realização não é causa final do resto da natureza<sup>157</sup>. Se Bergson pode dizer que o homem é a “razão de ser” da vida sobre nosso planeta, é mobilizando uma concepção renovada da finalidade: o homem reativa da melhor maneira uma impulsão original, mas não é a realização de um plano que estaria dado de início. Talvez outras realidades, no universo, realizaram com mais intensidade o que o homem só consegue realizar com muita dificuldade<sup>158</sup>.

O homem é “razão de ser” não no sentido de que sua forma seja o coroamento da vida, mas no sentido de que sua forma manifesta de modo superior a direção impressa pelo élan criador sobre um plano de inversão material dado, que é o da Terra. Direção e não fim. O curso da vida criadora é um movimento em direção a criações sempre maiores, através do “depósito, na matéria, de uma energia livremente criadora”. A humanidade é a forma mais elevada, qualitativamente e quantitativamente, de um tal depósito sobre a Terra. É possível imaginar, sobre outros planetas, outros seres tendo uma significação superior para a evolução

---

<sup>157</sup> Cf. EC 289-290/720.

<sup>158</sup> Cf. DF 175/1154-1155.

criadora e realizando com mais brio<sup>159</sup> o que a impulsão criadora exige dela mesma, pois a humanidade, apesar de individualidades excepcionais, só é “parcialmente ela mesma” (DF 212/1194).

Qual status deverá ser dado a esses seres excepcionais que conseguem romper com os limites da espécie? Constituem os místicos um modelo de humanidade acabada, presentificando o sentido último de toda atividade humana criadora? Poderíamos assim hierarquizar o valor das diferentes vidas humanas a partir do grau de tensão criadora que elas manifestam. Ora, tal abordagem parece totalmente estranha ao texto de Bergson: se a criação mística é a mais alta, é o fato mesmo da criação, qualquer que seja sua potência qualitativa, que é valorizada por si mesma. O humanismo bergsoniano não é um humanismo apologético, que sustentaria com exclusividade a grandeza do homem a partir de uma coincidência, mesmo parcial, com Deus.

Podemos assim conceber um humanismo bergsoniano com duas particularidades. Em primeiro lugar, esse humanismo, mesmo apresentando uma espécie de defesa necessária da dignidade humana<sup>160</sup>, seu embasamento é, sobretudo, de ordem biológica, num “sentido bem abrangente” (DF 83/1061): a evolução criadora, ao atravessar a humanidade, recupera seu próprio sentido por meio dela. Depois, esse humanismo não é antropocêntrico; ele repousa sobre o que envolve e atravessa o homem. O homem não é o coroamento da cosmologia: o sucesso da humanidade, apesar dos esforços de libertação e de renovação moral, permanece precário. É a lição de *As duas fontes*: a vitória que representa o homem para a evolução criadora continua objeto de várias dúvidas e de legítimas inquietações, principalmente, de um ponto de vista moral e político. Pois, na humanidade, ainda mais que em qualquer outra espécie viva, nada está definido de antemão.

Qual o futuro da vida criativa, na vida atualizada? De que maneira a vida humana permite a retomada do élan vital?

A afirmação teórica do conceito de criação, a partir de *A evolução criadora*, dá seu conteúdo ao questionamento antropológico na filosofia de Bergson. As hesitações filosóficas de Bergson, depois de escrever *A evolução criadora*, se explicitam retrospectivamente e adquirem um sentido quase metafísico: deverá prolongar-se numa filosofia moral ou

---

<sup>159</sup> Em outros mundos, talvez, existam “indivíduos radicalmente distintos, a supor sejam ainda múltiplos, ainda mortais; talvez tenham também sido realizados de uma só vez, e plenamente” (DF 212/1194).

<sup>160</sup> Cf. M 1231-1232.

estética<sup>161</sup>? A hesitação tem sua pertinência: a partir de 1907, as questões sobre arte e moral aparecem como sendo prolongamentos naturais de uma metafísica que se põe o problema do futuro efetivo da vida criativa no coração da vida específica humana. Bergson, como sabemos, dará todo espaço para o questionamento moral. Em *As duas fontes da moral e da religião*, como tentaremos mostrar na sequência do nosso trabalho, o problema da criação do élan vital encontram o seu resultado, pois, em *A evolução criadora*, Bergson deixa em aberto a resposta sobre a questão de Deus e do problema moral. A criação espiritual é apresentada sob a forma da ciência e da filosofia. Mas o que pensar dos valores engajados nesses percursos? Bergson durante muito tempo hesitou em tratar o problema moral por si próprio. “A biologia o inspirava. Ele considerou a vida e a compreendeu e a concebeu como portadora do espírito”<sup>162</sup>, escreveu Paul Valéry em sua alocução na Academia Francesa, após a morte do filósofo. Mas, precisamente, a mais elevada vida do espírito foi primeiramente pensada por Bergson em termos metafísicos, depois em termos morais. Como veremos, *As duas fontes* correspondem a esse segundo momento. Para Bergson, a moral não é um domínio fechado; ela é com a religião o lugar em que se propagam as forças criadoras do homem na construção da história.

---

<sup>161</sup> Numa conversa com Isaac Benrubi em 1909, Bergson revela que deseja se consagrar a uma nova obra, “que ele não [sabe] ainda se [será] uma estética ou uma moral ou talvez ambas ao mesmo tempo” (BENRUBI, Isaac. *Souvenirs sur Henri Bergson*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1942, p. 32). Bergson exprimiu a mesma hesitação numa conversa com Joseph Lotte em 1911: “A estética também me ocupa. Trabalho bastante. Estética, moral, deve haver aí um parentesco, deve haver aí pontos em comum.... Mas é bem obscuro, bem obscuro...” (M 881).

<sup>162</sup> VALÉRY, Paul. *Hommage à Henri Bergson*. In: VV. AA. *Études Bergsoniennes*. Paris: PUF, 1942.

**SEGUNDA PARTE**  
**MORAL E RELIGIÃO**

## A FILOSOFIA MORAL DE BERGSON

Foi apenas em sua última obra importante, *As duas fontes da moral e da religião*, que Bergson se ocupou da moral por ela mesma. Mesmo assim, ele não a tratou separadamente, como já indica o título da obra: apenas o primeiro capítulo, “A obrigação moral”, é-lhe explicitamente dedicado. Além disso, nesse mesmo capítulo, trata-se para Bergson de relacionar a “moral” com “fontes” que lhe são exteriores e que serão ambas relacionadas com a “vida”. O lugar ao mesmo tempo tardio e parcial da moral na obra de Bergson nos remete, portanto, de saída, à questão de sua autonomia em sua filosofia mesma: entre “fontes” biológicas que parecem fundá-la e uma “religião” que parece realizá-la, será que a moral que seus leitores podiam esperar desde seu primeiro livro, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, cujo terceiro capítulo era dedicado à liberdade, teria uma verdadeira unidade de significação? Haverá, propriamente falando, uma “filosofia moral” de Bergson?

A impaciência manifestada pelos leitores de uma obra que se lançava no centro dos debates de seu tempo era, no entanto, compreensível. Lembremos, com efeito, que a obra de Bergson, acompanhada de seu ensino no Collège de France teve, segunda uma expressão célebre e ambígua, uma repercussão “para além das escolas”, que ela conservará até a morte de seu autor, em 1941, quando não até hoje. Mas havia também razões propriamente filosóficas na impaciência desse público. É verdade que Bergson, não querendo senão dar respostas “definitivas”, considerando, portanto, a moral como uma dimensão teórica autônoma, havia escrito: “Não se é nunca obrigado a escrever um livro” (PM 102/1330). Mas toda sua obra anterior já era atravessada por questões provenientes, se não da moral, pelo menos da filosofia prática, sempre situada no centro de sua filosofia geral do espírito.

Assim, a questão da liberdade é tratada por Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, apenas na forma de aplicação. “De entre os problemas escolhemos aquele que é comum à metafísica e à psicologia, o problema da liberdade” (DI 8/3). Ao contrário de Kant, que recusava resolver a questão metafísica da liberdade para reservá-la à moral, como diz ironicamente Bergson, por “escrúpulo moral” (DI 163/155), esse último recusa fazer da liberdade uma questão moral, para fazer dela uma questão metafísica e mesmo psicológica, implicando, antes de tudo, a concepção da unidade temporal do Eu como

duração. Autônoma, individual, imprevisível, essa duração funda uma liberdade que só se manifesta, porém, em certos atos privilegiados, os que a exprimem inteiramente como tal. A reflexão moral propriamente dita, que precede ou segue a ação, é descartada por princípio da compreensão do ato livre como tal e pode mesmo mascará-lo por uma ilusão constitutiva de nosso entendimento, que convém criticar desde então.

Desde o início, antes mesmo de ser apresentado como tal, o campo da moral parece assim passar pelo crivo das distinções ou do dualismo bergsoniano: liberdade individual concreta, de um lado, reflexão abstrata e geral, do outro. As questões práticas que se referem à ação, sem serem tratadas como questões morais, estão no centro dessa filosofia e manifestam suas tensões. O mesmo acontecerá com as outras grandes obras que precedem o livro de 1932.

Toda a filosofia do conhecimento exposta em *Matéria e memória* repousa, assim, sobre o fundamento da ação indeterminada do corpo. A profundidade de nossa memória individual tem por sentido, ao se inserir na ação do próprio corpo, enriquecer nossa liberdade com toda uma história pessoal. Mais ainda, tanto a matéria como o espírito são colocados por Bergson ao longo de uma escala de realidade, à qual correspondem outros tantos “graus da liberdade” (MM 261/355). Assim, a liberdade está no centro da filosofia de Bergson. Ela intervém a título de uma teoria do conhecimento fundada sobre a ação, de uma psicologia da consciência e da memória individual e de uma metafísica do real em geral. No entanto, Bergson não tira dessa liberdade explicitamente nenhuma consequência propriamente moral. Aliás, como pode ele conciliar as exigências genéricas da ação vital, espacial, social e da liberdade individual, temporal, espiritual? Talvez, será justamente ao tratar de maneira explícita essas questões de um ponto de vista moral que elas encontrarão seu ponto de equilíbrio.

Esse não é ainda o caso, porém, em *A evolução criadora*, mesmo se *As duas fontes da moral e da religião* não pode ser compreendida sem essa última obra. Essa “doutrina da evolução” (PM 101/1329) fornece claramente, por assim dizer, a teoria necessária à constituição de uma filosofia moral, mas ela também lhe transmite novos problemas. Assim, se os dois aspectos da ação humana são relacionados com uma mesma origem biológica, não é para reduzir o homem à sua função vital, mas antes (e essa questão estará no centro da filosofia moral de Bergson) para dar à vida um sentido duplamente moral. A ação humana, tornada possível pela estrutura da espécie, realiza primeiro o propósito prático que é o da vida, como “tendência a agir sobre a matéria”. Mais ainda, o ato livre individual continua agora a

“criação”, que é a essência da vida, e produz seu sentido não mais psicológico, mas metafísico. Enfim, entre esses dois sentidos da ação humana introduz-se ainda a ilusão de nosso entendimento, que só concebe a finalidade representada como um objetivo a atingir e equivoca-se assim sobre a intenção a dar à vida, da mesma forma que sobre o sentido de suas próprias ações. Desse modo, os dois aspectos da filosofia prática de Bergson só são conciliados ao se relacionarem com uma antropologia geral, ela mesma inscrita não apenas numa interpretação da vida, mas numa filosofia do espírito que conjuga uma psicologia, uma metafísica e uma teoria do conhecimento.

Mas isso ainda não é uma “moral”: individualidade e sociabilidade, intuição e inteligência, liberdade criadora e coerção prática ou biológica podem perfeitamente estar conciliadas no homem, mas não estão ainda *para* o homem. O sentido do homem, sua natureza e sua história são ainda compreendidos do exterior, a partir da vida, ou melhor, da “significação” dessa, e não são ainda interpretados do interior de sua própria experiência. É exatamente o que acontecerá com o livro de 1932.

### *O fechado e o aberto*

*As duas fontes da moral e da religião* é certamente a obra de Bergson menos estudada, na medida em que ele parece romper com a perspectiva epistemológica adotada anteriormente. Alguns viram nela uma tendência irracionalista em razão do interesse atribuído ao *misticismo*. Os cristãos ficaram decepcionados com o fato de que Bergson, que tinha provado a realidade do espírito em *Matéria e memória* e a força espiritual na obra sobre a evolução da vida, não tratava da mesma maneira a realidade do Deus trinitário nem a verdade absoluta da religião cristã. É preciso também observar que o livro foi publicado numa época em que Bergson não estava mais na moda, e que o fracasso, a reconciliação franco-alemã e o medo do bolchevismo russo preparavam o sucesso do nazismo e não estavam favoráveis à lúcida serenidade do pensamento filosófico em matéria de moral e religião.

De acordo com Frédéric Worms, o último livro de Bergson pode ser lido de duas maneiras: a leitura horizontal inicia-se no primeiro capítulo e prossegue normalmente, ao passo que a leitura vertical supõe uma estrutura do texto pautada pela oposição entre o

“fechado” e o “aberto”<sup>163</sup>. Além disso, essa estrutura toma a forma de uma espiral, visto que retoma os temas do primeiro capítulo, adotando uma nova perspectiva a fim de promover a “abertura” filosófica. As questões que surgem na primeira volta da espiral (capítulo sobre a moral), podem ser articuladas com os dois capítulos seguintes sobre a religião estática (função fabuladora da inteligência, superstição religiosa) e a religião dinâmica (aporte do misticismo em estado puro, independente das religiões institucionalizadas e da revelação teológica). Por isso, nesse momento do nosso trabalho iremos privilegiar o primeiro capítulo sobre a moral, já que ele pode ser lido de maneira autônoma e, ademais, serve como chave de leitura para os outros dois sobre a religião, que serão nosso objeto de estudo no próximo capítulo. Mas pretendemos concluir com algumas considerações sobre o último capítulo (sobre história e política), procedendo assim a uma compreensão mais abrangente da leitura vertical. De certa forma, o último capítulo é uma projeção sobre o que Bergson pensava acerca do futuro; aquilo que hoje, para nós, já é o presente!

O estilo de Bergson é de uma extrema densidade. Ele diz muito em poucas palavras e vai direto ao ponto, sem diluições, deixando de lado todos os materiais de pesquisa. Assim, o autor afasta toda essa decantação preparatória e oferece ao leitor um néctar concentrado. As *Duas Fontes*, por ser o último livro de Bergson, é sem dúvida o suprassumo desse néctar e por isso sua leitura não é fácil, já que à sua maneira este livro é, poderíamos dizer, muitos livros.

O pano de fundo de *As duas fontes* é a Primeira guerra mundial. Bergson morre durante a Segunda Guerra, mas a obra é de 1932 e demorou 25 anos para ser elaborada, após o sucesso de sua obra anterior, *A evolução criadora*. O sucesso de Bergson começou a decair quando a fenomenologia alemã tomou conta das discussões acadêmicas na França, através das traduções de Hegel, Marx e Husserl. No intervalo de 1960 a 1990, a maior parte dos filósofos não sabia o que pensar de um livro que dava tanta importância à mística. Pior ainda, a reivindicava como um método de investigação em filosofia, chegando a afirmar que toda a história humana está estruturada por uma ruptura decisiva levada a cabo pela experiência mística. Nos anos 80 Guislain Waterlot afirma ter surpreendido vários professores na Universidade, ao declarar seu interesse pela obra de Bergson: esse interesse era, para eles, completamente incompreensível<sup>164</sup>. De toda maneira, como veremos na última parte do nosso trabalho, nas *Duas Fontes*, a significação profunda da mística é considerada

---

<sup>163</sup> Cf. WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, p. 293-297.

<sup>164</sup> WATERLOT, Guislain (org.). *Bergson et la religion*, op. cit., p. 4.

independentemente da fé religiosa, das instituições, igrejas e dogmas teológicos que possam ter se desprendido dela sem, contudo, cristalizar seu dinamismo. Trata-se de uma investigação que leva em conta o fundo da natureza humana, pois uma apreensão estática sempre se reduz à perspectiva do momento atual, ao passo que a apreensão dinâmica busca suas origens.

O objetivo do livro nos é revelado, antes de tudo, por seu título. Um título que é uma tese, ou uma afirmação, mesmo se ele implica também uma demonstração. Há duas fontes ou duas espécies de moral e de religião e é muito importante distingui-las. Essa distinção nova será a distinção entre o “fechado” e o “aberto”: 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 mundo, sem traçar nenhum limite em nenhum espaço. Não se trata de distinguir entre uma moral e outra, ou entre uma religião e outra, procurando determinar algum tipo de hierarquia, pois em cada moral e em cada religião há uma parte de fechamento e uma parte de abertura. Como o próprio título do livro indica, trata-se de uma tese, que podemos resumir da seguinte maneira: “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”<sup>165</sup>.

Prosseguindo agora com a leitura horizontal, trataremos de compreender a tese do primeiro capítulo do livro: “Toda moral é de essência biológica”. Isso já nos permite compreender o elo, a unidade e a continuidade com o livro precedente, *A evolução criadora*. Mas, ao mesmo tempo, surge uma dúvida: será que Bergson quer aplicar a filosofia da vida consolidada nesse livro ao problema da moral e da religião ou então (o que muda tudo) trata-se de uma renovação dessa filosofia da vida? Seja como for, Bergson nos lembra que o homem e sua inteligência são produtos da evolução da vida, do processo evolutivo.

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 77/1055)

Se os evolucionistas ficaram maravilhados com as formas (espécies animais e vegetais), deixaram escapar o processo formador que lhes dera origem. Assim, é com base no

---

<sup>165</sup> WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, op. cit., p. 289.

modelo do organismo vivo que Bergson vai pensar a origem da sociedade. Com efeito, a sociedade nos prepara para obedecer através de uma educação que começa no dia em que nascemos e continua ininterrupta em todos os instantes. Daí a nossa disposição, quase natural, para adquirir certos hábitos sociais aos quais obedecemos sem pensar. Na maioria de nossas atividades cotidianas, obedecemos às exigências da sociedade, como se uma força, que Bergson chama “o todo da obrigação”, exercesse um peso sobre nós<sup>166</sup>. O que acontece se tentamos desobedecer? Essa é a primeira questão que um leitor curioso poderia lançar ao texto de Bergson. Em outras palavras, por que obedecemos a leis morais? Os filósofos costumam dizer que se trata de leis racionais. Mas, na verdade, a razão apenas nos convence, nos deixa mais tranquilos porque nos faz acreditar que estamos no “caminho certo”, mesmo contra a nossa vontade. Quando uma criança pergunta aos pais: “por que devo fazer isso?” obtém uma resposta categórica: “porque sim”; a criança pode até mudar de estratégia: “por que não posso ir brincar?”, mas a resposta continua categórica: “porque não”. Certamente, há uma “razão” mais complexa que permite explicar racionalmente a resposta, mas apenas esse “porque sim” ou “porque não” é suficiente para automatizar a obrigação, sobretudo perante a autoridade dos pais. Notemos, desde logo, que o ser inteligente corre o risco de pensar apenas em si próprio, por isso a inteligência é uma ameaça para a sociedade, ao passo que a disciplina e a obediência favorecem sua coesão.

Uma vez que a atividade da inteligência conduz ao egoísmo, um contrapeso inteligente deverá favorecer o retorno à obediência para estar em regra com a sociedade. Essa é a justificativa racional da obrigação: à força das paixões individuais opõe-se à força da pressão coletiva. Bergson segue um pressuposto metodológico herdado da biologia: a metáfora do élan vital, que agora passa a ser entendida como uma “intenção da natureza”. A inteligência e o instinto estariam amalgamados de início; mas desenvolveram-se em duas linhas divergentes de evolução: (1) o instinto nas sociedades de insetos (formigas e abelhas); e (2) a inteligência na sociedade humana. No entanto, a noção de “conjunto” permite compreender porque no homem, apesar da sua inteligência e da escolha individual, o hábito de contrair hábitos morais é uma força comparável ao instinto: o “instinto virtual”, um halo de instinto que permanece em estado de virtualidade em volta da inteligência. Isso preserva intacto o caráter humano da obrigação. Pois, se a obrigação fosse apenas de natureza instintiva, ela perderia sua especificidade, uma vez que seria pura necessidade. Mas essa necessidade é virtual, isto é,

---

<sup>166</sup> Cf. DF 19/993.

percebida no fundo da obrigação, já que “um ser não se sente obrigado, a não ser que seja livre” (DF 24/999)<sup>167</sup>.

Vimos que o contexto histórico das *Duas Fontes* era a Primeira Guerra, então, “pensemos o que ocorre em tempos de guerra”: os indivíduos que compõem uma sociedade são preparados pela educação através do serviço militar obrigatório para uma possível luta com outras sociedades. Trata-se evidentemente de uma obrigação moral que visa uma sociedade fechada e não a humanidade inteira, visto que “entre a nação, por maior que ela seja, e a humanidade há toda uma distância, como do finito ao infinito, do fechado ao aberto” (DF 27/1001). Abre-se aqui o diálogo com a sociologia, particularmente de Durkheim, que vê uma progressão entre o amor à família, à pátria e à humanidade. Bergson vai recusar essa concepção, segundo a qual o homem poderia amar um número crescente de pessoas, como se houvesse uma “dilatação progressiva do sentimento”. Na verdade, dirá Bergson, a passagem da sociedade fechada para a sociedade aberta implica uma “ruptura”, ou seja, uma diferença de natureza e não de grau.

Vimos também que a “coesão parcial” deve-se à necessidade de uma sociedade fechada defender-se de outra. Haveria uma espécie de “instinto primitivo” que leva a separar “todos os outros homens” daqueles com os quais convivemos. Não se trata, contudo, de chegar à humanidade por etapas. É preciso que, de um salto, sejamos transportados para além da humanidade, ultrapassando-a sem tê-la visado como um fim. A ideia de um “amor pela humanidade” não é natural, mas adquirida, e prefigura “outra moral”, isto é, outro gênero de obrigação que se sobrepõe à pressão social<sup>168</sup>. Isso significa que o amor à totalidade não supõe a dilatação da alma em virtude da qual passaríamos da família à pátria e desta à

---

<sup>167</sup> A esse respeito, Silva fará uma interessante reflexão, dizendo que, para Bergson, “o plano moral da instrumentalidade finita é circular: do individual ao social e do social ao individual, a incorporação de valores éticos tem por finalidade a preservação do grupo e, de uma maneira mais geral, a coesão e a sobrevivência de sociedades fechadas. Sob este ponto de vista, a universalidade da obrigação representa apenas a impessoalidade das regras que governam a convivência. Muito embora a inteligência seja fator de individuação, a virtualidade instintiva adormecida no fundo do intelecto é suficiente para compatibilizar o egoísmo natural de um ser inteligente com as outras individualidades que constituem o grupo. O horizonte da obrigação é, pois, estreito: não vai além da soma consentida dos egoísmos individuais. É este o domínio da *moral fechada*, aquela que as regras derivam do equilíbrio dos interesses e não de valores efetivamente universais. Estes seriam aqueles cultivados pela moral aberta, na qual, para além do grupo, o que se visa é a humanidade como fundamento de valor. Não se trata apenas de uma expansão de conteúdo: é a qualidade da moral que neste caso se altera, são valores radicalmente diferentes que estariam na base das atitudes morais. É, portanto, uma nova *forma* ética, que ultrapassa o plano da justificativa intelectual para a moderação dos interesses individuais” (SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: intuição e discurso filosófico*, op. cit., p.289-290, grifo do autor).

<sup>168</sup> Cf. DF 27-29/1002-1003.

humanidade como se fossem três inclinações de um mesmo sentimento que se dilata cada vez mais, abarcando um número crescente de pessoas. Como se a mesma atitude, isto é, o mesmo movimento nos levasse a “agrupar” as três sob o conceito de “amor” e a exprimi-las pela mesma palavra.

O segundo momento do capítulo consiste em integrar as duas fontes da moral, isto é, em transpor a passagem da obrigação pura para a obrigação completa ou mista. Esse método nos permitirá demarcar dois limites, mínimo e máximo, para compreender a diferença de natureza que há entre a moral fechada e a moral aberta. A moral fechada se caracteriza pelas formulas impessoais: generalidade, universalidade, aceitação de uma lei. À obrigação natural corresponde uma moral de pressão, que visa à conservação da sociedade fechada. Trata-se de um movimento circular que se produz através do hábito como uma imitação da repetição do instinto. Refere-se ao conjunto de obrigações puras que garante o bem-estar individual e social, comparável ao funcionamento normal da vida. Assemelha-se mais ao prazer do que à alegria<sup>169</sup>.

A moral aberta supõe uma personalidade privilegiada que se torna exemplar, um modelo a ser imitado. Essa “outra moral” encarna nesses “homens excepcionais”: homens de gênio (artistas, cientistas); filósofos gregos; iluminados (budistas); Santos do cristianismo<sup>170</sup>. Ao “chamado” dos místicos corresponde a moral de aspiração, que infunde o sentimento de um progresso. E essa emoção promove a aceitação e a propagação dessa moral<sup>171</sup>, pois a alegria do entusiasmo é mais que o prazer, reabsorve-o nela e não precisa um termo ao qual se dirige. Trata-se de uma certeza, uma convicção que não se submete a nenhuma metafísica, mas, ao contrário, concede a ela seu mais sólido apoio. Essa grande personalidade moral pode ser um parente, um amigo, um professor, alguém que evocamos pelo pensamento. O importante é a relação entre mestre e discípulo que se estabelece quando encontramos um

---

<sup>169</sup> “A moral relativa à pressão social é aquela consolidada biológica e socialmente no plano da instrumentalidade finita. Serve aos desígnios naturais da sobrevivência da espécie, nos diversos grupos constituídos. Constitui-se no entremeio entre o indivíduo e grupo, diferindo da sociabilidade instintiva dos insetos apenas porque a inteligência reflete sobre ela e encontra motivos racionais que se sobrepõem ao determinismo vital” (SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: intuição e discurso filosófico*, op. cit., p. 293).

<sup>170</sup> “Se a primeira moral devia sua força às obrigações pessoais que dela decorrem; na segunda moral, a multiplicidade e a generalidade das máximas se fundem melhor na unidade e na individualidade de um homem” (DF 29/1004).

<sup>171</sup> “O valor moral transita pelo circuito voluntarista da emoção. Ele pode se cristalizar em noções e em doutrina, mas se na origem não houver uma emoção, este valor não moverá a vontade, não estimulará ações morais” (SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: intuição e discurso filosófico*, op. cit. p. 292-293).

“modelo”, isto é, alguém que desperta o “desejo de parecer-se” com ele, uma vez que sentimos um “eco” de suas palavras<sup>172</sup>.

A atitude da alma aberta leva à superação da relação inicial entre amigo e inimigo, uma vez que a “humanidade inteira” compreende todos os seres humanos, considerados como “irmãos”, sem distinção de raça ou classe social. Todos têm uma vocação comum e ninguém é ou pode ser mais do que o outro. Há portanto uma diferença radical de natureza entre os dois primeiros grupos (família, pátria) e o terceiro, que não é mais um grupo, e sim uma totalidade (humanidade). Família e pátria implicam escolha, exclusão e uma possível incitação à luta, devido à presença de um “objeto” (amigo ou inimigo). Humanidade, por sua vez, remete a uma atitude da alma que é puro movimento; não há atração por nenhum “objeto” nem repulsa pelo “outro”, já que a humanidade como um todo é “atravessada” pelo movimento e não “visada” enquanto objeto. Portanto, de forma geral, como afirma Silva,

entre a moral fechada e a moral aberta há diferença de qualidade que nenhuma expansão de significação poderia recobrir. Os indivíduos que se lançam para além da moral da cidade não se elevam apenas quantitativamente acima dos semelhantes. Entre o grupal e o universal, a diferença não é de grau, mas sim da qualidade do valor<sup>173</sup>.

Vimos que a primeira moral opera naturalmente, quase como um instinto. Porém, a segunda moral dever ser adquirida, portanto, exige um esforço! Para alguns homens excepcionais foi possível “reabrir o que havia sido fechado e fazer ao menos para si mesmos o que fora impossível à natureza fazer para a humanidade” (DF 481023). Essa “conversão da vontade” é anterior à nova moral; trata-se da emoção, que se prolonga em élan do lado da vontade e em representação explicativa na inteligência<sup>174</sup>.

A esta altura, o leitor poderá suspeitar desses “homens excepcionais”: eles não pedem nada, mas a sua existência é um “chamado” para aqueles que desejam segui-los. Como vimos, essa é a essência da “moral de aspiração”, por isso homens que servem de exemplo sempre encontram seguidores. Qual seria a força que toma aqui o lugar da pressão social? Para além do instinto e do hábito, haveria uma ação direta sobre o querer, que é a sensibilidade. Nesse sentido, a propulsão exercida pelo sentimento assemelha-se bastante à obrigação. A diferença entre a emoção e a obrigação moral é que a ação decorrente da emoção não encontra

---

<sup>172</sup> “Pode ser que não escutemos distintamente a voz [das grandes figuras morais]; nem por isso o chamado deixa de ser feito; alguma coisa lhe responde do fundo da nossa alma” (DF 56/1032).

<sup>173</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: intuição e discurso filosófico*, op. cit. p. 296.

<sup>174</sup> DF 40/1016.

resistência. Assim como a obrigação, a emoção também impõe alguma coisa, mas ela é consentida, tal como ocorre na “emoção musical”: quando ouvimos uma sinfonia, por exemplo, aquilo que a música nos sugere coincide exatamente com o que queremos: parece que agimos naturalmente com ela e que somos a cada instante aquilo que a música exprime: alegria, tristeza, etc. Daí a famosa frase de Bergson: a música “não põe esses sentimentos em nós, ela nos põe neles” (DF 33/1008)<sup>175</sup>. Da mesma maneira procedem os iniciadores em moral: eles nos fazem entrar na música junto com eles para que nós a traduzamos em movimento e ação. Ora, como agimos quando seguimos uma emoção? Sem resistir: “Se a atmosfera da emoção está lá, se eu a respirei, se a emoção me contagia, eu agirei de acordo com ela, serei levado por ela” (DF 40/1015). Não se trata mais de coerção ou necessidade, mas sim de uma “inclinação à qual não vou querer me resistir”.

O caráter obrigatório da moral provém dessa pressão que a sociedade exerce sobre o indivíduo, mas no “estado emocional” a pressão é substituída por uma atração, desde que ele tenha a experiência da “emoção original” em virtude da qual se compreende a atração. De fato, só existe uma “única moral”, mas ela se estende entre duas extremidades “puras”: pressão e aspiração. Entretanto, esses dois polos nunca aparecem em estado puro, mas sempre misturados numa série de gradações. Esses dois limites teóricos assinalam uma “diferença de natureza”<sup>176</sup>.

Em resumo, a natureza humana caracteriza-se pela sociabilidade: tal como abelhas e formigas, porém, inteligente! Então, para compensar um possível excesso de individualidade que põe em risco a coesão do todo, a vida criou um mecanismo quase inteligente: a inteligência mediada pelo hábito, isto é, um “instinto virtual”. Assim, a necessidade do todo estabelece a obrigação moral em geral. Não obstante, ao afirmar que não foi a natureza que previu certas regras morais, Bergson reconhece que elas se manifestam através de uma “imprevisível novidade”. Nesse sentido, a emoção moral pode ser criadora de novas formas sociais. Assim, a passagem da solidariedade social à fraternidade humana foi possível graças

---

<sup>175</sup> “A universalidade da emoção ética sugere analogias com a emoção estética, na medida em que o transporte característicos desta última também nos faz sentir como inevitável a emoção em que nos introduzimos quando da contemplação de uma obra de arte. É a reverberação de sentimentos dantes insuspeitados, acordados no fundo de cada um, que nos transporta em comunhão universal numa emoção original. Quando traduzimos esta emoção em palavras, necessariamente fazemos com que seu caráter único se perca na uniformidade do signo” (SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: intuição e discurso filosófico, op. ci.*, p. 290-291).

<sup>176</sup> Cf. DF 40-42/1016-1017.

ao esforço dessas “vontades geniais”, nas quais o élan da vida opera um rompimento com certa Natureza, mas não com toda a Natureza, e prossegue seu movimento<sup>177</sup>.

Isso nos permitiu vislumbrar a possibilidade de uma “sociedade mística” que abarcaria a humanidade inteira, sendo animada por uma vontade comum. Não obstante, tal como a “obrigação pura”, essa “aspiração pura” é um limite ideal. Podemos reviver algum grau de misticidade através da “atração virtual” que uma grande figura exerce sobre nós. Porém, quando não temos nenhum interesse pela pessoa, ainda resta a fórmula geral da moralidade aceita pela civilização. Haveria, então, dois tipos de obrigação: a obrigação associada à ordem, caracterizada como um sistema de ordens impessoais; e o apelo lançado à consciência por certas pessoas: quando desperta a força da emoção, pode suscitar ideias indefinidamente, visto que é mais do que ideia.

A vida poderia ter parado nas sociedades fechadas: naquelas compostas por seres inteligentes haveria mais variação que nas instintivas, mas estaríamos bem longe do “sonho de uma transformação radical”, isto é, de uma sociedade única que englobasse todos os homens. Talvez essa sociedade não exista nunca! Mas, “de longe em longe”, apareceram homens geniais (artistas, cientistas) que ampliaram os limites da inteligência. O ímpeto vital se manifesta nessas almas privilegiadas (místicos) que visam a humanidade em geral, ao invés de permanecerem nos limites do grupo, acatando a solidariedade estabelecida pela natureza: “O aparecimento de cada uma delas era como a criação de uma nova espécie composta de um indivíduo único” (DF 78/1056). Se todos pudéssemos enveredar pela via mística, uma mudança global da humanidade seria possível, mas esse não é o caso. Por isso, o aberto precisa instalar-se no fechado. É preciso trabalhar a sociedade de dentro, esperando que pouco a pouco as coisas mudem, que a difusão do espírito de abertura seja cada vez mais acentuado.

---

<sup>177</sup> Reminiscências Spinozistas: Para voltar a Natureza Naturante nos separamos da Natureza Naturada. A linguagem dos místicos traduz em representações a emoção particular da alma que se abre e rompe com a natureza que a encerrava na sociedade fechada. A “força de amar a humanidade” vem desse contato com o princípio gerador da espécie humana (élan vital): “Uma alma que não conhece obstáculo material sente-se em coincidência com o princípio mesmo da vida” (DF 45/1020).

## *Esforço, simplicidade e alegria*

A filosofia de Bergson não valoriza a moral por si própria. O primeiro objeto da filosofia é o saber desinteressado. Entretanto, a vontade, o esforço, são as manifestações da energia própria do espírito. A tensão do eu traduz-se em energia para agir. Não devemos ficar surpresos com a extraordinária facilidade com a qual Bergson tira as conclusões propriamente morais de sua filosofia. Se a realidade é movimento e criação, ela tem por fundamento uma energia, que é limitada na natureza e ilimitada no homem, graças aos recursos da inteligência, que está sozinha para produzir o novo verdadeiro, dito de outro modo, o que é imprevisível, pois isto não foi dado no início. O tema do esforço parece ligar o bergsonismo à filosofia de Maine de Biran; mas Bergson não conheceu as obras de Biran, até então quase inteiramente inéditas. De fato, ele parte de uma reflexão sobre o esforço muscular voluntário para passar da observação interior a uma extrapolação à vida, que é como uma grande vontade dotada de uma força de impulsão que atravessa todas as espécies.

O artigo de 1902 sobre “o esforço intelectual”<sup>178</sup> marca uma importante transição de *Matéria e memória* à *Evolução criadora*. O sentimento do esforço é o de uma resistência; ele é penoso em si próprio. O caso do esforço muscular é mais simples do que o do esforço intelectual, pois ele experimenta a resistência da matéria física, da sua duração e do seu peso. Como apreender o esforço intelectual? A teoria dos níveis de consciência vai ajudar Bergson a precisar contra quais resistências dirige-se o esforço da inteligência. Em 1889, a intensidade de um esforço é designada no *Ensaio* como um estado de consciência diretamente ligado ao mundo exterior<sup>179</sup>. Seguindo a análise de William James, Bergson admite que o sentimento de esforço não vem da consciência central, mas da periferia, em todos os pontos em que esta é modificada. É, portanto, um sentimento “centrípeto”. Isto implica que a tensão da vontade poderia se fazer sem esforço se ela não se chocasse com a resistência dos materiais. Mas isto não permite compreender um esforço intelectual, analisando o caso da recordação voluntária de uma lembrança, recordação que condiciona o exercício da inteligência. Aperfeiçoar sua memória é sobretudo melhorar sua habilidade “de subdividir, coordenar e encadear as ideias” (EE 161/936). O esforço de recordação consiste em desenvolver analiticamente o que é primeiramente uma lembrança confusa, porque ela é concentrada e esquemática. E o que é

---

<sup>178</sup> Cf. EE 153-189/930-958.

<sup>179</sup> Cf. DI 15/9.

próprio do esforço intelectual é o “movimento do espírito que vai e vem entre as percepções ou as imagens, por um lado, e sua *significação*, pelo outro” (EE 168/942). A interpretação da palavra de outrem é um esforço se ela tornou-se difícil pelo conteúdo expresso, ou pelo fato de que ele fala uma língua estrangeira que conhecemos mais ou menos, por exemplo. Mas a interpretação só é possível se nos colocarmos no mesmo tom intelectual, no mesmo nível do sentido deste interlocutor. O esforço para compreender e interpretar a palavra de outrem parte do sentido, das ideias, em direção ao som. O sentimento do esforço se produz quando alguma coisa para ou freia esse movimento que vai do esquema à imagem, ou do abstrato ao concreto, ou do todo às partes. O esforço de invenção consiste em atravessar níveis de consciência diferentes. Inversamente, os caminhos da inteligência que permanecem no mesmo plano de consciência não necessitam de nenhum esforço. “Só há um esforço mental quando há elementos intelectuais em vias de organização” (EE 185/955). O esforço intelectual excede assim muito a inteligência por si só. É toda a vida da alma que está presente na passagem laboriosa da interioridade à exterioridade, da duração interna ao espaço da ação.

O esforço é a fonte da filosofia. Esta é um “esforço para reabsorver a inteligência na intuição” (EC 295/724). A intuição ela própria é um esforço, contra o qual a natureza da inteligência resiste. Ela é uma torção do querer (que anima a vida fazendo penetrar o espírito na matéria) sobre si mesmo. A intuição é o esforço do espírito para colocar-se na “na mobilidade ou, o que dá no mesmo, na duração” (PM 209/1412). Se o esforço se mede pelas resistências que encontra, é preciso reconhecer que a filosofia é um esforço contra a natureza (que só visa o conhecimento com um fim interessado) e contra a inteligência (que é o fruto da vida e é adaptada ao conhecimento da matéria). Todo hábito do pensamento, enquanto hábito, se opõe à intuição. A natureza empurra o homem para entrar nos hábitos do pensamento que afasta o conhecimento do espírito. Ela “desvia o espírito do espírito, volta o espírito para a matéria” (PM 44/1285). Mas a natureza empurra ao mesmo tempo o homem para a direção da vida social, e forja os conceitos na medida de sua utilidade para a sociedade. “A primeira manobra do filósofo, quando seu pensamento ainda está pouco seguro e nada há de definitivo em sua doutrina, consiste em rejeitar certas coisas definitivamente” (PM 126-127/1348). É preciso portanto rejeitar as ideias que nos vêm dos hábitos sociais. Essa rejeição é um esforço pelo fato de que essas ideias são potentes, e sua utilidade social não é forçosamente muito aparente.

Enfim, Bergson analisou o esforço moral em *As duas fontes da moral e da religião*. Não “fazemos nenhum esforço” quando nos conformamos às regras sociais na vida comum. Entretanto, a obrigação moral, ou dever, é sempre apresentada como penosa. É primeiramente a educação que permite à criança controlar a sua indisciplina natural. Mas o hábito social uma vez tomado, as obrigações múltiplas tornam-se naturais. É somente quando estamos excepcionalmente inclinados para resistir que podemos falar do dever como da “resistência às resistências”, como de um esforço sobre si próprio para permanecer no bom caminho<sup>180</sup>.

A este respeito pode erigir-se uma construção intelectual, que considerará a teoria da razão prática como princípio da obrigação. O verdadeiro esforço moral não está aí, para Bergson, que pensa em termos de esforço de invenção de criação. Daí a importância que ele dá à “criação de si por si”. Mas ele é também surpreendido pela força de impulsão dos grandes gestos morais da história da humanidade. A moral que não se reduz à pressão social, confundida com a obrigação, repousa no élan criador da vontade, élan que é uma emoção análoga à emoção criadora do artista. Podemos caracterizá-la pelo esforço doloroso e pela força de comunicação:

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. (DF 41-42/1017)

Esses heróis e santos transformaram o mundo dos homens elevando-os a destinos novos. Não era isso que a natureza queria, mas a superioridade do homem sobre a natureza, a força espiritual propriamente dita, é precisamente ultrapassar a natureza.

Com relação a alegria, se ela é a última palavra das *Duas fontes*, Bergson evoca a substituição da alegria ao prazer. Pois a busca dos prazeres é na sua visão uma característica do trágico humano, e em particular do trágico moderno. Se o homem se lança nos prazeres com frenesi, é porque ele encontra um meio de desafiar a morte, pensando que isso será sempre igualmente resolvido<sup>181</sup>. Sabemos que a situação da guerra e a ameaça da morte iminente empurram os homens para o prazer sexual de um modo desesperado. Bergson não minimiza o trágico da existência humana. Ele percebe perfeitamente o encadeamento do prazer e da morte. “Deixai livre Vênus, e ela vos levará a Marte”, ele escreve em metáfora. Isto significa que o instinto sexual, entregue a si próprio, provoca uma superpopulação que ela

---

<sup>180</sup> Cf. DF 16-18/990-992.

<sup>181</sup> Cf. DF 262/1245.

própria provoca a guerra<sup>182</sup>. A guerra não é para ele uma fatalidade, mas tem como causas essenciais o “crescimento demográfico, perde de mercados, privação de combustível e de matérias-primas” (DF 240/1221).

A alegria aparece assim como o antídoto do trágico da história humana. Ela supõe a simplicidade da vida, e Bergson preconiza a volta à vida simples, se opondo à complexidade crescente da vida na sociedade industrial. Essas noções de alegria e de simplicidade são as mais constantes na obra de Bergson, visto que já as encontramos no *Ensaio*. A simplicidade abstrata se opõe à simplicidade concreta. A primeira é dedutiva, rígida e mecânica. Ela convém à matéria, ao espaço. É a simplicidade artificial fabricada pela inteligência. Mas, se renunciamos à construção por definição para seguir os próprios fatos, nos encontramos diante de uma outra simplicidade, que é aquela do vivido. A espontaneidade correspondente a um vivido simples, no sentido do indivisível e do imediato: “Cada um de nós tem, de fato, o sentimento imediato, real ou ilusório, da sua livre espontaneidade” (DI 100/94). Escrevendo a André Suarès para parabenizá-lo de um livro sobre Debussy, Bergson associa, indivisibilidade e absolutidade: “Só penetramos completamente na música se a tomamos *simples e indivisível como um absoluto*, independentemente, por consequência, daquilo que pôde prepará-la” (C 1558, grifo nosso). Retornar à vida simples é realizar o que o *Ensaio* desejava, isto é, retornar à liberdade do eu profundo.

Esta simplicidade é de uma riqueza inaudita. Simplicidade não significa pobreza. Ao contrário, toda a filosofia parte de uma ideia simples. Filosofar é um ato simples, no sentido de que é indivisível. Cada filosofia, com efeito, parte de uma intuição central na qual tudo se reúne. “Nesse ponto, encontra-se algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo” (PM 125/1347). O que ele faz é “dar com uma aproximação crescente a simplicidade de sua intuição original”. A simplicidade espiritual de uma filosofia é sua intuição originária e original. É portanto o imediato indizível que o filósofo encontrou e do qual todo o resto deriva. Por conseguinte, é evidente que a simplicidade vivida se traduz em uma emoção criadora cuja realização acarreta no homem a alegria. A filosofia não nasce necessariamente da angústia. Para Bergson, “os problemas angustiantes da metafísica” são pseudoproblemas<sup>183</sup>: por que há alguma coisa e não o nada? Por que o mundo é ordenado? Essas questões partem das ilusões do nada e do caos, ilusões

---

<sup>182</sup> Cf. DF 241/1222.

<sup>183</sup> Cf. PM 109-113/1335-1338.

negativas próximas umas das outras em seu mecanismo, no lugar de analisar os fatos a partir da plenitude de que estamos cercados e, para concluir, saturados. Bergson retomando, como filósofo, a frase de São Paulo sobre o espírito, escreve: “No absoluto estamos, circulamos e vivemos” (EC 220/664). Este absoluto é a duração de que nunca podemos nos extrair.

É na conferência de 1911 sobre “a consciência e a vida” que Bergson redigiu suas mais belas páginas sobre a alegria. Ela é o sinal que a natureza nos dá quando nossa destinação é atingida. A alegria é completamente diferente do prazer que só serve para a conservação da vida. Mas a alegria é o signo da vitória sobre os obstáculos encontrados no caminho. “Em toda parte onde há alegria, há criação: mais rica é a criação, mas profunda é a alegria” (EE 22/832). Essa alegria se liga exclusivamente ao fato de ter criado alguma coisa de novo, não somente na ordem artística, mas também na ordem social ou intelectual. É a destinação do homem, com efeito, de dar aquilo que ele não tem, de criar verdadeiramente, de contribuir assim sem cessar para toda a riqueza do mundo. O élan da vida supera todos os obstáculos com a obra dos melhores dos homens, não somente na ordem do pensamento, mas também na ordem moral. Aquele que está absolutamente certo de ter produzido uma obra durável experimenta “uma alegria divina”. O adjetivo pode surpreender. Como Bergson define o divino? Não se trata de Deus propriamente dito, do qual o élan vital provém sem dúvida, mas da aptidão do homem para vencer a si próprio, aptidão que culmina no herói, nos santos e nos místicos.

A obstinação de Bergson em criticar Kant e em particular a *Crítica da razão pura* vem de sua recusa radical de toda concepção condensada na finitude humana. Para ele, o homem ultrapassa infinitamente o homem. A filosofia que não se contenta em descrever os limites do poder de conhecer e agir, mas que prefere o *se fazendo* ao *feito*, nos faz participar da dinâmica do espírito. “Mas já há algo de quase divino no esforço, por humilde que seja, de um espírito que se reinsere no élan vital” (PM 67/1303). O pensamento de Bergson é muito coerente sobre esse assunto. A ideia de que a humanidade é levada a superar a si própria explica o fato de que a evolução da vida é capaz (mesmo se ela não o faz) de vencer a morte<sup>184</sup>. Toda a filosofia ela própria é um “esforço para ultrapassar a condição humana”. Ela realiza em seu domínio a “função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses”, segundo as últimas palavras das *Duas fontes*. O texto da Conferência Nobel (não pronunciada e publicada em sueco em 1930, depois traduzida para o francês para aparecer em *O pensamento e o*

---

<sup>184</sup> Cf. EC 295/725.

*movente* em 1934) sobre “o possível e o real”, é concluído com a ideia de que a filosofia nos ajuda a nos sentirmos “mais alegres e mais fortes”. De fato, “sobretudo seremos mais fortes, pois da grande obra de criação que está na origem e que se desenvolve diante de nossos olhos nos sentiremos participar, criadores de nós mesmos” (PM 121/1345). Esta participação é a chave da vida espiritual. A criação é primeiramente o objeto de uma observação interior; e é em seguida compreendida como o processo de evolução da vida, que é criadora. De modo que a criação humana participa da grande obra da criação cósmica. Esta grande obra supõe, segundo a verossimilhança, um Deus criador, mas só podemos estar certos pelo testemunho dos místicos, os mais simples e os menos teóricos. Como veremos, isto só é esclarecido nas *Duas fontes*. É somente em 1932 que Bergson pode situar o nível exato da humanidade a mais elevada. “A humanidade é convidada a colocar-se num nível determinado – mais elevado que uma sociedade animal, em que a obrigação não seria mais que a força do instinto, porém menos elevada que uma assembleia de deuses, onde tudo seria élan criador” (DF 70/1047). O homem mais elevado não é nunca totalmente criador; a intuição a mais pura não é nunca contínua. A finitude do homem não é condensada em limites estáticos; mas ela não é definitivamente abolida. O ultrapassamento em direção ao divino, ou a superhumanidade, não é nunca definitivamente adquirido. A humanidade tem o seu estatuto entre o fechado e o aberto.

### *Dificuldades, questões e perspectivas*

A unidade complexa da moral de Bergson, que conjuga a forma natural da obrigação, a direção metafísica da emoção e a mediação da razão, impõe, em primeiro lugar, superar o que aparece como um duplo limite e que encontramos na maior parte das objeções que lhe foram feitas.

Assim, Jean Nabert censura Bergson devido a uma espécie de naturalismo moral, pelo qual ele fixa como natureza humana aquilo que, segundo o autor dos *Elementos para uma ética*, deve ser entendido como uma resistência interior à própria consciência moral, que essa pode vencer ao preço de um ato puro numa “dialética da aspiração”<sup>185</sup>. É verdade que Bergson partilharia tal pessimismo com o Freud dos *Ensaio de psicanálise* ou com um Paul

---

<sup>185</sup> Cf. NABERT, Jean. *Éléments pour une éthique* (1943). Paris: Aubier, 3ª ed., 1993, p. 157-158.

Valéry: a experiência da Primeira Guerra Mundial teria algo a ver com isso. A censura inversa de misticismo é, no entanto, recusada por Nabert, que analisa a permanência da liberdade moral naquilo que não é uma mística da fusão<sup>186</sup>. Mas a crítica a uma liberdade que ultrapassa os poderes da razão, já presente na recepção do livro de 1889, ou à ligação entre a moral e a “religião”, em geral é dirigida a Bergson por toda uma geração, por volta da Segunda Guerra Mundial (como por Politzer, antes mesmo da publicação das *Dois fontes*<sup>187</sup>): as querelas biográficas e teológicas que cercaram a questão do misticismo teriam podido justamente encobrir a questão propriamente moral do livro de 1932.

Na verdade, essas duas objeções simétricas e inversas talvez equivalham apenas a um desconhecimento da unidade mesmo da moral de Bergson e da maneira como ela envolve o conjunto de sua filosofia. Essa não é redutível a um “naturalismo”, nem a um “espiritualismo”: ela não apenas concilia os dois numa unidade singular, como também intercala entre eles um racionalismo (ou um humanismo) que os completa ao juntá-los. Reencontraríamos assim nessa filosofia moral, entre suas dimensões psicológica e metafísica, uma teoria do conhecimento que faz toda a complexidade da filosofia do espírito de Bergson.

Além disso, vemos como a liberdade individual e temporal e a ação pragmática, espacial e social, só se conciliam em profundidade adquirindo, ambas, um sentido e um conteúdo moral. As exigências da “natureza” humana, espacialização, ação, sociedade, estavam já presentes antes do livro de 1932; a significação metafísica da liberdade da pessoa individual, como criadora, igualmente; a contradição delas só era superada ao preço de uma teoria crítica complexa. Ora, a inteligência moral que define agora a humanidade lhe permite retomar com ela sua natureza e sua liberdade. A liberdade adquire, por essência, um conteúdo moral, e o ato individual não se separa mais de sua significação para todos os homens. A natureza não é mais apenas uma coerção exterior e neutra, ela impele os homens numa certa direção que cabe ao filósofo descrever, sem poder fundá-la nem, como filósofo, opor-se a ela. Precisamente, a filosofia é moral de uma ponta à outra, na confluência desses dois procedimentos críticos: é essa mediação mesma que lhe confere toda a sua importância.

Bergson é “moralista” em toda a sua obra, seja em pequenas pinceladas esparsas, seja numa obra como *O riso*, inteiramente dedicada, em filigrana da função psicológica e social do

---

<sup>186</sup> Cf. NABERT, Jean. “L’Intuition bergsonienne et la conscience de Dieu” (1941). In: Idem, *L’Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF, 1994, p. 366-367.

<sup>187</sup> POLITZER, Georges. *La fin d’une parade philosophique, le bergsonisme* (1929). Paris: Pauvert, 1968.

riso, ao “espetáculo do homem para o homem” na cena social, que lhe oculta o quanto “toda a seriedade da vida lhe vem de nossa liberdade”<sup>188</sup>. Seus traços oscilam assim entre uma misantropia lúcida<sup>189</sup> e um apelo à liberdade como expressão de si, do *Ensaio sobre os dados da consciência a O pensamento e o movente*, passando, também aí, por *O riso*. Mas a unidade desses traços, compreendemos isso agora, só pode aparecer retrospectivamente a partir da moral explicitamente enunciada na obra de 1932. Não poderíamos tê-la obtido de questões ou de esboços anteriores, extraídos dos livros precedentes. É a partir desse novo ponto de partida que poderíamos buscá-la atualmente, no extremo rigor, de uma moral da desproporção das ordens, da ruptura radical entre os limites da moral fechada e as exigências infinitas da consciência aberta, como indicava Jankélévitch<sup>190</sup>.

Seja como for, é de maneira singular que a filosofia moral de Bergson tomaria lugar na encruzilhada de várias tradições filosóficas, das quais encontraríamos alguns aspectos fundamentais em sua obra, quer se trate de um espiritualismo metafísico de fontes múltiplas ou de um empirismo naturalista, presente na psicologia moral de sua época. É ter separado e reunido esses elementos que obriga Bergson a dar à filosofia moral, em sua obra, um sentido que reflete o da vida moral em seu pensamento: uma encruzilhada onde o homem se relaciona consigo. Ela indica, assim, a tarefa que poderia ser ainda a nossa: sem temer deparar-se com os determinismos de uma natureza biológica ou psicológica, nem com os simbolismos de uma destinação metafísica, num universo e numa história talvez sempre mais abertos, reconstituir o lugar ameaçado e variável, indispensável e vivo, da experiência moral do homem.

---

<sup>188</sup> Bergson, *Oeuvres*, p. 424.

<sup>189</sup> Cf. DF 9/983.

<sup>190</sup> Cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. “Les deux sources de la morale et de la religion d’après M. Bergson”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 1933, p. 101-117; Idem, *Henri Bergson*. 4ª ed. Paris: PUF/Quadrige, 2015.

No próximo capítulo veremos a teoria bergsoniana da religião. Ela não é de ordem teológica, mas filosófica. É uma reflexão que está estreitamente ligada à concepção que Bergson tem da ação. Para ele, a religião não é uma teoria, não é um conhecimento, mas uma prática. Por conseguinte ele não se interessa muito pelas elaborações teológicas dos Padres da Igreja, ainda menos pela teologia escolástica. E também, não se interessa pela “filosofia mística” dos místicos especulativos. Com efeito, o que lhe interessa é a transformação da alma pela experiência mística. Bergson aplica à mística a diferença radical que ele vê entre a religião fechada e a aberta. Ele consagra o segundo capítulo das *Duas fontes* a um longo estudo da *religião estática*, depois o terceiro à *religião dinâmica*, e a diferença entre as duas lhe parece tal que ele coloca a questão: “As duas coisas não diferem ao ponto de se excluírem, e de não poderem designar-se pelo mesmo substantivo?” (DF 176/1156). A religião dos místicos é uma religião dinâmica, de modo que ela não pressupõe a teologia de uma religião determinada. Ela nasce no seio de uma religião, mas a ruptura é tal com as formas codificadas desta religião que devemos compreender filosoficamente, não como a mística surge da religião, mas como o elemento místico degenera-se em doutrina intelectual.

## BERGSON E A RELIGIÃO

O problema da religião encontra-se explicitamente abordado na obra tardia de 1932, *As duas fontes da moral e da religião*, mas está presente de forma implícita também em obras anteriores, como sustentação de valores e de aspectos da realidade que devem ser defendidos. É bem verdade que as posições bergsonianas deram azo a críticas e decepções entre os pensadores católicos. Mas essas críticas permitem ao filósofo uma explicação acerca das acusações de monismo e de panteísmo que lhe foram endereçadas.

Em 1911, o padre Joseph de Tonquédec escrevera em *Études religieuses* um ensaio, “Como interpretar a ordem do mundo”, julgando a filosofia bergsoniana a expressão de um monismo ateu. Numa carta, Bergson lhe responde contestando a acusação e precisando:

As considerações expostas no meu *Ensaio sobre dados imediatos da consciência* apresentam o fato da liberdade do espírito; as de *Matéria e memória* fazem tocar com a mão a realidade do espírito; as de *A evolução criadora* apresentam a criação como um fato: de tudo isso brota nitidamente a ideia de um Deus criador e livre, gerador ao mesmo da matéria e da vida, cujo esforço de criação prossegue, da parte da vida, com a evolução da espécie e com a constituição das personalidades humanas. (M 964)

Em que pese estas abordagens, mais apropriadamente filosóficas, em 1932 vem a lume o último livro temático de Bergson, agora tratando diretamente do fato religioso. Enfocando esse fenômeno pela ótica de sua filosofia, tentaria Bergson demonstrar a religião como um passo natural da evolução do espírito na caminhada do élan vital. Bergson foi acusado de irracionalista, o que na verdade não se aplicaria, caso se procurasse enxergar em suas posições sobre a religião um pensador que, mesmo quando assume certos pressupostos de uma religião historicamente dada, a judaico-cristã no caso, não o faz por interesses partidaristas. Assume esses pressupostos em consequência de sua visão filosófica, e por isso tem total liberdade de modificá-los. A religião, como expoente máximo da potencialidade criadora do ser humano, é o que vê Bergson. Capacidade de transformar o élan vital em amor e este, por sua vez, em ação para o outro. Esse é o verdadeiro parâmetro religioso. O super-homem bergsoniano é o místico em ação. Logo, podemos perceber que o pensamento bergsoniano sobre a religião traz, como sua consequência, uma moral, entendendo-se moral como uma regra normativa de ação. Mas, assim como a intuição tem como seu complemento paradoxal a inteligência, também a religião dinâmica, como denomina Bergson, tem seu complemento, e ao mesmo tempo seu paradoxo, na religião estática, fruto da necessidade do homem de viver em

sociedade. Da mesma forma que a inteligência, a religião estática é funcionalista e tem como consequência uma moral funcionalista e fechada – o que não implica um juízo simplesmente negativo em relação a esta.

O objetivo desse capítulo será tentar descobrir o aporte crítico que sustenta a distinção bergsoniana entre a religião estática e a religião dinâmica. Com efeito, a particularidade da reflexão bergsoniana não é tanto a distinção entre o fechado e o aberto, mas a reflexão sobre o que estaria presente na essência da prática religiosa como uma tripla tensão: tensão entre um estado de adormecimento e um estado de vigília; entre o interior e o exterior; entre a invenção e o hábito. Nesse sentido, a religião ou será criadora ou não será religião.

São estas tensões, expressas pelos conceitos de estático e dinâmico, que Bergson analisará em sua obra *As duas fontes da moral e da religião*. Essa dupla configuração da religião pode ser resumida em estagnação e superação. A religião estática, onde se observa a estagnação, é oriunda de uma resistência que a vida opõe à matéria. Recordemos que, segundo Bergson, a matéria resiste ao élan criador que tenta atravessá-la. Ela o obriga assim a fazer paradas onde a vida se estabiliza, volta-se sobre si mesma e termina por prescindir dessa energia criadora. Nesses momentos de interrupção, a vida é submetida a um trabalho de organização cujo plano se parece ao de um círculo onde tudo está dado, tudo está feito, um círculo que não deixa espaço para a inventividade e nem a tolera. Por outro lado, a superação dessa condição de estagnação, que faz surgir a religião dinâmica, constitui um triunfo da energia criadora onde a vida, tendo reencontrado sua corrente espiritual, se expande e cria formas novas de existência. Estática ou dinâmica, a religião não poderia ser compreendida sem uma compreensão da evolução da vida que, por assim dizer, está na sua origem.

Ao relacionar religião e vida, Bergson aproxima o fato religioso da ciência. Trata-se para ele de não deixar as discussões sobre a religião de fora das preocupações da ciência e da filosofia. Seu pensamento sobre esse tema foi elaborado numa época fortemente marcada pelo positivismo, onde não se trata tanto de se posicionar a favor ou contra a religião, mas antes, estudá-la do ponto de vista científico em sua dimensão histórica, sociológica, psicológica e fenomenológica. É nesse sentido que Bergson entra em diálogo com Émile Durkheim e Lucien Lévy-Brühl. Mas sua reflexão se distingue do estudo que fazem por seu conteúdo e seu método. O método que Bergson utiliza não é o método empírico dedutivo. A realidade do absoluto não pode ser demonstrada. Não faz sentido estabelecer primeiro a existência de um ser supremo e em seguida, estabelecer o grau da relação que o homem deve manter com ele.

Também não faz sentido se colocar como observador impassível dos comportamentos religiosos (preces e sacrifícios). Não é necessário, para conhecer a lógica que comanda uma religião, estudar seus mitos ou suas cerimônias culturais. Bergson não aborda a religião em sua manifestação puramente exterior ou em sua normatividade. A particularidade do seu estudo foi tentar descobrir a própria essência da crença.

Ao sustentar que a religião se origina na evolução da vida, Bergson não se empenha numa análise da crença, mas ao estudo de sua gênese. Se a análise se contenta com deduções a partir da observação de elementos dissociados, a gênese, por sua vez, busca conhecer as razões que contribuíram para produzi-los. Ela visa compreender a maneira com que uma determinada realidade se forma. Portanto, a religião não poderia ser objeto de um estudo analítico. Ao contrário, descer até a corrente que a faz nascer permite conhecê-la em sua essência. É importante, segundo o ponto de vista de Bergson, justificar a religião como a expressão de uma realidade incontornável e indispensável para o crescimento humano. A religião se situa dentro do movimento evolutivo da vida. Bergson faz da religião um fator de progresso da sociedade, mas com a condição de que ela seja o lugar de expressão da liberdade humana.

Para compreender o sentido da religião, Bergson vai investigá-la em todas as suas dimensões. Partindo das formas ditas “primitivas”, chega à religião dinâmica dos místicos, considerada por ele como o desenvolvimento pleno da crença. Se as primeiras permanecem ligadas à sociedade, se elas estão inteiramente ao seu serviço, se não podem ser compreendidas senão dentro do contexto de uma comunidade, a segunda é definida pela liberdade que a caracteriza. Ela só existe para se abrir, mas agora não apenas para um grupo específico e sim para toda a humanidade.

No desenrolar de *As duas fontes* será à análise da religião estática que primeiro seremos conduzidos, como a um primeiro estrato indispensável de uma realidade que a etapa seguinte virá completar. A religião dinâmica se apresenta como a forma evoluída da religião estática. É o que exprime o advérbio de tempo “mais tarde” da passagem a seguir:

*Mais tarde*, e por um esforço que poderia não se ter produzido, o homem desprende-se do seu giro no mesmo lugar; inseriu-se de novo na corrente evolutiva prolongando-a. Surgia a religião dinâmica, junta sem dúvida a uma intelectualidade superior, mas distinta dela. (DF 154/1133, grifo nosso)

O aberto aparece mais tarde! Ele só foi possível graças a uma inserção do homem na corrente evolutiva. Essa passagem suscita várias interrogações: a religião dinâmica seria um prolongamento da religião estática? Caso a resposta seja afirmativa, como compreender que, da necessidade que caracteriza o estático possa surgir a liberdade do dinâmico? Como, a partir da religião natural, classificada como fechada, Bergson chega à religião dinâmica dos místicos? Poderíamos até mesmo pensar que a religião estática representa uma espécie de estagnação da crença. Essa ideia ganha força com a afirmação de Bergson segundo a qual, para conhecer a verdadeira essência da religião, não é à religião estática e exterior que devemos nos voltar, mas à “religião dinâmica interior” (DF 154/1133). O primitivo e o místico são duas possibilidades da vida religiosa. Mas o problema de sua relação se impõe. Trata-se de uma diferença de natureza ou de grau? Todas essas questões traduzem a dificuldade e a ambiguidade do discurso de Bergson sobre a religião.

#### *Sobre a crítica bergsoniana do sentimento religioso*

Na sua introdução à *História natural da religião*, Hume apresenta duas questões consideradas por ele como fundamentais para toda reflexão sobre a religião, a saber: “a que se refere ao seu fundamento racional e a que se refere à sua origem na natureza humana”<sup>191</sup> A primeira questão é respondida, segundo ele, pela doutrina do teísmo que admite a existência de um Deus pessoal, causa do mundo. Essa doutrina não pode explicar, sustenta Hume, a forma primitiva da religião. A humanidade não começou refletindo sobre a origem da natureza ou a sua ordem. Desprovida de interesse prático, a questão de um autor inteligente da natureza não tinha importância para indivíduos cuja preocupação básica era de se confrontar com as dificuldades concretas da vida. As reflexões sobre a ordem do universo e a crença que daí se segue não tem, conseqüentemente, nenhuma utilidade para eles. Com efeito, segundo Hume, como uma simples especulação teórica poderia levar ao nascimento da religião?

Quanto a segunda questão, a dos princípios que levam ao nascimento da crença primitiva, podemos citar a seguinte passagem da *História natural da religião*:

---

<sup>191</sup> HUME, David. *História natural da religião*. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 21.

A ansiosa busca da felicidade, o temor de calamidades futuras, o medo da morte, a sede de vingança, a fome e outras necessidades. Agitados por esperanças e medos dessa natureza e sobretudo pelo últimos, os homens examinam com uma trêmula curiosidade o curso das causas futuras, e analisam os diversos e contraditórios acontecimentos da vida humana. E nesse cenário desordenado, com os olhos ainda mais desordenados e maravilhados, eles veem os primeiros sinais obscuros da divindade<sup>192</sup>.

Uma palavra pode resumir essa passagem: temor. Segundo Hume, o homem faz de Deus um remédio para administrar a insegurança diante do futuro. Mais que a razão, é a imaginação a fonte natural da religião. Deus é descoberto e invocado sob o signo da providência. Mesmo a existência do mal evocado pelo cético para atenuar esse argumento não pode, do ponto de vista de Hume, contradizer a evidência segundo a qual é a esperança e, sobretudo, o temor, que fizeram surgir a religião.

O projeto de Hume na sua *História natural da religião* se afasta do principal argumento com o qual alguns filósofos justificaram a religião natural, o argumento da crença em Deus fundado sobre as luzes naturais da razão. Seu propósito é mostrar o enraizamento da religião no desejo pela vida. Assim, ao afastar a razão e sua pretensão ao universal, a forma primitiva que se impõe ao sujeito da religião é, segundo ele, o politeísmo e não o monoteísmo. É principalmente a tese da origem politeísta da religião que Hume vai defender em sua *História natural da religião*. Como prova, ele recorre aos relatos mitológicos da Grécia antiga:

Quanto mais remontamos à Antiguidade, mais encontramos a humanidade imersa no politeísmo. Não encontramos sinais nem sintomas de alguma religião mais perfeita. Os mais antigos registros da raça humana nos informam, além disso, que esse sistema era o credo popular e estabelecido. O norte, o sul, o leste e o oeste nos dão testemunhos unânimes a favor do mesmo fato. O que podemos opor a tão completa evidência?<sup>193</sup>

É preciso uma pluralidade de deuses! Deuses protetores da cidade, deuses da fecundidade e da propriedade, etc. Essa primeira forma de religião responde às necessidades mais diversas e profundas. A religião não nasce de um puro amor pela verdade. As crenças primitivas são carregadas de preocupações práticas e concretas em relação a vida. Não devemos buscar aí marcas de uma razão transcendental que seria o seu fundamento.

---

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 32-33.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 23-24.

Mas não faz parte do nosso objetivo se estender na discussão sobre essa tese de Hume. A importância que ela tem para nós se deve ao fato de permitir uma aproximação com as análises de Bergson a respeito da religião estática. Assim como Hume, Bergson pensa que a humanidade não começou especulando sobre a existência divina<sup>194</sup>. Assim como Hume, ele vê na religião primitiva uma religião utilitária a serviço da sociedade. Ambos atribuem mais importância não ao pensamento, mas a ação. “Antes de filosofar, é preciso viver” (DF 137/1115), não cessa de repetir Bergson. A recorrência desse pensamento na sua obra mostra que a humanidade se preocupou menos em refletir sobre as questões filosóficas ou religiosas, que viver simplesmente segundo suas crenças.

Enquanto Hume enxerga no nascimento da religião o medo da morte, para Bergson, é o desejo profundo e natural de imortalidade que estaria na sua origem. A diferença é importante. Ter medo de morrer e se refugiar em Deus para lutar contra esse medo não significa necessariamente esperar alguma coisa após a morte. “Não nos basta nada ter a recear; além disso gostaríamos de ter algo a esperar” (DF 136/1114). Essa afirmação de Bergson é recorrente em *As duas fontes*. Nesse sentido, podemos ler o seguinte numa passagem um pouco anterior: “Crença significa, pois, essencialmente confiança; bem no início não é o receio, mas uma garantia contra o receio” (DF 126/1104). “(...) O sentimento do homem perante a natureza certamente tem alguma coisa a ver com a origem das religiões. Mas, repitamos, a religião é menos um temor que uma reação contra o temor” (DF 126-127/1104-1105). Certamente é mais fácil para o homem crer em algo no qual tem alguma esperança do que naquilo que ele teme. Se o medo é separação, a confiança representa relação. No primeiro caso, estamos diante de um sentimento niilista que só produz a tristeza, enquanto que a esperança produz a alegria.

Os filósofos que especularam sobre o significado da vida e sobre o destino do homem não observaram bem que a própria natureza se deu ao trabalho de informar-nos sobre isso: avisa-nos por meio de um sinal preciso que nossa destinação foi alcançada. Esse sinal é a alegria. (...) A alegria sempre anuncia que a vida venceu, que ganhou terreno, que conquistou uma vitória: toda grande alegria tem um toque triunfal. (EE 22/832)

---

<sup>194</sup> Sobre a questão, pensamos que Bergson vai mais longe que Hume, pois sustenta que o problema da origem politeísta ou monoteísta da religião não depende realmente de uma gênese da crença. Afirmar que a religião começou politeísta ou monoteísta já é se colocar do ponto de vista do entendimento. Para descobrir o fundamento da religião na natureza humana, não se deve ficar do lado da sociedade com sua necessidade de um Deus ou de vários deuses. É preciso considerar o indivíduo no seu desejo de relação com a transcendência. O lugar primitivo da crença deve ser buscado não nas crenças das sociedades mas, antes, no eu profundo. Voltaremos sobre o conceito de primitivo e a crítica que Bergson lhe faz na segunda parte desse capítulo.

Como vimos no capítulo anterior, a alegria é um conceito fundamental do vocabulário bergsoniano. Ela se encontra tanto em sua teoria do conhecimento, quanto na sua reflexão sobre a moral e a religião. A alegria constitui, diz Bergson, “a quintessência da emoção religiosa” (M 580).

Ao temor da morte estão ligados os sentimentos do trágico e do vazio, ao passo que a esperança aumenta o otimismo do amor e a segurança de uma Presença. Do ponto de vista do bergsonismo toda forma de pessimismo deve ser excluída da religião. O ateísmo não caracteriza, a princípio, a atitude daquele que nega a existência de Deus. O ateísmo é o reino do pessimismo e do medo. É o que evidencia a atitude de Lucrécio quando prega a resignação perante a inevitabilidade da morte e o aniquilamento da consciência. No estudo que Bergson consagra a Lucrécio em 1883<sup>195</sup>, chama a atenção para o pessimismo que está presente em sua obra. Não é a vida um absurdo? A morte não seria uma consolação uma vez que ela coloca fim ao sofrimento?

Se, de certo modo, o homem é um ser para a morte, não será se inclinando sobre ela que encontrará um sentido para a vida. Definir a vida a partir da morte não seria impor à vida um absurdo total? Da mesma forma que a obseção pela morte culmina com a absolutização do nada, assim também uma crença fundada sobre o medo da morte produz o sentimento de uma ausência. Ora, não seria a religião precisamente a experiência de uma Presença?<sup>196</sup>

A compreensão da morte como uma desagregação final está ligada a uma concepção materialista do universo. O ser humano possui em si alguma coisa que escapa da condição material? Para essa questão, que opõe as doutrinas materialistas e espiritualistas, Bergson oferece uma resposta que se apoia sobre a realidade concreta da relação entre o corpo e a alma. Nem os materialistas, que fazem do homem uma combinação fortuita de elementos que se decompõem como se decompõem os outros corpos, nem os espiritualistas, que veem na alma a

---

<sup>195</sup> Cf. M 265-310.

<sup>196</sup> A noção de presença está no centro das análises de Bergson sobre a religião. O homem faz a experiência dessa presença tanto na religião fechada, pelo papel protetor que a sociedade a faz desempenhar, quanto na religião dinâmica dos místicos. No primeiro caso, a presença está voltada para a utilidade através da função fabuladora da inteligência. No segundo, ela é encarada por ela mesma. Com efeito, como podemos falar de relação sem crer na presença daquele por quem a relação é possível? Essa presença se situa em três níveis: presença de si a si mesmo, presença de si aos outros e presença de si a Deus. Essas três dimensões são indissociáveis. Entrar em relação com Deus ou com os outros exige primeiro que se esteja presente a si mesmo. É na descoberta do seu eu profundo que o ser humano pode fazer a experiência do outro. Nesse sentido, acreditamos que a essência da concepção de mística bergsoniana deve ser buscada precisamente na articulação desses três níveis de presença.

verdadeira natureza do homem, não puderam oferecer uma resposta satisfatória e definitiva ao problema da imortalidade. A razão desse revés é simples. Ambos permaneceram prisioneiros ao ponto de vista do entendimento humano. Apenas uma razão capaz de captar o sentido concreto e último das coisas pode pensar na possibilidade de uma outra realidade para além da morte.

A imortalidade da alma não pode ser objeto de uma demonstração puramente metafísica. É um erro na qual a filosofia sucumbiu e é isso que explica seu fracasso ao tentar convencer os materialistas sobre a sobrevivência da alma. Se existe um problema no que diz respeito ao tema da sobrevivência da alma, é em termos de experiência que ele deve ser abordado. É preciso partir do concreto. É isso que Bergson tenta mostrar ao se servir dos resultados de *Matéria e memória* em sua conferência sobre a alma e o corpo. “A alma sobrevive ao corpo?” (EE 29-59/836-860), pergunta Bergson ao final dessa conferência. Recordamos que essa conferência começa apresentando a dificuldade que existe para se demonstrar a natureza não apenas da alma, mas também do corpo. A intenção de Bergson não é definir, mas compreender a ligação que existe entre o corpo e a alma. Assim, ele retoma os argumentos e as conclusões do seu estudo sobre o paralelismo psicofísico e a metafísica positiva de 1901<sup>197</sup>: não existe correspondência total entre os fatos da consciência e do cérebro<sup>198</sup>. Afastada essa tese epifenomenista<sup>199</sup>, Bergson desenvolve conceitos da metafísica para demonstrar que a memória ultrapassa o corpo. Se o homem se distingue dos outros seres, se sua morte não é um aniquilamento como acontece com os outros seres vivos é porque seu corpo é movido do interior por sua vontade. O espírito é uma força consciente que coloca em

---

<sup>197</sup> Cf. M 463-502.

<sup>198</sup> A tese dos dois capítulos centrais de *Matéria e memória* é a distinção entre a memória e o cérebro. Nenhuma localização exata das lembranças no cérebro sendo possível, não podemos sustentar que a memória está no cérebro. Em compensação, se o cérebro não é necessário para a conservação, ele o é para a evocação das lembranças. Ele desempenha o papel de um obturador de uma máquina fotográfica, que deixa passar as lembranças úteis ao presente da consciência. Ele é ainda como um aparelho de transmissão que estabelece as conexões entre os movimentos dos nervos. Nesse sentido, ele é o órgão pelo qual se materializa a memória, no sentido em que as lembranças não podem se atualizar sem a ajuda do cérebro. Mas é um órgão-obstáculo, como diz Jankélévitch. Com efeito, a questão crucial é a da *seleção* das lembranças. Como ocorre que todas as lembranças do passado não sejam continuamente presentes, sobretudo se pensamos que a nossa vida interior é uma duração contínua? A seleção das lembranças e a descontinuidade da evocação do passado vêm do cérebro, que é um obstáculo à impulsão de todo o passado, e só deixa filtrar o que é necessário à ação presente, cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson, op. cit.*, p. 80-96.

<sup>199</sup> Para Bergson, o paralogismo do cérebro e do pensamento, ou ainda do corpo e da alma, é uma hipótese saída da concepção mecanicista do universo, concepção que repousa sobre o conceito monolítico da causalidade desmentida pelos progressos da ciência. Assim, Bergson critica “a ideia implícita de uma *alma cerebral*, ou seja, de uma concentração da representação na substância cortical” (EE 972/206). De fato, a consciência não é uma câmara escura onde o universo estaria presente em miniatura.

movimento o corpo. Enquanto que este permanece limitado ao espaço e ao tempo, o espírito se estende mais longe e uni em si os diferentes momentos da consciência.

(...) o corpo é matéria, a matéria existe no presente e, se é verdade que o passado lhe deixa marcas, são marcas de passado apenas para uma consciência que as percebe e que interpreta o que percebe à luz do que rememora: é a consciência que retém esse passado; enrola-o sobre si mesmo à medida que o tempo vai se desenrolando e usa-o para preparar um futuro que ela contribuirá para criar. (EE 30/837)

Essa passagem da conferência *A alma e o corpo* retoma a definição da duração interior, tal como podemos encontrá-la no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* ou ainda na introdução de *O pensamento e o movente*. Assim, é em relação à doutrina da duração interior que se pode compreender o argumento bergsoniano da sobrevivência da alma. Isso se explica porque as preocupações a respeito da imortalidade da alma não estão separadas da questão do tempo. Qual é a duração da sobrevivência? Seria por um período determinado? Para Bergson, essa é uma questão que não se coloca. Se a consciência pode experimentar em si o sentimento do fluxo ininterrupto da vida, se ela é capaz de experimentar em si uma continuidade do tempo, pouco importa a duração dessa experiência, ela indica a possibilidade de crer numa eternidade da vida.

A importância do argumento bergsoniano em favor da imortalidade da alma não reside tanto no desprezo das teses epifenomenistas, já condenadas em suas obras anteriores, mas na afirmação da liberdade como uma das características fundamentais do ser humano e sua capacidade em buscar para além do dado sensível a verdade do seu ser<sup>200</sup>. A atividade cerebral diz respeito ao automatismo, enquanto que a atividade consciente supõe a vontade. Sentir, querer e pensar é para Bergson três elementos que bastam para afirmar a imortalidade da alma. Consequentemente, é inútil que a filosofia recorra às verdades metafísicas ou a teologia para lutar contra as teses materialistas.

(...) a única razão para acreditar numa extinção da consciência após a morte é que vemos o corpo desorganizar-se, e essa razão deixa de valer se também a independência da quase totalidade da consciência com relação ao corpo é um fato constatável. (EE 58/859-860)

---

<sup>200</sup> No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a noção de alma aparece como sinônimo da personalidade própria de cada um. Bergson explica que os nossos sentimentos profundos “representam cada um a alma inteira, no sentido de que todo o conteúdo da alma se reflete em cada um deles” (DI 116/109). Em virtude do princípio da interpenetração dos estados de consciência, podemos isolar um sentimento como causa de um ato. A alma é um todo presente em cada sentimento profundo; ela é idêntica ao “eu profundo”, evocado no final da mesma página. O ato livre é aquele que emana da alma inteira.

Como vemos, o problema da alma implica a questão da imortalidade. Podemos estabelecer sobre esse ponto uma certeza? Bergson pensa que não. Podemos afirmar que a vida da alma não é um efeito da vida do corpo, que “a atividade cerebral corresponde apenas a uma ínfima parte da atividade cerebral” (EE 57/858). Mas a imortalidade da alma escapa a qualquer verificação experimental. As obras do espírito, aquelas da arte, da ciência, da filosofia, duram mais do que a matéria; elas são efeitos prolongados. E não asseguram a imortalidade pessoal. Bergson fala, portanto, da sobrevivência da alma, visto que não há paralelismo estrito entre a vida mental e a vida cerebral. Diante desse problema da sobrevivência da alma em relação ao corpo, “o ônus da prova caberá a quem negar, muito mais do que a quem afirmar” (EE 58/859). Se o cérebro é o órgão de atenção à vida, então o caso extremo da “visão panorâmica dos moribundos” mostra o espírito invadido por seu passado, do fato de “um brusco *desinteresse pela vida*, nascido da convicção súbita de que se vai morrer naquele instante” (EE 77/873). Assim é a experiência humana mais próxima da pura existência espiritual, em outras palavras, da vida que poderia levar a alma separada do corpo. “Quanto mais nos acostumamos com essa ideia de uma consciência que transborda do organismo, mais acharemos natural que a alma sobreviva ao corpo” (EE 78-79/874), assim é a última palavra de um filósofo respeitoso para com a experiência e preocupado em fundar uma metafísica apoiada no que o concreto pode afirmar.

Como veremos mais adiante, será à experiência dos místicos que Bergson irá recorrer, quando voltar a tratar desse tema em *As duas fontes*. Ele chama o primeiro argumento, aquele da sobrevivência da alma em relação ao corpo, de “experiência feita por baixo” (DF 218/1200), enquanto que a intuição mística representa uma experiência de outro gênero, uma experiência “do alto” (DF 218/1200). Bergson dirá mais tarde: “A experiência dos grandes místicos católicos lhes dá a convicção inquebrantável da sua sobrevivência; sua união com Deus é tal que lhes parece impossível que ela se acabe com sua existência temporal”<sup>201</sup>.

---

<sup>201</sup> POULAT, Emile. *L'université devant la mystique*. Paris: Salvator, 1999, p. 277.

## *Do primitivo à religião estática*

Nos estudos de Émile Durkheim e Lucien Lévy-Bruhl, cujas teses Bergson de algum modo faz referência em *As duas fontes*, o ato primeiro do desejo pessoal de plenitude parece ausente. Suas teses defendem a precedência da manifestação exterior da crença. É sob a forma coletiva e, sobretudo, sob a forma arcaica da religião que vai aparecer o termo “primitivo”. Durkheim, por exemplo, ainda que reconheça a falta de precisão, sustenta que esse termo é incontornável, mesmo se o seu emprego implique as seguintes condições:

Em primeiro lugar, é preciso que se encontre em sociedades cuja organização não seja superada por nenhuma outra em simplicidade; é preciso, além disso, que seja possível explicá-lo sem fazer intervir nenhum elemento emprestado de uma religião anterior<sup>202</sup>.

Lévy-Bruhl, por sua vez, vai falar das características do primitivo a partir das categorias da pré-historicidade, irracionalidade e inferioridade. Seu livro *La mentalité primitive*, de 1927, procura mostrar o estado de infância na qual se encontram as práticas religiosas dos povos não civilizados.

Para o objetivo do nosso trabalho, não se trata de aprofundar as diferentes concepções sociológicas para a noção de primitivo. Gostaríamos apenas de ressaltar que, de maneira geral, foram chamadas *primitivas*, nas primeiras décadas do século XX, todas as práticas religiosas que eram diferentes das práticas do ocidente. Essa opinião não era apenas de sociólogos e etnólogos. Foi sob o rótulo da barbárie que os missionários cristãos classificaram as práticas religiosas dos assim chamados “povos selvagens”. Seus relatos mencionam a falta de racionalidade que estaria presente nestes povos.

Bergson procura mostrar que a pretensa “mentalidade primitiva”, sobre a qual seu antigo colega da *École normale supérieure*, Lévy-Bruhl, tinha escrito um “belo livro”, está, de fato, bem presente no homem civilizado, que não tinha razão de se crer superior. A irracionalidade e a absurdidade não são estranhas aos homens, mesmo civilizados. As religiões apresentam o triste espetáculo das imoralidades e dos crimes cometidos em seu nome. Se a natureza destinou o homem para a sociedade, ela dispôs de um antídoto com função dissolvente da inteligência; e é isso que Bergson chama a “fabulação” (DF 90/1066).

---

<sup>202</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 34.

A superstição é fruto da “função fabuladora”. Mas como explicar a estranheza e a multiplicidade das fabulações no contexto da evolução da vida? Se a vida tem como atributo essencial a duração real e eficaz<sup>203</sup>, ela se manifesta plenamente no homem, cujos traços essenciais são a inteligência e a sociabilidade. Ora, com a inteligência aparecem “a faculdade de iniciativa, a independência, a liberdade”. A esta tendência individualista e separadora é preciso um contrapeso da ordem do imaginário. É portanto a função fabuladora que produzirá as representações necessárias à manutenção da coesão social.

Esta é a primeira função, a primeira razão de ser da religião estática. A segunda é opor-se ao medo pela crença, em particular o medo da morte pela crença na sobrevivência. Há alguma coisa de ilusório na maneira pela qual a inteligência nos coloca diante dos fatos. É preciso portanto que a natureza, por intermédio do instinto, que permanece no homem no estado de uma franja envolvendo a inteligência, suscite representações intelectuais úteis por seus efeitos imediatos, embora falsos. Daí a magia e o elo entre a religião e a magia, em oposição total com o ideal científico<sup>204</sup>. Em particular, Bergson insiste sobre o processo de *personificação* que pode se aplicar aos eventos, às forças cósmicas, às entidades, e que permite colocar o medo em segundo plano, logo reagir utilmente.

Essa crítica bergsoniana sobre a mentalidade primitiva nos leva a arriscar uma aproximação com a doutrina de Maine de Biran. Quando Biran fala do fato primitivo, ele tem em mente a consciência, o esforço voluntário e a liberdade. Assim, o primitivo não designaria no pensamento de Biran o ilógico ou o selvagem, mas o esforço necessário para que se faça a experiência do eu profundo<sup>205</sup>. Ele emprega a expressão *fato primitivo* no sentido do *cogito* cartesiano. Mas, enquanto que Descartes vê no seu *cogito* a substância da alma pensante, Biran percebe aí a atividade consciente do eu. A ação primitiva não é em primeiro lugar pensamento. O fato primitivo é vivido. Ele faz parte de uma experiência concreta interior. Na verdade, se do ponto de vista da filosofia bergsoniana, deve-se admitir que a religião tem uma origem primitiva, é porque ela se enraíza na consciência, no eu profundo.

A afirmação da ancoragem da crença no eu profundo marca a particularidade do discurso bergsoniano sobre a religião. Assim como Whitehead coloca a solidão como a

---

<sup>203</sup> Cf. DF 96/1072.

<sup>204</sup> Cf. DF 135/1114.

<sup>205</sup> Cf. DELBOS, Victor. *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*. Paris: Vrin, 1932.

condição primeira da religião e rejeita toda doutrina que faz dela uma produção social<sup>206</sup>, Bergson busca na vida interior o ponto de apoio das crenças religiosas. Estamos próximos da doutrina agostiniana do *olhar interior*, e próximos também da experiência religiosa como a entende William James. Para este, a religião “parte diretamente da alma que sente, da inteligência que vê”<sup>207</sup>. James considera o fato religioso como uma experiência fundamentalmente individual. Toda religião é, em princípio, um estado de consciência, uma forma de vida interior antes de ser uma manifestação social. Ou seja, da mesma forma que o eu profundo é o ponto de partida da vida pensante, ele é também o ponto de apoio da vida religiosa.

A consideração dessa origem não poderia, todavia, excluir as razões sociais das religiões. Essas razões, gostaríamos de resumi-las no que Bergson chama de *a intenção da natureza*<sup>208</sup>. Essa expressão foi objeto de uma esclarecedora nota feita por Ghislain Waterlot e Frédéric Keck na edição crítica de *As duas fontes*. Segundo Waterlot e Keck, não devemos entender essa expressão como uma certa “finalidade *a priori* da natureza”<sup>209</sup>. O organicismo de Bergson não permite supor que a natureza obedeça a regras pré-estabelecidas. Mas pensamos que, quando Bergson fala de *intenção da natureza*, ele não exclui seu caráter instintivo. Ora, o instinto pressupõe certa finalidade. A intenção de uma sociedade de abelhas, por exemplo, é fazer com que as regras sejam seguidas por todos os membros. Quando saem das mãos da natureza, os membros de uma sociedade perseguem um fim desejado, no caso, a conservação do corpo social. Depois, essa intenção natural tem necessidade não de ser suprimida, mas, superada, ou melhor, levada a cabo numa nova ordem que é aquela ordem instaurada pelos grandes homens de bem: os heróis, os místicos, os artistas, etc. Mas esta nova ordem supõe a ordem preestabelecida pela natureza.

Com efeito, pode haver superação sem estagnação? Poderíamos esperar uma mudança sem elementos permanentes? Ora, o estático não é um acidente, é uma necessidade. É isso que está em jogo nessa questão sobre a qual Bergson retorna várias vezes como por um efeito de estupefação: como supertições absurdas puderam e ainda podem governar a vida de seres racionais? A resposta não nos virá da inteligência para quem é fechado o acesso à essência das práticas religiosas. Infrarracional de um lado, suprarracional do outro, a religião é um

---

<sup>206</sup> Cf. WHITEHEAD, Alfred North. *La religion en gestation*. Tradução para o francês: Henri Vaillant. Lovain: Les Éditions Chromatika, 2009, p. 5.

<sup>207</sup> JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>208</sup> Cf. DF 22/997.

<sup>209</sup> BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Édition critique. Paris: PUF, 2008, p. 381.

princípio de vida para os indivíduos e para a sociedade. O primeiro nível resulta do apego à vida, enquanto que é da superação dessa mesma vida que decorre o aspecto suprarracional.

Porque religião e sociedade caminham juntas? É por que, responderia Whitehead, “não se pode abstrair a sociedade do homem”<sup>210</sup>. Mais que a cosmologia de Bergson, é o universo organicista do filósofo inglês que melhor nos apresenta as razões metafísicas do elo social. Não há nenhuma realidade do mundo, sustenta Whitehead, que não esteja interligada a outra. Se é possível uma unidade da natureza é porque seus diferentes elementos estão submetidos, de maneira comum, a um inevitável desenvolvimento. É pelo crescimento simultâneo que o universo pode adquirir uma unidade própria<sup>211</sup>. A religião tem, portanto, como tarefa, a comunhão dos homens entre si, comunhão sem a qual a sociedade correria o risco de se autodestruir. Essa unidade é o objetivo que persegue a função fabuladora da inteligência tal como Bergson a concebe. Para ele, como para Whitehead, o primeiro nível da religião é o da exigência de uma organização social à qual o homem está sujeito.

A finalidade dessa exigência de comunhão social é a sobrevivência da sociedade. Se o desejo de imortalidade é essencial ao indivíduo, a sociedade também traz consigo uma necessidade de perenidade. A intenção da natureza é de trabalhar no sentido da conservação de toda sociedade e de ligar intimamente seus membros uns aos outros. Essa intenção não é unicamente um fato das sociedades ditas primitivas. Ela também não está ligada ao tamanho do povo. Faz parte da essência de todas as sociedades serem em princípio fechadas. Ainda que o grupo social progrida, se torne complexo e mesmo se espiritualize, o status de sua fundação permanece sempre a intenção da natureza.

No entanto, é preciso também ponderar que a reflexão de Bergson e de Whitehead está intimamente ligada ao contexto de guerra que marcou as primeiras décadas do século XX. Porém, continua atual. Quanto mais as sociedades crescem, maior é o medo de perder sua identidade e suas vantagens. É preciso se proteger contra a ameaça que representa o diferente, o estrangeiro! Como acontece com a moral fechada, a religião estática responde a um princípio de segurança. O que conta são os membros do grupo. Isso explicaria os conflitos que podem existir entre as religiões particulares, como é o caso de sociedades rivais. Mesmo os deuses protetores da cidade entram em conflito. O fechamento é útil, pois sua função é garantir a preservação do grupo.

---

<sup>210</sup> WHITEHEAD, Alfred North. *La religion em gestation, op. cit.*, p. 5

<sup>211</sup> WHITEHEAD, Alfred North. *Processo e realidade, op. cit.*, p. 51.

Para garantir essa sobrevivência do vínculo social, a religião estática se reveste de um conjunto de verdades a serem professadas e deveres a serem cumpridos. Crenças e deveres que por sua vez se baseiam num sistema de representações da natureza. Religião e cosmologia caminham juntas. São as ideias que os homens fazem de Deus e da natureza que determinam a forma da crença. Segundo Whitehead, a ideia de ordem e de beleza da natureza nos dá uma ideia da beleza e da eternidade de Deus. A concepção que o filósofo inglês tem da imortalidade é bastante original. Para ele, se o desejo de imortalidade conduz o homem a Deus, seria um equívoco pensar que essa imortalidade se realizará apenas no futuro como uma finalidade da vida humana. É a própria natureza que nos sugere a ideia de imortalidade, pois ela seria o sinal visível de um Deus imortal. A imortalidade e a mortalidade são os dois componentes inseparáveis, os dois mundos do mesmo universo. A compreensão desse universo requer que cada mundo manifeste a marca do outro. O mundo da mortalidade seria aquele das realidades passageiras, enquanto que o mundo da imortalidade seria o mundo das realidades que duram. Mas esses dois mundos só existem para se unir.

É preciso ter em mente que um dos objetivos da reflexão de Whitehead é pensar juntamente o imutável e o devir. Ao final do seu livro *A religião em gestação*, Whitehead define Deus “como o elemento de ligação do mundo”<sup>212</sup>. Porém, Whitehead não faz da religião um bem absoluto, pelo menos certo tipo de religião, isto é, aquela que ele chama de comunitária e que Bergson chamará de religião estática. Sem negar a função essencial de organização que reconhecem na religião, isto é, conservação do vínculo social e segurança contra a ideia de morte, recusam admitir a forma superficial e alienante pela qual ela se exprime.

A religião é alienante quando, tornada mecânica, não favorece a expressão pessoal de seus membros. Baseando-se sobre a rotina dos ritos acaba perdendo sua vitalidade e se burocratizando. É então o reino da superstição e da magia na medida em que dependem da exterioridade do fato religioso. As crenças que não podem se renovar são, do ponto de vista do evolucionismo bergsoniano, uma simples estagnação e, segundo Whitehead, uma regressão. Para este particularmente, toda realidade que não evolui está condenada a desaparecer.

Podemos notar que nesse primeiro nível, o que é buscado é uma conjuração das angustias existenciais. O sujeito se sente em segurança, ele se fortalece com a fé do grupo ao

---

<sup>212</sup> WHITEHEAD, Alfred North. *La religion en gestation*, op. cit., p. 77.

qual está ligado. “Em matéria religiosa, diz Bergson, a adesão de cada um se reforça com a adesão de todos” (DF 163/1143). O indivíduo sabe também que, para esperar uma vida após a morte, deve estar em dia com aquilo que lhe exige sua religião. A salvação, visto que é meritória, está ordenada ao respeito escrupuloso das leis. Regras religiosas e normas morais estão intimamente ligadas. Deus é aquele que reconhece as ações boas e puni os autores das ações ruins. O que é importante não é tanto uma relação pessoal com esse Deus, mas as regras elaboradas pela religião para ter acesso a ele. Tudo é previsível, tudo é dado. Não há nada para ser criado. Um esforço pessoal de reflexão não é necessariamente exigido, visto que as ideias prontas existem e supostamente podem resolver todos os problemas aos quais nos confrontamos.

Como lembra Bergson, nem é necessário enumerar a lista das guerras chamadas santas ou de todas as outras formas de violência cometidas em nome da religião, para ver nessa forma de crença uma fonte de intolerância<sup>213</sup>. Uma religião onde Deus não é apenas o responsável pela ordem, mas se identifica com essa própria ordem não pode aceitar nenhuma transgressão, nenhuma oposição por parte dos seus membros. Tudo se passa como se, para se consolidar enquanto instituição social, a religião fechada buscasse afastar o homem dele mesmo. Quanto mais o indivíduo se torna exterior a si mesmo, maior será sua submissão às prescrições religiosas. Ora, pode haver religião sem que aja uma relação pessoal do homem com Deus?

Se Whitehead e Bergson concordam em relação a ideia de que a interioridade é uma condição indispensável para a experiência religiosa, eles não a compreendem da mesma maneira. Para o filósofo da duração interior, é por uma união pessoal e amorosa com Deus que a pessoa chega a uma vivência autêntica da religião. Poderíamos falar aqui de uma religião fundada sobre a emoção religiosa. Ao contrário, Whitehead faz da razão a única fonte pela qual a religião pode se desprender da sociedade. O indivíduo não chega à solidão senão racionalizando sua crença. As religiões comunitárias ou tribais, sustenta ele, são marcadas por uma carência intelectual. Elas seriam o oposto do cristianismo e do budismo que souberam conciliar razão e fé. Essas duas religiões seriam as únicas no interior das quais é possível uma prática pessoal de espiritualidade.

Em Whitehead, razão e solidão estão em conexão. E são elas que garantem a forma universal da religião. Em outras palavras, diferente da mentalidade gregária à qual a religião

---

<sup>213</sup> “Diga-se de passagem, nisso consiste uma das razões de ser da intolerância” (DF 164/1144).

tribal expõe seus membros, o princípio que prevalece no cristianismo e no budismo pode se tornar universal.

As grandes religiões racionais são o resultado da emergência de uma consciência religiosa universal na medida em que ela se distingue da consciência tribal ou mesmo social. Em razão de sua universalidade, essa consciência introduz a nota de solidão sem a qual não existe religião racional. (...) A razão dessa conexão entre universalidade e solidão é que a universalidade é uma desconexão em relação ao contexto imediato<sup>214</sup>.

Essa passagem tem uma visão otimista sobre o cristianismo, que Whitehead exclui do campo das religiões comunitárias. Ele parece conservar da história do cristianismo apenas a importância que este conferiu a razão. É evidente que não é essa a opinião de vários filósofos e historiadores, principalmente dos representantes do iluminismo, para quem a cristandade representaria uma das principais causas do obscurantismo pelo qual estava passando a sociedade medieval.

A exigência de racionalidade da religião não é uma preocupação no pensamento de Bergson. Para ele, o que está em jogo é outra exigência, a exigência da renovação do amor. Para Bergson, o amor é o fundamento e o fim da religião. É por ele que o homem pode se abrir para a presença de Deus e para a presença do outro. Para ele, nenhuma religião, mesmo o cristianismo, está livre do fechamento. Basta que aja adormecimento, basta que se torne rotineira, qualquer religião, mesmo o cristianismo, está sujeito ao fechamento próprio de uma religião estática.

Nunca será demais dizer que aquilo que é visado na crítica bergsoniana da religião é o fixismo, que tem por corolário o formalismo e a superficialidade. Não é o intelectualismo das religiões estáticas que Bergson rejeita, mas a falta de criatividade que as caracteriza. Mais que a razão de que parece serem desprovidas, o que as define é o fato de ficarem girando no mesmo lugar e a rigidez de suas prescrições e interdições. Não será pela racionalização que se fará a passagem do estático ao dinâmico, do particular ao universal, da formalização à personalização. Apenas a experiência interior do amor criador dinamizará a religião.

Ao definir o amor como a fonte da religião dinâmica, Bergson não pretende dizer que na religião estática não exista amor. Certamente existe amor entre os membros de uma família, no interior de um clã ou de uma religião. Mas aqui o indivíduo não se sente obrigado

---

<sup>214</sup> WHITEHEAD, Alfred North. *La religion en gestation*, op. cit., p. 21.

senão perante os membros do seu grupo. Ao contrário, o amor como princípio da religião dinâmica, testemunhado pelos místicos, é o laço que uni não apenas os indivíduos de uma dada sociedade, mas a humanidade inteira. Se a religião estática é a expressão da estagnação do élan vital, a religião dinâmica traduz o triunfo do seu poder evolutivo e criador.

Em tempo, como anunciamos no início desse capítulo, a reflexão feita por Bergson sobre a religião estática pareceu equivocada aos olhos de Alfred Loisy. Segundo este historiador das religiões, “não existe sociedade, mesmo tão primitiva que seja, que viva de maneira puramente automática”<sup>215</sup>. Além disso, sustenta Loisy, o élan vital, sendo apenas uma simples “fórmula metafísica”<sup>216</sup>, não pode ser fonte nem da moral nem da religião. Nenhuma religião pode ter por fundamento ideias abstratas. Toda reflexão sobre a religião exige que nos coloquemos no nível das tradições religiosas, que somente a história das sociedades humanas está em condições de comunicar. Portanto, segundo Loisy, a reflexão de Bergson sobre a religião pecaria por seu caráter não histórico. As duas fontes da religião não parecem se contrapor tão acentuadamente quanto levariam a crer a teoria bergsoniana. Não existiu em nenhum lugar religião puramente estática, como não existirá em nenhum lugar religião do puro amor.

A crítica de Loisy coloca o problema da relação positiva entre a religião estática e a religião dinâmica. Todavia, um leitor atento de *As duas fontes* verá que a questão da compenetração dos dois aspectos da religião não se coloca realmente na obra de 1932<sup>217</sup>. Bergson fala de um “misto” da religião, como para traduzir a dificuldade que existe para

---

<sup>215</sup> LOISY, Alfred. *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* Paris: Emile Nourry, 1934, p. 26.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>217</sup> É interessante observar que Bergson teve conhecimento dessa crítica de Alfred Loisy. No geral, Bergson acredita não ter sido compreendido por seu colega a quem ele recomenda um estudo não parcial, mas global de sua obra, cuja redação exigiu vinte e cinco anos de maturação. Com efeito, uma compreensão global da obra permite ver a interdependência que Bergson estabelece entre religião estática e religião dinâmica. A separação que faz responde a uma exigência metodológica. Para compreender os diferentes princípios que estão no fundamento dessas duas formas de religião, deve-se considerá-los em suas origens. Desse método, observa Bergson, Loisy não se deu conta. Ele também não se deu conta da diferença de natureza que existe entre as duas fontes da religião. Entre elas, não se trata de uma diferença de grau, mas de natureza. Não se passa da religião estática para a religião dinâmica com o desenvolvimento da sociedade. O amor que existe nas religiões particulares não atinge a humanidade por uma simples progressão. É preciso uma verdadeira transformação. Não se passa do estático ao dinâmico por via de aperfeiçoamento gradual, cf. BERGSON, Correspondance, p. 1428-1430. Na Biblioteca Jacques Doucet, onde se encontra o “Fonds Bergson” é possível consultar, entre os seus livros, um exemplar da obra crítica de Loisy. Nela podemos ler a seguinte anotação feita por Bergson numa das páginas: “O equívoco radical de sua crítica aparece de imediato no seguinte fato: nenhuma das ideias propriamente filosóficas do meu trabalho nem mesmo foram mencionadas. Portanto, ele dá voltas e acaba negligenciando o essencial” (BGN 660/V-BGN-1).

estabelecer uma distinção rígida entre religião estática e religião dinâmica. O objetivo de Bergson é identificar a própria essência da religião para poder assim distingui-la das formas múltiplas com as quais o homem exprime sua relação com a transcendência.

### *O nascimento da religião dinâmica*

Na filosofia bergsoniana, como vimos, a religião aparece como uma consequência do processo evolutivo da vida. Podemos deduzir essa afirmação da frase no terceiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*: “Lancemos um olhar retrospectivo sobre a vida, cujo desenvolvimento acompanhamos noutra ocasião até o ponto em que a religião dela devia sair” (DF 173/1152). Ao ensejo dessa frase, nosso autor retoma brevemente a linha de evolução do élan vital, por ele traçada em *A Evolução criadora*. Isto para, novamente, propor sua tese de que somente no homem é que este élan criador tem possibilidades de transpor as barreiras do mecanicismo e do determinismo, percebido nos animais. Assim explica Bergson o seu ponto de vista: “Ao atravessar a matéria, a consciência adquiriu, então, como num molde, a forma da inteligência fabricadora. E a invenção, que traz em si a reflexão, expandiu-se em liberdade” (DF 172-173/1153). Contudo, a inteligência, diferente do instinto, traz intrínseca em si a reflexão, que oferece um tipo de perigo não experienciado pelas sociedades animais: a falta de apego à vida.

Não há reflexão sem previsão, previsão sem inquietação, inquietação sem um relaxamento momentâneo do apego à vida. Sobretudo, não há humanidade sem sociedade, e a sociedade exige do indivíduo um desprendimento que o inseto, no seu automatismo, impele até o esquecimento completo de si. (DF 174/1153)

Logo, não se pode contar com a reflexão, instrumento da inteligência, para possibilitar o apego necessário que a manutenção da vida, em sociedades humanas, demanda. Além disso, nosso autor defende que, em toda espécie que surge, aparecem também todas as possibilidades que tornem sua sobrevivência viável. As variedades de espécies que vemos são na verdade pausas que o élan vital, especializado pela matéria, teve de fazer em sua evolução. Mas, ao contrário do que se pensa normalmente, estas pausas não possuem sempre características negativas. E a viabilidade de sobrevivência da espécie humana se deu por causa de uma dessas pausas. Nesse sentido, diz Bergson:

A própria pausa do élan criador que se traduziu pelo aparecimento de nossa espécie, deu ensejo com a inteligência humana, no interior da inteligência humana, à função fabuladora que elabora as religiões. Tal é, pois, o papel, tal é o significado da religião que chamáramos de estática ou natural. A religião é aquilo que deve preencher, nos seres dotados de reflexão, um *déficit* eventual do apego à vida. (DF 174/1154)

Como vimos a pouco, a religião chamada estática com seus mitos, lendas, fábulas e tabus surge para nos livrar, ainda que impositivamente, do desejo de morte. A este mecanismo de criação Bergson denomina “função fabuladora”, que teria por ofício o papel de criar deuses e fantasmas. Segundo Vieillard-Baron, “o sagrado e o perigoso estão associados ao tabu, que é o interdito que afasta o arbitrário individual para preservar o elo social”<sup>218</sup> Os fenômenos estudados pelas ciências sociais da religião seriam fatos derivados desta função. Assim, as religiões históricas e nacionais nasceriam da necessidade de manter uma sociedade unida, garantindo sua existência e perpetuação. Concorda nosso autor, aqui, com as teorias do surgimento da religião sugeridas pelos seus contemporâneos positivistas. Trata-se de uma herança de seu tempo de colégio e de suas leituras de Spencer<sup>219</sup>. Mas essas teorias necessitam de complemento, pois o desejo de vida é algo superior no homem, e está para além do desejo de auto-preservação. Ao contrário dos demais animais, o homem não vive passivamente a vida como um simples efeito da passagem do élan vital. Ele próprio é o sucesso, ainda que incompleto, deste élan de vida. Desta forma, o ser humano é o único ser capaz de retornar ao caminho do élan. Não pela inteligência, que possui uma função específica, que é a de fabricar ferramentas, mas pela potencialização da franja de intuição que aureola a inteligência. Uma nova forma de apego à vida surgiria nessa relação. Para o sujeito capaz de estabelecer esta nova forma de contato com o princípio vital, a existência assume outro sentido, todas as suas ações se direcionam para aquilo que está em torno de si, movido por um sentimento que Bergson define como “gozo no gozo, amor do que é só amor” (DF 176/1155). Esta é a religião em movimento, ou dinâmica. No movimento de interiorização que o místico realiza, e que constitui a procura de si, ele encontra um impulso de vida que o lança de volta ao mundo, agora, para a ação criadora.

Poderíamos também chamar esse fenômeno de religião? Como utilizar o mesmo substantivo para se referir a objetos tão diferentes? É que não podemos achar que a religião dinâmica possa se encontrada na forma pura. E há muitas razões para isto, afirma Bergson,

---

<sup>218</sup> VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Bergson et le bergsonisme*. Paris: Armand Colin, 1999, p. 52.

<sup>219</sup> Cf. BARTHÉLEMY-MADAULE. *Bergson, op. cit.*, p. 9-13.

usando como exemplo a função da religião estática: “[o misticismo] debalde transporta a alma a outro plano, nem por isso ele lhe garante, sob uma forma eminente, a segurança e a serenidade que a religião estática tem por função proporcionar” (DF 167/1156). Por este ponto de vista vemos uma variedade de graus de transição, onde há diferença radical de natureza. Temos aqui, novamente, o paradoxo da duração. Onde anteriormente encontramos a duração, a intuição e o élan vital, agora encontramos a religião dinâmica ou misticismo. E onde encontrávamos o espaço, a inteligência e a matéria, encontramos a religião estática ou histórica.

Contudo, deparamo-nos com um problema quanto a questão da iniciativa e do lugar de Deus para a compreensão da religião dinâmica. No fundo, essa questão não tem realmente sua razão de ser na filosofia de Bergson. Ele sempre deixou claro sua intenção de não tratar de temas especificamente teológicos. Em nenhuma parte da sua obra Bergson vai tratar do mistério da encarnação ou ainda do mistério da cruz. Todavia, a figura do Cristo não lhe é indiferente. Segundo Bergson, mesmo aqueles que negam a existência histórica do Cristo, não podem negar o perfeito misticismo do Sermão da Mantanha<sup>220</sup>. O cristianismo apresenta-se como misticismo e nos apresenta o místico por excelência no “Cristo dos Evangelhos”. Segundo Henri Gouhier, Bergson propõe uma cristologia filosófica original<sup>221</sup>. O Cristo é um começo; mas ele continua o élan do profetismo judeu, e o transforma. Os profetas de Israel tinham a paixão pela justiça. Eles a evocavam ao povo judeu contra a religião judaica fechada, e contra a tendência à contemplação pura. O Cristo transforma profundamente o judaísmo anunciando que Deus é amor, mas guarda do profetismo judeu o caráter ativo da mística. Cuidadoso com os fatos, Bergson insiste na dimensão histórica da religião do Cristo. E, como veremos na última parte do nosso trabalho, todos os místicos cristãos ulteriores são imitadores e continuadores do Cristo, que aparece como o único ser *completamente* místico.

Por sua vez, para Whitehead, graças ao Cristo, Deus não é apenas aquele que protege a sociedade, ou uma nação, mas se entrega a toda a humanidade. Mas não podemos nos equivocar pensando que o reconhecimento do Cristo como aquele que inventa valores novos na humanidade torna mais cristã a filosofia de Whitehead em relação ao pensamento de Bergson. Na doutrina evolucionista de ambos, a religião está a serviço do progresso. Porém, toda religião que não se renova está condenada a desaparecer. Ainda que estabeleçam o Cristo

---

<sup>220</sup> Cf. DF 197/1178.

<sup>221</sup> Cf. GOUHIER, Henri. *Bergson et le Christ des Evangiles*, op. cit., p. 124.

como aquele que dá um novo sentido à noção de vínculo religioso, não desenvolvem nenhum discurso sobre os mistérios da fé.

Ambos reconhecem a importância da aparição do Cristo, mas, enquanto Bergson faz dele o místico por excelência, Whitehead o considera como aquele graças a quem a religião se torna racional. As palavras do Cristo inauguram uma nova era da religião, porque elas têm como alicerce a razão. É preciso ressaltar que, para o pensador inglês, Deus é um objeto de intelecção, um ser real acessível ao conceito e não um Deus sensível ao coração. Bergson, por sua vez, parece estar mais próximo de Pascal, pois afasta o conhecimento de Deus da razão geométrica<sup>222</sup>.

Na medida em que indica ao homem seu destino, o Cristo é uma força transformadora da humanidade. Ele revela não apenas outra face de Deus, mas também as imensas capacidades da espécie humana. Parece-nos, portanto, que o Cristo fascinou filósofos como Bergson ou Whitehead não por sua divindade e sim por sua extrema humanidade.

Já o evolucionismo cristão de Teilhard de Chardin apresenta um elemento novo. A ideia de um Cristo considerado como um instrumento de evolução, aquele por quem a religião passa do estático ao dinâmico, encontra um eco na expressão teilhardiana do “Christ évoluteur”<sup>223</sup>. Com efeito, no contexto evolucionista na qual emerge seu pensamento, Teilhard de Chardin sustenta que o Cristo é o sinal do crescimento da humanidade. Ele é o cumprimento pleno do progresso humano. Em sua pessoa, nossa natureza se transforma e essa transformação seria, segundo Chardin, a salvação. Através da expressão “Christ-Évoluteur”, que pode ser entendida como Cristo motor supremo da cosmogênese, Teilhard de Chardin, respaldando-se sobre os avanços da ciência a respeito da “origem do homem por via evolutiva”<sup>224</sup>, quer pensar de maneira nova a redenção trazido pelo Cristo, entendida não mais como reparação da culpa original, mas antes de tudo, como participação do Cristo na evolução do homem. Nesse sentido, Chardin “confere à cristologia tradicional um suplemento de atualidade e de vitalidade”<sup>225</sup>. Teilhard se opõe a uma visão de salvação que permanece vinculada ao pecado. Ele estabelece assim uma distinção entre o que chama de “humanização

---

<sup>222</sup> Sobre a filosofia da religião de Pascal e uma possível influencia sobre o pensamento de Bergson indicamos nosso trabalho anterior, cf. FERREIRA, Rildo da Luz. *Caminhos para Deus: a razão e o coração segundo Blaise Pascal*. [dissertação de mestrado]. São Paulo, PUC, 2012.

<sup>223</sup> TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le Christ évoluteur*. Paris: Seuil, 1965, p. 26.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 23.

por redenção” e “humanização por evolução”<sup>226</sup>. É por causa de sua influência sobre o universo que o Cristo participa do surgimento de uma nova humanidade. Assim, a nova cristologia que Teilhard propõe, na linha do seu evolucionismo, vê na encarnação o momento último da espiritualização do universo. “O Cristo tende cada vez mais a nos atrair como condutor e como rei, tão bem e tanto quanto como reparador do mundo. Purificar sem dúvida, mas sobretudo, vitalizar”<sup>227</sup>.

Essa concepção teilhardiana se aproxima da reflexão bergsoniana acerca do misticismo. Como veremos no último capítulo, a verdadeira experiência mística é aquela que conduz a humanidade para além da imediatez de sua vida presente. À medida que o Cristo místico de *As duas fontes* diviniza o homem, ele também o “salva”. Como podemos perceber, a salvação é aqui compreendida sob um velho pano de fundo platônico, como uma participação do homem na vida divina.

### *Considerações gerais sobre a segunda parte*

Podemos dizer com Bergson que a religião é uma especificação ulterior do conceito de evolução do ponto de vista da vivência humana. Uma vez que a vida se cindiu, pela evolução, em instinto e inteligência, é preciso dar conta reflexivamente das formas de ação que se desenvolvem mediante um ou outra. Ao contrário do animal, que age só com instrumentos naturais ou orgânicos, o homem põe em atos os recursos da inteligência para enfrentar todo tipo de situações. Constrói máquinas para lavrar a terra e aliviar o cansaço do corpo, mas também utiliza a “função fabuladora” para enfrentar, com vantagem, as irrupções representativas e emotivas do seu mundo interior. Para melhor entender o discurso bergsoniano, devemos ter presente o pressuposto do prolongamento do instinto na inteligência e vice-versa, de modo que o instinto tende a concretizar-se numa determinada forma e a inteligência, por sua vez, procura o que o instinto encontra espontaneamente.

A função fabuladora é, portanto, a representação de deuses e de espíritos que tutelam a sacralidade das leis e garantem bom êxito aos homens que se colocam sob a sua proteção, é a representação de uma vida feliz e imortal contra as perturbações da morte e contra a

---

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 25.

imprevisibilidade do futuro. O homem que invoca e sacrifica às divindades sente-se intimamente tranquilizado. No culto das divindades tutelares, a religião natural revela a sua pura essência: o resto é fruto da civilização dos costumes e do desenvolvimento espiritual dos povos. Civilização e desenvolvimento são termos ambíguos, no sentido em que se vinculam à inteligência e comprometem o élan vital da criação. De que modo? Precisamente no atraso que tal evolução sofre quando se consolida nas formas das sociedades fechadas e antagonistas, inventadas pela inteligência calculadora para assegurar a grupos restritos de indivíduos e famílias a sobrevivência e o bem-estar. No interior desses grupos ou sociedades fechadas, a religião é um fator de coesão e defesa contra as tendências desagregadoras. Ela se serve também do apoio das leis morais que consolidam os vínculos de sangue e resistem aos assaltos que minam a integridade de determinada etnia.

Um grau superior de evolução em relação às sociedades fechadas é constituído pelas “sociedades abertas”, animadas por uma moral dinâmica e por uma religião mística. A passagem ao estilo de vida das sociedades abertas ocorre graças ao testemunho excepcional de alguns espíritos geniais e “transgressivos”, que alcançam os recursos de uma liberdade interior a toda prova e impõe-se à opinião pública por seu extraordinário estilo de vida.

Esse foi o percurso até aqui. Na próxima parte do nosso trabalho, seguindo a pista que nos deixa Frédéric Worms, gostaríamos de seguir testando nossa hipótese de trabalho de que a ideia de duração perpassa toda a filosofia bergsoniana – sendo mesmo anterior ao desenvolvimento do método intuicionista do autor. Para isso, pretendemos demonstrar como Bergson, em sua filosofia da religião, não se afastou de sua metafísica do tempo. Esta é, também aqui, o fundamento de seu pensar, havendo, assim, intrinsecamente, ligação entre a percepção de tempo e a dinâmica mística. Isso para não dizer que o fenômeno místico é a mais pura representação da duração que o ser humano pode ter. Não podemos esquecer que a palavra élan é usada por Bergson, em seu livro *A evolução criadora*, para definir uma das formas de manifestação da duração, tornando a mística, assim, uma intuição da duração.

**TERCEIRA PARTE**  
**FILOSOFIA E MÍSTICA**

## NAS FRONTEIRAS DO CATOLICISMO

A primeira vez que Bergson fez uma declaração sobre o misticismo se deu num contexto sem nenhuma ressonância religiosa. Foi por ocasião de uma seção que teve como objeto de estudo a crítica do anti-intelectualismo da “filosofia nova”<sup>228</sup>. A intervenção de Edouard Le Roy representou um esforço para justificar a dupla acusação feita à “filosofia nova” de voltar ao ceticismo e de pregar “um abandono preguiçoso do pensamento claro e dono de si por uma espécie de sonho obscuro de uma equivocada misticidade”<sup>229</sup>. Os termos *mística* e *misticidade* já estavam, portanto, sendo usados, é verdade que num sentido pejorativo, mas Bergson os retomara para se defender contra a crítica de anti-intelectualismo feita ao seu pensamento, por ocasião da conferência sobre *O paralelismo psicofísico e a metafísica positiva*, feita por ele logo após a fala de Édouard Le Roy. Nessa conferência aparece um primeiro significado dado por Bergson ao misticismo e implicitamente à sua correlação com a filosofia. Se, como ele afirma, esse termo designa “uma reação contra a ciência positiva”, então sua doutrina “não é senão do início ao fim um protesto contra o misticismo, visto que ela se propõe restabelecer a ponte rompida (rompida desde Kant) entre a metafísica e a ciência”, mas, “se agora, por misticismo entendermos um retorno à vida interior e profunda, então toda filosofia é mística” (M 495). Nesse sentido, “mística” designaria “intuitivo”. O significado do termo mística será diferente em *As duas fontes da moral e da religião*, onde, como vimos no capítulo anterior, uma grande parte da obra é dedicada à religião dinâmica encarnada pelos místicos. Mas temos aqui um sentido religioso ou filosófico?

Na última obra de Bergson, com efeito, parece haver uma ambiguidade com relação ao status conferido ao misticismo, na medida em que a concepção bergsoniana não corresponde exatamente à definição tradicional apresentada pelo cristianismo. Como sabemos, a concepção da mística cristã coloca em destaque sua necessária relação com a Revelação e com a Graça, que Bergson, ao contrário, “deixa de lado”, não considerando no misticismo senão “a forma sem a matéria” (DF 187/1168). Por conta dessa opção de “objetivação” da experiência mística, Bergson revela sua vontade em separar filosofia e religião, ao propor um

---

<sup>228</sup> A expressão “filosofia nova” atribuída à filosofia bergsoniana foi cunhada por Édouard Le Roy, amigo e discípulo de Bergson, cf. LE ROY, Édouard. *Une philosophie nouvelle, Henri Bergson*. Paris: Alcan, 1912.

<sup>229</sup> LE ROY, Édouard. “Un positivisme nouveau”. In: *Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia*, nº 1, maio de 1901, p. 6.

estudo da mística que vai além de toda religião “se colocando em seu último livro sobre o campo da filosofia pura”<sup>230</sup>. Todavia, Bergson invoca claramente o misticismo como um “auxiliar poderoso da busca filosófica” (DF 206/1188) e em várias de suas conversas reitera sua vontade de “integrá-la” à filosofia, pois, para ele, a razão não desemboca necessariamente num “racionalismo seco, rebelde a todo misticismo”<sup>231</sup>.

Nesse sentido, temos então que nos perguntar: houve alguma contradição da parte de Bergson ou apenas simplesmente um problema de ordem semântica que restaria a ser elucidado a fim de melhor compreendermos o significado do seu pensamento acerca da mística? Com efeito, haveria um “misticismo filosófico” e um misticismo propriamente religioso? Nesse caso, o primeiro seria determinado pelo segundo ou guardaria sua autonomia? Se, pelo contrário, o misticismo é realmente introduzido na filosofia como “método de pesquisa”<sup>232</sup>, resulta daí uma aporia sobre o plano teológico, que justificam as numerosas críticas feitas às *Duas fontes*. Ela pode ser apresentada da seguinte maneira: o misticismo, ao ser separado da fé e da graça que, no cristianismo, determinam sua essência, não perderia suas características e o que propriamente está no seu fundamento, ou seja, sua condição de sobrenaturalidade? Por outro lado, se é uma forma de sobrenaturalidade religiosa que caracteriza o processo filosófico, como este poderia reivindicar sua determinação racional, ou ainda, em Bergson, sua positividade?

Apenas uma profunda análise do “vivido”, que caracteriza a vida mística, permite mostrar em que medida, ao se erigir como *experiência*, o misticismo se aproxima do que Bergson coloca como o próprio fundamento de sua metafísica positiva. Com efeito, não basta ver nos místicos apenas simples continuadores do Cristo, mas compreender como, a partir dos dados obtidos por sua percepção singular, eles definem as condições de uma experiência filosófica. Essa análise na verdade apenas coloca em evidência a própria análise que estrutura

---

<sup>230</sup> “Silencio-me quando a filosofia não me permite dizer mais nada. No meu último livro me coloquei, como em todos os outros, sobre o terreno da filosofia pura” (MAGNIN, Étienne. “Un entretien avec Bergson”. In: POULAT, Émile. *Critique et Mystique*. Paris: Le Centurion, 1984, p. 321).

<sup>231</sup> Cf. *Ibidem*, p. 321.

<sup>232</sup> “Mostro aos filósofos que há uma certa experiência, chamada mística, à qual devem apelar *como filósofos*, ou que, ao menos, devem levar em conta. Se trago, nessas páginas, algo de novo, é isso: *tento introduzir a mística na filosofia, como processo de pesquisa filosófica*.” (CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson, op. cit.*, p. 152, grifo do autor).

a reflexão geral de *As duas fontes*<sup>233</sup>. Antes, porém, é preciso considerar a que ponto a percepção do fato místico, apreendido no novo horizonte da sua objetivação, dificultou a acolhida de *As duas fontes* pelos intelectuais, principalmente por aqueles que faziam parte do meio católico. Por “meio católico” queremos nos referir ao círculo dos católicos que nos anos trinta escreviam e publicavam, tanto padres que se exprimiam na condição de teólogos em revistas eclesiásticas ou destinadas a leitores católicos, como intelectuais leigos, geralmente filósofos, que se posicionavam enquanto cristãos em vários órgãos de divulgação.

De modo geral, a perspectiva tomada tanto por padres quanto por intelectuais leigos em relação às *Duas fontes* é a mesma: enxergam o esforço de Bergson em se aproximar das principais verdades da religião cristã. Por vezes, felicita-se alguns dos aspectos de sua filosofia por sua consonância com a doutrina cristã, mas também lamentam o fato de que Bergson tenha permanecido o filósofo de *A evolução criadora* até mesmo na atenção por ele dada aos místicos cristãos. Seu esforço é julgado admirável, mas em todos os casos, trata-se da descrição de um Bergson prisioneiro de si mesmo, de um Bergson vítima de sua própria filosofia e, por conta disso, incapaz de alcançar verdadeiramente o cristianismo.

Ainda à guisa de introdução nos parece oportuno dizer que os intelectuais católicos esperaram impacientemente essa que foi a última grande obra de Bergson, escrita vinte e cinco anos depois de *A evolução criadora*. Mas Bergson não lhes ofereceu essa filosofia moral e religiosa tão esperada e não trazia grandes esclarecimentos aos problemas deixados em suspenso na obra de 1907, em relação a natureza e existência de Deus, do nada, do mal, etc., que se tornaram notórios principalmente através das objeções do padre Joseph de Tonquédec<sup>234</sup>.

Foram principalmente os tomistas que, no momento mais crítico da crise modernista, ficaram decepcionados pelo fato de não verem na doutrina religiosa de Bergson uma coincidência com a sua teologia racional. Mas, o que foi julgado sob o prisma desse dogma,

---

<sup>233</sup> “Devemos então examinar em que medida a experiência mística estende aquela que nos conduz à doutrina do élan vital. Tudo o que ela oferecesse de informação à filosofia lhe seria devolvido por esta sob forma de confirmação” (DF 207/1188).

<sup>234</sup> Essas objeções assim como as cartas de Bergson em resposta a elas foram reunidas em TONQUÉDEC, Joseph (de). *Sur la philosophie bergsonienne*. Paris: Beauschesne, 1936. Essa correspondência constitui um estudo relativamente completo das manifestações do pensamento desse padre durante esse período. Há, principalmente, a carta de 20 de fevereiro de 1912 que Bergson envia ao padre de Tonquédec a fim de dar explicações fundamentais sobre sua concepção sobre Deus e tentar sanar as interpretações errôneas, segundo ele, de panteísmo e de monismo. Essas cartas de Bergson ao padre de Tonquédec foram recolhidas em *Mélanges e Correspondance*.

de uma certa maneira, foi mais o que Merleau-Ponty chama de “bergsonismo retrospectivo ou exterior” do que o “bergsonismo da audácia”<sup>235</sup>, evidenciando assim sobretudo as ilusões e os erros cometidos pelos doutores católicos e alguns filósofos, em sua leitura da obra de 1932, e dando lugar a uma interpretação da teoria bergsoniana que desconhecia sua profunda singularidade.

### *Bergson e a crise modernista*

O período entre a publicação de *A evolução criadora* (1907) e sua entrada no *Index* (1914) é marcado por numerosas análises do pensamento de Bergson feitas principalmente no meio católico. Se, por um lado, essas análises se apegam aos mesmos “limites” constatados da “filosofia nova”, por outro lado, elas possuem o mérito de mostrar a amplitude da controversa. Na verdade, a determinação exata da relação entre Bergson e os intelectuais cristãos implica na consideração tanto do ambiente filosófico quanto do contexto teológico da época, marcado pelo modernismo<sup>236</sup> e a crise modernista.

Em sentido teológico trata-se de um movimento desencadeado na Igreja Católica na virada do século XIX para o século XX com o objetivo de adaptar a doutrina e as estruturas do catolicismo às tendências do pensamento contemporâneo. Os adeptos deste movimento pretenderam assumir-se como renovadores da Igreja para melhor a adaptar às condições modernas do pensamento e da ação. Na medida em que este foi um movimento que partiu do interior da Igreja, e para defesa da mesma Igreja, os modernistas não desejaram, pelo menos a princípio, romper com o catolicismo, mas adaptá-lo às exigências da modernidade, e por isso chegou a ser apresentado como uma autêntica renascença católica<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> “A verdade é que há dois bergsonismos, o da audácia, quando a filosofia de Bergson lutava – e, diz Péguy, lutava bem – e aquele posterior à vitória, persuadido de antemão daquilo que Bergson levou muito tempo para encontrar, já provido de conceitos, quando Bergson formulou sozinho os seus. Identificadas à causa vaga do espiritualismo ou de qualquer outra entidade, as intuições bergsonianas perdem a força, são generalizadas, minimizadas. Este não passa de um bergsonismo retrospectivo ou do exterior”. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Tradução Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 202.

<sup>236</sup> Tomamos aqui o termo modernismo em sentido teológico, sabendo embora que outros sentidos lhe andam também ligados, como são os sentidos literário e artístico.

<sup>237</sup> Nesse sentido, André Boland caracteriza o modernismo como “a inquietação de longa data, várias vezes anunciada, mas nunca sanada, de aproximar a Igreja e a sociedade” (BOLAND, André. *La crise moderniste hier et aujour d’hui: un parcours spirituel*. Beauchesne, 1980, p.10).

Considerando mais em particular os aspectos doutrinários em que se fixaram os representantes do modernismo, podemos defini-lo como a negação do sobrenatural no cristianismo ou ainda como a transposição para uma compreensão naturalista de todos os dogmas da fé cristã<sup>238</sup>. Estamos assim perante um questionamento da fé cristã que não se fixa em aspectos periféricos ou pragmáticos, como seria, por exemplo, a relação da fé e da Igreja com a vida moral, política ou social dos cidadãos, mas toca o seu coração, a sua dimensão dogmática. De fato, o que se pretendia “modernizar” é a concepção e a mesma estrutura da fé, o que de alguma forma justifica chamar a este empreendimento uma verdadeira “revolução da fé”<sup>239</sup>.

Diz André Boland, no seu texto publicado em 1980, depois de chamar a atenção para a complexidade da crise modernista, que o modernismo é um movimento que “se liga a alguns nomes, a duas revistas e a obras determinadas”<sup>240</sup>. Entre os autores, cita Alfred Loisy, George Tyrrell e Marcel Hébert e, ao lado destes, coloca Édouard Le Roy, Lucien Laberthonnière et Henri Bremond.

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

A primeira sessão da *Société Française de Philosophie* foi um debate em torno de uma exposição de Le Roy onde ele mostrava que os fatos científicos não têm valor objetivo. A segunda foi consagrada ao paralelismo psicofísico e Le Roy foi um dos interlocutores de Bergson. Ele foi em 1918 o sucessor de Bergson no *Collège de France*. O mais interessante

---

<sup>238</sup> Tendo em conta os elementos fornecidos pela *Encíclica Pascendi*, que, todavia, não apresenta uma definição de modernismo “tout court”, estes são os dados da definição. O termo modernismo foi também usado por Lutero, que o aplicava aos nominalistas e Rousseau, no século XVIII usava-o para qualificar os materialistas. No âmbito puramente religioso foi usado no século XIX primeiro para designar, na ordem política, as tendências anticristãs da sociedade moderna e depois para designar as tendências nascidas do interior da Igreja contra o cristianismo tradicional. Por isso, este termo apresentava-se como o indicado para identificar o movimento nascido no virar do século XIX para o século XX e que pretendia uma reforma da Igreja com vista a adaptá-la aos tempos modernos, cf. RIVIÈRE, Jean. *Le modernisme dans l'Église*. Paris: Letouzey et Ané, 1930, p. 75-76.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>240</sup> BOLAND, André. *La crise moderniste hier et aujourd'hui: un parcours spirituel*, op. cit., p. 7.

em sua obra é o que diz respeito ao conhecimento intuitivo e à inteligência. A complementaridade da inteligência e da intuição e a insuficiência de uma razão condensada em categorias fixas são demonstradas tanto em física e em matemática quanto em filosofia e teologia. Esse anti-intelectualismo o conduziu, no domínio da religião, a privilegiar o coração, o sentimento ou a fé instintiva, e a rejeitar os dogmas, a teologia especulativa e as reflexões abstratas. Essa posição lhe custará a acusação de modernista e a inclusão no Index de suas obras.

Mas não faz parte do nosso objetivo apresentar um inventário exaustivo das diferentes controversas nascidas nesse período. O momento que nos interessa aqui é aquele da renovação dos estudos tomistas tornados possíveis pela encíclica *Aeterni Patris*<sup>241</sup> de Leão XIII (1879) e *Pascendi*<sup>242</sup> de Pio X (1907). Nestes documentos pontifícios, é de maneira singular o pensamento de Tomás de Aquino que a crítica católica opõe ao pensamento de Bergson. É em torno destas duas encíclicas que se deterá a nossa análise da relação de Bergson com os teólogos escolásticos, pois a importância delas não se limita apenas ao mundo católico. Estes documentos pontifícios têm em comum a seguinte questão: qual doutrina filosófica o pensamento católico deve reivindicar? Como resposta, a encíclica de 1879 designa a filosofia de Santo Tomás de Aquino. Vinte e oito anos mais tarde, o texto de 1907 se apropria dessa resposta engrossando o tom com teses que tinham como objetivo refutar e condenar as doutrinas modernistas que induziam os cristãos ao erro em matéria de fé.

Três razões fundamentais motivaram a redação de *Aeterni Patris*: remediar a fragilidade dos estudos eclesiásticos, lutar contra o que seguiam a filosofia kantiana e que continuava ainda influente sob novas formas, enfim, estabelecer o pensamento filosófico de Santo Tomás como o pensamento oficial da Igreja Católica. O texto de Leão XIII traz, por sua vez, a preocupação aparentemente contraditória de busca de diálogo com o mundo moderno e a necessidade urgente de rejeitar todos os pensamentos falaciosos que teriam como objetivo desviar os homens da fé. O papa insiste sobre a abertura necessária da fé à filosofia, mas tratava-se apenas daquela do doutor angélico. Ele é, segundo o pontífice, o “príncipe e o mestre dos filósofos e teólogos”. Assim definido, o objetivo de *Aeterni Patris* era favorecer a difusão e o verdadeiro conhecimento do pensamento de Santo Tomás:

---

<sup>241</sup> Epístola Encíclica *Aeterni Patris* (Da Pátria Eterna) do Sumo Pontífice Leão XIII sobre a restauração da Filosofia Cristã conforme a doutrina de Santo Tomás de Aquino. Tradução: Maria Lucia da Fonseca.

<sup>242</sup> Carta Encíclica do Sumo Pontífice Pio X *Pascendi Dominici Gregis* sobre as doutrinas modernistas.

A vós outros, veneráveis irmãos, com grande empenho exortamos que, para defesa e glória da fé católica, pelo bem da sociedade e incremento de todas as ciências, renoveis e propagueis vastamente a áurea sabedoria de Santo Tomás.<sup>243</sup>

Essa encíclica marca uma importante mudança para os estudos filosóficos e teológicos no catolicismo. A fé cristã se impõe como mestra da verdade. Submeter-se a ela, escreve o papa, é “se mostrar excelente filósofo”<sup>244</sup>. A partir daí, qualquer filosofia que se encontrasse longe de uma expressão real da fé se revelava não apenas como incompatível com a doutrina da Igreja, mas representava também um perigo a ser combatido. Uma necessidade de controle sobre todas as ciências e doutrinas revelava-se então necessário.

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

E o que exige que sem demora falemos, é antes de tudo que os fautores do erro já não devem ser procurados entre os inimigos declarados; mas, o que é muito para sentir e recear, se ocultam no próprio seio da Igreja, tornando-se destarte tanto mais nocivos quanto menos percebidos. Aludimos, veneráveis irmãos, a muitos membros do laicato católico e também, coisa ainda mais para lastimar, a não poucos do clero que, fingindo amor à Igreja e sem nenhum sólido conhecimento de filosofia e teologia, mas, embebidos antes das teorias envenenadas dos inimigos da Igreja, blasonam, postergando todo o comedimento, de reformadores da mesma Igreja<sup>245</sup>.

Se os adversários de *Aeterni Patris* são inimigos declarados da Igreja, os de *Pascendi* estariam camuflados em seu interior. Eles serão assim chamados pelas autoridades eclesiásticas de modernistas. Segundo a encíclica, os modernistas negavam, ao mesmo tempo, a transcendência de Deus e a possibilidade de acessá-lo pela razão<sup>246</sup>. Suas doutrinas seriam

---

<sup>243</sup> Papa Leão XIII, *Aeterni Patris*, p. 19.

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>245</sup> Papa Pio X. *Pascendi Dominici Gregis*, p. 2.

<sup>246</sup> Cf. *ibidem*, p. 3.

impregnadas de subjetivismo e se fundavam sobre novas descobertas em matéria da filosofia da vida. Elas seriam incapazes de responder às exigências da fé católica.

As doutrinas modernistas não se limitariam apenas ao campo da filosofia, mas sobre este terreno, os teólogos, em razão da fraca formação filosófica, não teriam argumentos suficientes para defender a ortodoxia da fé católica. Como “remédio”<sup>247</sup>, tiveram que recorrer às condenações e interdições. É o que explica o tom inquisitorial de diferentes artigos de *Pascendi*. Através dessas medidas, a Igreja pretendia não apenas sensibilizar os cristãos contra as ameaças à piedade cristã, mas também colocar no centro das disputas intelectuais a filosofia escolástica, especificamente a do Doutor Angélico.

Neste contexto, como dissemos a pouco, entre os que quiseram ver na filosofia de Bergson uma filosofia cristã, talvez a atitude de Édouard Le Roy tenha sido a mais evidente. Possivelmente por estar preocupado com a consistência de sua fé católica, esse discípulo peculiar de Bergson, impaciente para ver no mestre um discurso explicitamente cristão, sem dúvida, exagerou seu catolicismo. Tudo se passa como se fosse suficiente se opor às doutrinas materialistas e afirmar a realidade do espírito para fazer surgir uma filosofia cristã. Mas uma filosofia do espírito não é necessariamente uma filosofia cristã. Num artigo de 1907, intitulado *Como se apresenta o problema de Deus?*, Le Roy afirmou que as provas tradicionais da existência de Deus são caducas, o que gerou uma grande polêmica entre os teólogos. O texto se apresenta como uma mobilização da filosofia do devir de Bergson em proveito de uma concepção não fixista de Deus (e será precisamente aí a ligação de Bergson com a crise modernista). Para Le Roy e para os defensores da filosofia nova, Deus se dá a conhecer somente pelo coração e não pela inteligência geométrica. Consideradas pragmáticas e subjetivistas, essas novas ideias provocaram numerosas reações. Foi o temor de que essa nova filosofia pudesse influenciar os jovens pensadores católicos<sup>248</sup>, que provocou a dura reação das autoridades eclesiásticas.

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

---

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>248</sup> Cf. AZOUVI, François. *La gloire de Bergson, op. cit.*, p. 141-154. Nessas páginas Azouvi descreve a entusiasmada acolhida da obra de Bergson pelos cristãos católicos. A seção consagrada ao relato dessa acolhida recorda, entre outros, nomes como Jacques Chevalier e Charles Péguy.

1. a personalidade de Deus, 2. a união substancial entre a alma e o corpo, 3. a liberdade humana. Bergson pretende admitir Deus, a alma, a liberdade porém, em sua filosofia *do devir* Deus *se faz*, a alma é apenas um *fenômeno*, a união entre a alma e corpo se dá apenas pela consciência, pela memória, pela percepção; a liberdade é apenas uma espontaneidade [...]”<sup>249</sup>.

No dia primeiro de junho de 1914, uma segunda-feira, o *decretum* foi pronunciado pelos cardeais membros do Index, sob a presidência do cardeal Della Volpe. O texto da condenação foi publicado na *Acta Apostolicae Sedis* em 12 de junho, conforme registrado por André Robinet em *Mélanges*<sup>250</sup>. Transcrevemos a seguir parte da conclusão do escrutínio das três primeiras obras de Bergson feita pela congregação do Santo Ofício:

Todos os consultores concordaram que a doutrina desse filósofo é contrária à filosofia perene do cristianismo; que bem ao contrário, ela representa a destruição de toda filosofia e, sobretudo, da metafísica. Ainda que pareça afirmar, às vezes, a imortalidade da alma, a liberdade da vontade, a personalidade de Deus, a criação do universo e outras noções desse gênero, na verdade, subverte todos esses dogmas. É por isso que todos foram advertidos que esses livros deveriam ser proibidos.<sup>251</sup>

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

O que a senhora me diz de minha inclusão no Index é verdade. Aliás, segundo informações que chegaram até mim nesses dias, essa condenação é um simples efeito de minha eleição para a Academia francesa. A eleição teria desagradado algumas pessoas, que me denunciaram a Roma. Não se compreenderia assim que a Congregação do Index tenha esperado vinte e cinco anos para achar meus livros perigosos. [...] Mas censura e condenação me deixam indiferentes, como também elogios não merecidos. [...] O que há de mais estranho nisso tudo é que muitos denunciam minha filosofia como “reacionária”, católica, e até mesmo (pronunciaram essa palavra) clerical! Desse lado é que vieram os ataques mais violentos. (C 585-586)

Para Bruno Neveu, a hipótese de represália pela eleição à Academia francesa parece não ter consistência, pois ela aconteceu no dia 12 de fevereiro de 1914 (Bergson já era membro desde 14 de dezembro de 1901 da Academia de ciências morais e políticas, que ele presidirá justamente em 1914) e dois relatórios dos examinadores foram feitos

---

<sup>249</sup> HUGON, Édouard apud NEVEU, Bruno. “Bergson et l’Index”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003/4, n°40, p. 544.

<sup>250</sup> Cf. M 1089.

<sup>251</sup> NEVEU, Bruno. *Bergson et l’Index*, *op. cit.*, p. 549.

respectivamente em 17 de janeiro de 1914 e 29 de janeiro de 1914, portanto anteriormente a eleição<sup>252</sup>. Além disso, Bergson parece interpretar de maneira benigna a proibição pelo Index, todavia formulado em termos categóricos<sup>253</sup>. A mesma interpretação ficou registrada numa conversa com Jacques Chevalier: “Sei, além disso, que a inclusão no Index implica apenas que a obra deve ser lida com prudência. Se se trata, como se pediu a Le Roy, de retratar os erros contidos no que foi escrito, quem não o faria?”<sup>254</sup>. Na verdade, é quando a proibição vem acompanhada de um *donec corrigatur* – que convida o autor a emendar seu escrito, considerado como suscetível de ser corrigido – que ela pode ser considerada como menos severa e como passível de uma futura reforma. Não parece ser esse o caso da inclusão no Index de 1914. Sem dúvida, os amigos católicos de Bergson procuraram tranquilizá-lo, afim de amenizar o golpe. Em março de 1915, Pierre Imbart de la Tour teve a seguinte conversa com Jacques Chevalier:

Bergson não é apenas um grande francês, ele tem o senso católico, ele está na linha dos grandes doutores católicos. [...] O único ponto frágil do seu sistema é não ter colocado a inteligência no seu verdadeiro lugar, como fez Santo Tomás. É por isso, sem dúvida, que a sua obra foi incluída no Index. Bergson ficou profundamente comovido, crendo se tratar de uma condenação dogmática, mas na verdade se tratava apenas de uma advertência<sup>255</sup>.

“Profundamente comovido”, tal teria sido a impressão do filósofo, convencido de ter se engajado no caminho certo: “Pela *Evolução criadora* estimo ter alcançado uma Causa que não pode ser chamada de outra coisa senão Deus, mas não ainda o Deus completo, aquele para quem nos voltamos, aquele em quem os homens pensam quando rezam”<sup>256</sup>. Bergson certamente teria ficado contrariado ao ver que suas três obras se encontravam ainda na última edição do *Index librorum prohibitorum*, publicado em 1948, e feliz de saber que esse *Index* tinha perdido, em 6 de dezembro de 1966, sua força de lei eclesiástica e representava, a partir daí, apenas uma norma moral sujeita a interpretação.

A seguir veremos que, diante da recepção católica de sua obra, principalmente do seu último livro, Bergson não esbraveja à incompreensão global, nem mesmo busca questionar a exatidão ou a fundamentação de algumas críticas. Ele simplesmente aponta o que chamou de

---

<sup>252</sup> Cf. NEVEU, Bruno. *Bergson et l'Index*, op. cit., p. 550.

<sup>253</sup> “Que ninguém de qualquer classe ou condição que seja ouse daqui para frente publicar ou ler ou possuir as subscritas obras condenadas e proscritas, em qualquer lugar e em qualquer língua que seja” (M 1089).

<sup>254</sup> CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 144.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 24-25.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 63.

“erro de perspectiva”, como foi, por exemplo, o caso das questões levantadas por seu colega, o padre Antonin-Dalmace Sertillanges.

### *As questões do padre Sertillanges*

Provavelmente o padre Sertillanges tenha sido entre os críticos católicos de Bergson, o mais benevolente, o mais compreensivo. Em maio e junho de 1932 ele publicou na revista *La vie intellectuelle* dois artigos sobre a filosofia bergsoniana<sup>257</sup>. O primeiro é uma simples análise das principais teses do livro *As duas fontes da moral e da religião*. As críticas vão aparecer apenas no segundo artigo, mas sob a forma de “questões” colocadas a Bergson.

Sertillanges destaca com delicadeza e precisão os principais pontos de desacordo entre uma moral e uma metafísica de inspiração cristã e a filosofia de *As duas fontes*. “A nossa primeira dúvida, escreve Sertillanges, diz respeito à obrigação moral e suas consequências”<sup>258</sup>. Eis a conclusão de sua análise:

Portanto, nos parece que a noção precisa de obrigação não foi obtida [...]. A moral *estática* é uma pré-moral [...], mas ao passar à segunda, há um salto àquilo que na linguagem cristã chamamos de os *dons* do Espírito Santo, que procedem por atração, por gosto, por “emoção” no sentido bergsoniano. Perguntamos-nos onde estão as *virtudes* propriamente morais, onde está a obediência à uma regra fundada sobre um instinto de natureza, sem dúvida apto a se prolongar nas mais altas aspirações, mas que em si mesma se trata de um fato de razão sancionando uma natureza de coisas [...]<sup>259</sup>.

Se a noção precisa de obrigação não foi obtida, e, conseqüentemente, a autonomia da existência moral se encontra diluída, é porque Bergson dissocia desde o início a obrigação, “interpretando-a, na base, como uma *pressão* da sociedade sobre o indivíduo, em cima, como uma atração, como uma *aspiração* que exalta o indivíduo moral e o uni ao princípio das

---

<sup>257</sup> Em 1941, após a morte de Bergson, Sertillanges retoma e completa o conteúdo desses dois artigos e os publica novamente, agora em forma de livro, cf. SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Henri Bergson et le catholicisme*. Paris: Flammarion, 1941.

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 55.

coisas” de forma que não se vê mais “como e onde se apresenta, nessa dualidade, a obrigação propriamente dita”<sup>260</sup>.

Tudo isso seria perfeitamente correto se a dualidade bergsoniana fosse aquela que Sertillanges descreve. Mas Bergson substituiu uma dualidade das *fontes* da moral, isto é, uma dualidade de origem, por uma dualidade espacial e axiológica: “na base” haveria uma pré-moral, “em cima” uma sobre-moral, sem que nada permita ligar a base e o cume, pois “o senhor Bergson não reconhece as essências; ele não pode colocá-las numa escala de valores”<sup>261</sup>. De fato, Bergson não pretende delimitar a obrigação moral entre um grau inferior e um grau superior, mas sim buscar suas fontes. A questão que Bergson apresenta no início do primeiro capítulo não é “Que devo fazer?”, mas “Porque obedecemos?”<sup>262</sup>. Moral de pressão e moral de aspiração não se deixam alcançar senão por um método capaz de ir ao encontro de um passado arcaico. O livro se abre sobre essa frase, sobre essa gênese: “A lembrança do fruto proibido é o que há de mais remoto na memória de cada um de nós, como na de toda humanidade” (DF 7/981). E, no momento de chegar ao limite para ver o que seria a moral completa, é ainda a uma espécie de retrospectiva que Bergson nos convida: “Desde sempre surgiram homens excepcionais nos quais se encarnava essa moral”<sup>263</sup> (DF 28/1003). Faríamos a mesma constatação em relação às fontes da religião ao ler as duas primeiras frases respectivas dos dois capítulos centrais, “A religião estática” e “A religião dinâmica”: “É bem humilhante para a inteligência humana o espetáculo do que foram as religiões, e do que são ainda algumas delas” (DF 85/1061); “Lancemos um olhar retrospectivo sobre a vida, cujo desenvolvimento acompanhamos noutra ocasião até o ponto em que a religião dela devia sair” (DF 173/1152).

Inversamente, os finais dos capítulos abrem um futuro para a “velha árvore” que “se infla sob nova torrente de seiva” (DF 219/1201)<sup>264</sup>. Tal é o sentido do método bergsoniano

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>262</sup> Cf. DS 7/981.

<sup>263</sup> Comentando essa frase de aparência banal, Frédéric Worms escreve: “A fonte revela-se novamente por meio de uma origem, mas, dessa vez, histórica, em acontecimentos (ao mesmo tempo excepcionais e universais), e não mais natural (em cada indivíduo e na espécie). WORMS, Frédéric. “Bergson”. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.) *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2007, p. 162.

<sup>264</sup> “Esse é o método que preconizamos. Uma vez mais digamos, ele a ninguém contentará. Aplicando-o corre-se o risco de ficar preso entre a árvore e a casca. Mas pouco importa. A casca se soltará, se a velha árvore inflar sob nova torrente de seiva” (DF 219/1201).

que, segundo as palavras de Louis Lavelle, “sempre buscou na mesma volta às origens o princípio de todas as superações”<sup>265</sup>.

Certamente esse método pode ser contestado e criticado, mas apenas sob a condição de ser primeiro compreendido e reconhecido pelo que ele é. Assim, a dualidade fundamental dessas “duas fontes” não tem a fixidez de uma disjunção constatada. Pelo contrário, ela acontece dentro do dinamismo de um *método*, à maneira de um caminho que é preciso percorrer por nossa própria conta. “Impossível se perder, escreve Frédéric Worms: é um percurso em comum que aqui é proposto”<sup>266</sup>. Ora, esse percurso é ignorado no texto do padre Sertillanges como é desconhecido o caráter essencialmente metodológico e genético do dualismo bergsoniano. É exatamente o erro de perspectiva de que falávamos anteriormente: superficial em aparência e quase imperceptível no início, ela conduz, no entanto, a distorcer inteiramente a compreensão da obra. Ao invés de ser considerada em profundidade, segundo sua verdadeira dimensão de retorno às origens, a dualidade das fontes é exposta em superfície, sobre um só plano dos valores e das essências. Logo, uma vez que se aplainou o dualismo de Bergson, mostra-se facilmente que a obrigação moral não é baseada na razão e contata-se com decepção que a inteligência humana, as noções de personalidade e de responsabilidade individual não encontram lugar marcado nessa carta da moralidade assim reconstituída.

A segunda questão do padre Sertillanges é “de ordem religiosa, e ela se ramifica em várias outras que se condicionam umas às outras”<sup>267</sup>. Em primeiro lugar, a concepção da religião estática, que ele chama de “instintiva”, lhe parece “muita estreita”. Ele se surpreende que lhe seja dada “fundamentos exclusivamente biológicos e sociais” e lamenta que Bergson não tenha sabido tirar da religião estática as primícias da religião dinâmica:

Nenhum homem é unicamente uma formiga inteligente ou uma abelha dotada de discernimento. Todo homem é *espírito*. Todo homem, como tal, têm aspirações e percepções obscuras que contêm em germe tudo aquilo que se revelará desenvolvido na religião ‘dinâmica’ mais elevada. Portanto, nos parece que seria preciso levar em conta esse fato desde o princípio, e, reservando aos heróis seu grande papel, incluir na análise do fato religioso, em sua própria base, uma misticidade inicial inseparável de sua definição<sup>268</sup>.

---

<sup>265</sup> LAVELLE, Louis. “La pensée religieuse d’Henri Bergson”. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (org.). *Bergson, la vie et l’action, op. cit.*, p. 138.

<sup>266</sup> SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. *Bergson, biographie, op. cit.*, p. 217.

<sup>267</sup> SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Henri Bergson et le catholicisme, op. cit.* p. 94.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 95-96, grifo do autor.

As “fontes” da religião que, para Bergson, são menos uma metáfora que a expressão de um método de pesquisa filosófica, o padre Sertillanges as substituiu, como vários outros críticos católicos, pela simples imagem de um “germe” único de religiosidade. Essa imagem, comumente difundida, tem como efeito confundir e, por vezes, suprimir a dualidade das fontes que Bergson se esforça em refletir. Se a religião é mística nas suas mais altas manifestações, como não já seria ela, em germe, nas suas formas mais primitivas? Mas, imediatamente, a diferença de natureza entre religião estática e religião dinâmica foi substituída por uma simples diferença de grau entre uma religião inferior, *base* do fato religioso, e uma religião superior, *cume* da vida espiritual. Portanto, a religião é submetida a mesma hierarquização espacial que a moral, e será ao longo de uma linha contínua que ela se desenvolverá progressivamente, do germe ao seu florescimento. Ora, para Bergson, tal concepção evolutiva da religião revela um desconhecimento da verdadeira duração, do tempo real. Com efeito, nessa perspectiva, a verdadeira mudança, a evolução *criadora*, que representa o aparecimento dos místicos e dos santos, não tem mais razão de ser: a “misticidade” é “inicial” e os “heróis” desempenham apenas um “grande papel” previamente traçado. Inversamente, a “função fabuladora” da religião estática será apenas uma etapa provisória e há muito tempo superada desse desenvolvimento religioso, enquanto que para Bergson ela atesta a “persistência do natural”, a permanência de uma “mentalidade primitiva no civilizado”<sup>269</sup>, fonte vital da religião, que o homem, por mais *espiritual* que seja, sempre trará consigo.

A terceira e última série de questões gira em torno do “conhecimento de Deus e do caráter demonstrável ou não de sua existência”<sup>270</sup>. Ela ocupa a parte maior do livro, mas, curiosamente, *As duas fontes da moral e da religião*, quase não aparece aí, como se o último livro de Bergson servisse apenas de pretexto aos intelectuais para esclarecer alguns aspectos teológicos sobre o uso do conceito na teodicéia racional ou sobre a natureza exata da criação *ex nihil*. O ponto de partida da discussão é a seguinte passagem de *As duas fontes*: “Se o misticismo é de fato o que acabamos de dizer, deve fornecer o meio de focar de algum modo experimental o problema da existência e natureza de Deus”. (DF 198/1179). O padre Sertillanges não vê nenhum inconveniente quanto a esse uso da experiência mística, mas ele fica admirado que isso seja a ocasião de uma rejeição tão radical das provas racionais da existência de Deus por parte de Bergson. “Mas porque não provaríamos Deus sem poder

---

<sup>269</sup> Cf. DF 225-228/1206-1209; 125-134/1103-1113.

<sup>270</sup> SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Henri Bergson et le catholicisme*, *op. cit.* p. 105.

alcançá-lo?”<sup>271</sup>, questiona ele. A partir daí, procura mostrar que o exclusivismo de Bergson se deve ao fato de ele ignorar o verdadeiro sentido que os grandes teólogos davam às suas pesquisas. Para isso, Sertillanges reconsidera a crítica bergsoniana das ideias do nada, de desordem e de finalidade: para todas estas questões a teologia cristã oferece, diz ele, um tratamento e uma resposta que superam em muito os pseudo-problemas e as ilusões denunciadas por Bergson. Muito bem, mas onde estão *As duas fontes* nessa discussão? Todos os pontos sobre os quais se detêm o padre Sertillanges são, na verdade, teses desenvolvidas por Bergson em 1907 em *A evolução criadora*, que o livro de 1932 se contentou em recordar, como de memória, rapidamente numa página<sup>272</sup>. Assim, o verdadeiro interlocutor do padre Sertillanges não é o Bergson de *As duas fontes*, mas sim o filósofo de *A evolução criadora*. O conteúdo próprio de *As duas fontes* da moral e da religião, o que ele traz de novo, o que ela extrai e retêm exatamente do misticismo cristão, nada disso é levado em conta, como se o debate entre bergsonismo e cristianismo tivesse se fixado uma vez por todas nos anos 1910. Influenciada por esse debate e distorcida desde o começo, a perspectiva adotada por Sertillanges não podia senão mantê-lo no exterior de *As duas fontes*.

A seguir, analisaremos o caso bastante sugestivo de Etienne Gilson que, de uma maneira paradoxal em *O filósofo e a teologia*, se apresenta como advogado de Bergson diante das críticas dos teólogos tomistas. Não obstante, para Gilson, o livro de 1932 representou um livro desnecessário<sup>273</sup>. Com *A evolução criadora* Bergson teria cumprido sua missão, a saber: “A filosofia de Bergson nos facilitou o acesso ao Deus autêntico de Santo Tomás de Aquino”<sup>274</sup>.

---

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>272</sup> “Um místico achará que essas questões nem mesmo têm razão de ser”, concluirá Bergson, cf. DF 207-208/1188-1190.

<sup>273</sup> Cf. GILSON, Etienne. *O filósofo e a teologia*, *op. cit.*, p. 170-171.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 177.

Em que sentido a filosofia de Bergson poderia representar um acesso à filosofia cristã? Tal poderia ser a questão subjacente dessa seção. Reconhece-se aqui o título principal de um livro de Maritain reagrupando alguns ensaios de metafísica e de moral<sup>275</sup>. Tanto Maritain quanto Gilson, tendo como ponto de partida a filosofia bergsoniana, construíram suas próprias filosofias, tendo como referência o pensamento de Santo Tomás.

No tempo em que seguíamos com entusiasmo, na pequena turma de Péguy e de Georges Sorel, os cursos de Bergson no Collège de France, é a revelação de uma metafísica que nós esperávamos e é isso que ele parecia promover. Na verdade, não era bem assim. Bergson não nos deu essa metafísica. Ele jamais teve a intenção de nos dá-la.<sup>276</sup>

O bergsonismo não tinha em si mesmo com o que se elevar ao Deus cristão, contudo, quando os pressentimentos da verdade que ele trazia consigo foram se encontrar, em espíritos cristãos, com a filosofia cristã, eles a fizeram de alguma maneira emergir de dentro, ao serem aspirados pela única força capaz de conduzir-lhes à perfeição.<sup>277</sup>

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

Era evidente para Gilson que *As duas fontes da moral e da religião* não fosse um livro cristão, e menos ainda o livro de um cristão. Não era necessário escrever um longo estudo para se chegar a essa conclusão, que lhe era fornecida de cara e conjuntamente, tanto por seu

---

<sup>275</sup> MARITAIN, Jacques. *De Bergson à Thomas d'Aquin, essais de métaphysique et de morale*. Paris: Hartmann Editeurs, 1944.

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>277</sup> GILSON, Etienne. *O filósofo e a teologia, op. cit.*, p.176-177.

cristianismo quanto por seu bergsonismo. De fato, Gilson não disse nada, nem escreveu nada sobre *As duas fontes* quando ela foi publicada. Como ele poderia escrever algum comentário de um livro que não tinha lido, como mais tarde confessará em *Le philosophe et la théologie?*<sup>278</sup> Mas o silêncio de Étienne Gilson não significava que ele fosse indiferente às *Duas fontes*, longe disso. Não ler o livro onde o mestre venerado e profundamente amado abordava finalmente questões religiosas, era adotar sobre esse livro uma perspectiva, aparentemente irracional, mas, no entanto, deliberada, em todo caso, mais consequente que as opiniões expressas em inúmeras páginas por outros católicos<sup>279</sup>.

Para interpretar esse silêncio que, mais uma vez, coloca em evidencia a relação entre bergsonismo e cristianismo, ficaríamos limitados à bem poucas conjecturas se o próprio Gilson não tivesse finalmente falado, primeiro em 1959, durante o congresso *Bergson*<sup>280</sup>, depois, no ano seguinte, no seu livro *Le philosophe et la théologie*. Durante o colóquio de 1959, começou uma discussão sobre o problema da religião em Bergson. O padre de Tonquédec recordou, nos mesmos termos e quase que com o mesmo tom de seus artigos de 1932-1933<sup>281</sup>, a incompatibilidade entre a teodicéia de *As duas fontes* e a teologia cristã. Alguns instantes depois, Étienne Gilson interveio:

Peço aos senhores a permissão de voltar [...] a Bergson. Não falarei como historiador, pois ele nunca foi para mim objeto de história. Nós vivemos intelectualmente por ele e com ele, e entre o momento em que ele nos introduziu na vida filosófica e metafísica e agora, não há nenhuma interrupção de continuidade. É por isso que, quando me remeto a 1905-1908, e que ouço a forma como ele é hoje criticado por teólogos de todas as confissões, fico muito surpreso. Com efeito, quem nos devolveu a metafísica num momento onde se dizia que ela estava morta? Foi Bergson. Quem nos ensinou a colocar, em termos precisos e inteligíveis, problemas como o da liberdade, da natureza da

---

<sup>278</sup> Cf. ÉTIENNE, Gilson. *O filósofo e a teologia*, op. cit. Ver o capítulo VI: “O caso Bergson”; VII: “As ausências da sabedoria”; VIII: “A resposta de Bergson”.

<sup>279</sup> Henri Gouhier analisou minuciosamente a atitude de Gilson em relação *As duas fontes* em GOUHIER, Henri. *Étienne Gilson, trois essais: Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*. Paris: Vrin, 1993. Primeiro ensaio: “Gilson et Bergson”. Evidentemente, somos-lhe aqui devedores.

<sup>280</sup> Cf. VV. AA. *Bergson et nous*. Actes du X Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Paris, 17-19 mai 1959, *Discussions*, in *Bulletin de la Société française de philosophie*. Paris: Armand Colin, 1960.

<sup>281</sup> Como já observamos anteriormente, o padre de Tonquédec escreveu uma série de artigos sobre a filosofia bergsoniana. O primeiro deles foi publicado na revista *Études* em 5 de março de 1908 sob o título “Comment interpréter l'ordre du monde?”. O segundo, publicado na mesma revista, em 20 de fevereiro de 1912, aparece com o sugestivo título “M. Bergson est-il moniste?”. Alguns anos mais tarde republicará estes dois artigos numa brochura sob o título *Dieu dans L'évolution créatrice*. Depois, em 1932 e 1933, logo após a publicação de *As duas fontes da moral e da religião*, ele redige os textos mais longos, “La clef des Deux sources” e “Le contenu des Deux sources”. Esses artigos depois serão reunidos com os artigos sobre *A evolução criadora* no volume que estamos utilizando intitulado *Sur la philosophie bergsonienne*, op. cit..

alma, de sua imortalidade, da origem e natureza do universo? Foi Bergson. Naquela época, ele não era acusado de falta de intuição teológica, pelo contrário, era acusado de trabalhar para os padres... Na verdade, isso estava bem longe de suas intenções. Bergson não era mais teólogo do que tinha sido Aristóteles [...]; era um filósofo puro. Nós o escutávamos como filósofo, e ele nos formou filosoficamente. O que mais tarde nos tornamos, algumas vezes em vias tão diferentes das suas, nós o somos graças a ele. [...] É por conta disso que gostaria simplesmente de agradecê-lo<sup>282</sup>.

Dessa homenagem, não queremos destacar nem a beleza, nem o fervor, mas uma monumental ausência precisamente de *As duas fontes da moral e da religião*. Toda a gratidão de Étienne Gilson se limita ao Bergson dos anos 1905-1908, anos em que os estudantes da Sorbonne começavam a ler as obras do filósofo e seguir suas aulas no Collège de France e, sobretudo, anos em que viram aparecer *A evolução criadora*. Evidentemente que Gilson não ignora que esta filosofia tenha continuado após 1907, mas para ele, tudo se passa como se os trinta e quatro anos que se passaram entre *A evolução criadora* e a morte de Bergson não tivessem trazido nada de novo, em todo caso nada que valesse a pena ser mencionado em sua homenagem de 1959. Aliás, ele apresenta uma clara explicação a esse respeito em *Le philosophe et la théologie*:

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

Para dizer a verdade, na época não pensávamos assim<sup>283</sup>.

Com efeito, o que esperar desse último fruto, visto antecipadamente como uma espécie de extensão, como um estranho apêndice que viria a ser enxertado de forma mais ou menos feliz sobre uma filosofia concluída e completamente formulada? Para o católico Gilson, a filosofia bergsoniana até mesmo perdia toda utilidade e toda pertinência no momento em que ela começou a falar de religião. “Enquanto eu vivia assim minha religião, Bergson ainda procurava a sua. Como poderia eu esperar receber dele luzes sobre uma ordem de fatos dos

---

<sup>282</sup> VV. AA. *Bergson et nous*, op. cit., p. 277-278.

<sup>283</sup> ÉTIENNE, Gilson. *O filósofo e a teologia*, op. cit., p. 116-117.

quais, por falta de experiência pessoal, ele não podia penetrar o sentido?”<sup>284</sup>. Eis então o que se passa em 1932, quando Gilson recebe o livro de Bergson:

*As duas fontes* publicaram-se em 1932. Produziu-se então para mim algo de inesperado e que não posso explicar claramente. Menos ainda eu poderia justificá-lo, pois tenho consciência de que havia elementos irracionais em minha reação, para não dizer anti-rationais. Depois de ter enviado ao autor cumprimentos de cortesia, mandei encadernar cuidadosamente o livro, guardei-o em meio a outros numa estante de minha biblioteca, onde permaneceu durante um bom número de anos – dos quais me envergonharia em dizer a quantidade exata – sem ser lido. Somente a violência de minha admiração por Bergson pode explicar essa atitude. [...] A possibilidade de Bergson se engajar, diante de meus olhos, numa aventura que – eu sabia! – evidentemente fracassaria: era uma ideia intolerável. De qualquer maneira, era tarde demais; eu não poderia fazer nada para impedir a catástrofe, mas eu não queria assisti-la<sup>285</sup>.

Porque, para Gilson, a última aventura feita por Bergson deveria necessariamente fracassar? Porque essa aventura se transformaria numa “catástrofe”? A resposta vem como um golpe: “Não se encontram as fontes da religião ao final de uma filosofia; se quisermos falar dela, é necessário partir dela, que não tem fonte, mas é a fonte. De outro modo, jamais a encontraremos”<sup>286</sup>. Portanto, é a própria possibilidade de uma filosofia da religião que é aqui colocada em questão. Contudo, a reação de Gilson é mais complexa: com sua recusa fundamentada de toda filosofia da religião, ele justifica *a posteriori* o fato de não ter lido *As duas fontes*, mas, em compensação, essa recusa se baseia sobre uma interpretação *a priori* do bergsonismo e do seu sentido. Bergson teria assim tentando em *As duas fontes* se “aproximar” da religião (cristã), teria tentando encontrá-la “ao fim de (sua) filosofia”. Como vemos, Étienne Gilson no fundo compartilha da mesma concepção que seus contemporâneos católicos. De partida, ele assume sobre *As duas fontes* a mesma perspectiva, mas ao invés de buscar, como os demais, alguma confirmação no livro, ele prefere, por uma questão de honestidade intelectual e em nome de sua fidelidade a Bergson, de não lê-lo. A representação de um Bergson se esforçando para encontrar uma religião ao final de uma filosofia era para ele, como para os demais, de uma tal evidência que em nenhum instante pensou em questioná-la. De fato, todas as aparências contribuíam para criar essa perspectiva, começando pela situação cronológica de *As duas fontes* e as inevitáveis considerações biográficas sobre o autor: o grande filósofo publicava aos setenta e três anos e um quarto de século depois de seu

---

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 117-118.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 118.

último grande livro uma obra onde falava de religião em geral e, de modo particular, da religião cristã. É que ele havia tentado, com a ajuda de sua filosofia, aproximar-se e compreender a pertinência do cristianismo. Ora, essa perspectiva não é senão a evidência de uma aparência enganosa. Se se passa alguma coisa entre o bergsonismo e o cristianismo em *As duas fontes*, não se trata de uma aproximação abortada, mas sim um encontro através da experiência dos místicos e aí um ponto de inflexão que permite que Bergson reencontre sua própria filosofia transfigurada. Esse filósofo que ousa ainda escrever, após *As duas fontes* e ao final de uma carreira filosófica mundialmente reconhecida e, até mesmo célebre, que “nunca teve filosofia”<sup>287</sup>, que estudou o problema da religião como “cada problema, isoladamente”<sup>288</sup>, ao mesmo tempo ousa dizer que se “alcançou” alguma coisa em *As duas fontes*, não foi a religião, como se acreditava, mas sim o élan vital: “Em *As duas fontes* encontrei o *élan vital* de *A evolução criadora*, mas não parti dele”<sup>289</sup>. Eis o sentido que deve ser dado a essas recordações insistentes sobre o “significado do élan vital”<sup>290</sup>, a essas retomadas das “conclusões de *A evolução criadora*”<sup>291</sup>, que pontuam *As duas fontes*. Com certeza, nada impedirá de interpretá-las como a prova flagrante de uma continuidade linear entre a filosofia natural de 1907 e a filosofia religiosa de 1932, como a marca em Bergson de uma incapacidade em se livrar de seu velho arcabouço filosófico para se abrir inteiramente à novidade radical do misticismo cristão. E, no entanto, o “valor filosófico do misticismo”<sup>292</sup> não consiste, segundo Bergson, em responder perfeitamente aos critérios previamente estabelecidos pela doutrina do élan vital, mas antes em “verificar”<sup>293</sup> essa doutrina, num momento preciso, e assim possibilitar seu prolongamento e sua superação.

---

<sup>287</sup> Anotação manuscrita de Bergson na margem do seu exemplar do livro de Alfred LOISY, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* Paris, Nourry, 1934, 2ª ed., p. V (BGN 1071/IV-BGN-IV-85).

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. VII.

<sup>290</sup> Cf. DF 93-96/1069-1073.

<sup>291</sup> “[...] nada impede o filósofo de levar ao extremo a ideia, que o misticismo lhe sugere, de um universo que seja 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 dos 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, e enfim de uma imensidade de materialidade sem a qual a vida não teria sido possível. Ultrapassamos desse modo, sem dúvida, as conclusões de *A evolução criadora*” (DF 211/ 1192-1193).

<sup>292</sup> Cf. DF 202-206/1183-1188.

<sup>293</sup> “Noutra oportunidade faláramos dessas ‘linhas de fatos’ [em *A consciência e a vida*, EE 4/817] cada uma das quais só fornece a direção da verdade porque ela não vai muito além: prolongando-se duas delas até o ponto em que se cortem, chegar-se-á no entanto à própria verdade. O agrimensor mede a distância de um ponto inacessível visando-o alternadamente de dois pontos a que tem acesso. Achamos que esse *método de verificação progressiva* é o único que possa fazer avançar definitivamente a metafísica” (DF 205/1186, grifo nosso). Observemos também como, desde o primeiro capítulo, a aparição dessas “almas privilegiadas” que são “os grandes homens

A atitude de Étienne Gilson se explicava ainda pela relação, bastante original dessa vez, que estabelecia entre bergsonismo e cristianismo. Ao contrário do padre Joseph de Tonquédec e de vários outros teólogos católicos que se dedicaram a enfatizar na cosmologia de *A evolução criadora* tudo o que acreditavam não estar de acordo com a doutrina cristã, Gilson tinha acolhida essa “filosofia da natureza” como uma “libertação”<sup>294</sup> e, sem hesitação, reconhecido a distância da filosofia bergsoniana em relação ao cristianismo. Negligenciando, talvez equivocadamente, o enraizamento de Bergson no judaísmo, ele se felicitava que a teologia tivesse sido colocada em presença de uma “filosofia pagã”. Ao menos é assim que apresenta os fatos, com o recuo dos anos, em *Le philosophe et la théologie*:

Por um destino tão extraordinário quanto providencial, a teologia acabava de reencontrar, não somente uma filosofia pagã, tanto mais autenticamente filosófica quanto fosse mais pagã, mas que lhe oferecia, entretanto, um desses terrenos onde a natureza está, em potência, próxima em relação à graça, única fonte de onde lhe possa vir a perfeição. A palavra pertencia a um tal São Tomás de Aquino<sup>295</sup>.

Mas Gilson tão logo acrescenta: “Nós ainda o esperamos”. Com efeito, a teologia cristã não soube, segundo ele, aproveitar a chance que lhe foi oferecida de ser assim confrontada com um novo Aristóteles. Portanto, a sabedoria falhou em seu papel: “Tudo estava no lugar para uma operação que não se produziu. Os teólogos deixaram tal missão aos cuidados dos filósofos, que não estavam qualificados para empreendê-la; eles próprios se contentaram em criticar os resultados e constatar os insucessos”<sup>296</sup>. Contudo, até a publicação de *As duas fontes*, o caminho permanecia aberto e se poderia pensar que a “operação” teológica a ser feita sobre a filosofia bergsoniana se produziria um dia. Porém, em 1932, o próprio Bergson fechou definitivamente o caminho crendo abri-lo. Filosofando sobre a religião cristã, sem dúvida pensava reduzir a distância entre o bergsonismo e o cristianismo, sem perceber que justamente por conta disso maculava a pureza dessa relação.

Estranho à fé cristã, ignorando a ordem sobrenatural como estando fora das fronteiras da filosofia, Bergson tinha, porém, a intenção de filosofar sobre uma religião onde tudo é sobrenatural e graça. Até ali, Bergson tinha se encontrado na mesma situação de Aristóteles: filosofando sobre a natureza e descobrindo, no cosmos, sua causa primeira. Isso poderia ser feito numa ignorância total de

---

de bem” permitem à Bergson encontrar por verificação um “élan vital” transfigurado em “élan de amor”, cf. DF 78-79/1055-1157.

<sup>294</sup> GILSON, Étienne. *O filósofo e a teologia*, op. cit., p. 117.

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 120.

qualquer revelação religiosa. Com *As duas fontes*, ele se tornou o ser estranho que teria sido um Aristóteles informado sobre a existência do cristianismo, familiar, pelo estudo, com a vida e o ensino de seu fundador e de seus santos, e tentando compreender o sentido dessa religião, observando-a de fora, como se ela constituísse um aspecto novo da realidade natural<sup>297</sup>.

Compreende-se agora porque Gilson se sentiu retido “na entrada dessa última obra-prima” por “uma espécie de angústia”<sup>298</sup>. A angústia em ter que renunciar a esse esquema bastante simples a partir do qual tinha idealmente desenhado os respectivos contornos do bergsonismo e do cristianismo. No entanto, acaba lendo *As duas fontes*, porém, “muito mais tarde”, diz ele, sem que saibamos exatamente quando. Eis como ele próprio descreve sua experiência com a primeira leitura de *As duas fontes da moral e da religião*:

Já nas primeiras páginas, o encanto atuou novamente. Em alguns momentos, precisei fechar o livro, suspender a leitura, como quando se quer conter o fluxo de algumas músicas, para que elas não passem, ainda que elas precisem passar para ser. Mas meus piores temores se encontravam justificados, e em outro lugar. Não era esta ou aquela frase, nem mesmo este ou aquele desenvolvimento: era o livro inteiro que se encontrava, como se diz, “fora do assunto”. O próprio autor primeiramente se posicionou do lado de fora, e aí permaneceu<sup>299</sup>.

Mais a frente, escreve ainda:

Quando finalmente decidi ler o livro, meus piores receios se confirmaram. Dessa vez, pela primeira vez e de um modo evidente, Bergson considerava a realidade do avesso. O método não se aplicava ao objeto<sup>300</sup>.

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

---

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 170.

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

Realmente, quando Bergson fala sobre *As duas fontes*, não o apresenta nem como um livro sobre a moral, nem como um livro sobre a religião. Nesse sentido, censura Alfred Loisy por ter “falado desse livro como de uma série de *observações* sobre a moral”, mas afirma que “o aprofundamento filosófico da moral [...] é algo completamente diferente”<sup>301</sup>. O mesmo vale para a religião:

Aqui também ele contrapõe suas conclusões às minhas como afirmações contra afirmações. *O essencial, isto é, a proposição de um novo método, a ideia de abordar de outra maneira o problema, a referência à experiência mística como a uma experiência suprarracional e, todavia, razoável, lhe escapou*<sup>302</sup>.

Citemos ainda outras passagens que dizem algo semelhante. Primeiro, a carta ao padre Blaise Romeyer, de 24 de março de 1933: “Entre a filosofia e a teologia necessariamente existe um intervalo. Mas me parece que reduzi esse intervalo ao *introduzir na filosofia, como método filosófico, a mística* que até então daí tinha sido excluída” (M 1507, grifo nosso). Depois, o rascunho da carta endereçada à *Revue Thomiste*: “[A filosofia que apresento] introduz em metafísica, como método normal de busca e mesmo de demonstração, o misticismo que sempre foi daí excluído”<sup>303</sup>. Enfim, numa fala anotada por Jacques Chevalier no seu *Entretiens avec Bergson* referente ao dia 8 de março de 1932:

Meu livro é, com efeito, um livro de filosofia. É pacífico que, enquanto o escrevo, não admito outra fonte de verdade além da experiência e do raciocínio.

---

<sup>301</sup> Anotação manuscrita de Bergson na margem do seu exemplar do livro de Alfred LOISY, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?*, *op. cit.*, (BGN 660/V-BGN-1).

<sup>302</sup> *Ibidem*, grifo nosso.

<sup>303</sup> Cf. BGN 2204/V-BGN-3. Trata-se de um rascunho da carta endereçada ao diretor da *Revue Thomiste*, que Bergson parece ter desistido de enviar e depois anexado por ele próprio ao exemplar da revista que lhe foi consagrado, a saber, o número 77 da supra citada revista, de maio/junho de 1933, cujo título foi “Bergson. Études critiques”.

Nessas condições, mostro aos filósofos que há uma certa experiência, chamada mística, à qual devem apelar *como filósofos*, ou que, ao menos, devem levar em conta. Se trago, nessas páginas, algo de novo, é isso: *tento introduzir a mística na filosofia, como processo de pesquisa filosófica*. Pretendi demonstrar que não há solidariedade entre a aceitação desse método de pesquisa e a fé em um dogma, qualquer que seja. E o único modo de mostrá-lo é supor por um instante abolido o dogma, e constatar que o método conserva todo seu valor, toda a sua força<sup>304</sup>.

Todas estas declarações convergentes evidenciam com a maior clareza, em primeiro lugar, que a contribuição essencial de *As duas fontes* era, aos olhos de Bergson, a proposição de um método de pesquisa filosófica e, depois, que esse método não é nada menos que o próprio misticismo. Propomos-nos analisar no próximo capítulo a fecundidade e a pertinência de uma tal proposição para uma filosofia da religião. Mas antes de discuti-la ou contestá-la, é preciso considerar a amplitude da sua peculiaridade e de sua radicalidade. Ela significa que Bergson não se lançou ao entardecer de sua vida sobre o cristianismo como sobre um objeto ao qual teria tentado delimitar no meio de método filosófico há muito tempo comprovado mas, ao contrário, encontrando esse vasto conjunto experimental que era para ele o misticismo cristão, ele empreendeu em fazer dele “um auxiliar poderoso da busca filosófica”<sup>305</sup>. Nesse sentido, não podemos nos queixar pelo fato de Étienne Gilson ter sabido, antes mesmo de ler *As duas fontes*, que Bergson “não ultrapassaria o nível da filosofia”<sup>306</sup> e que ele abordaria a religião na condição de puro filósofo. Seu erro de perspectiva foi antes de não ter medido até que ponto Bergson continuava sendo puro filósofo. Gilson imaginava que as pesquisas anteriores do filósofo lhe serviriam de método para descrever a religião, último objeto de sua meditação. Ele não suspeitava que, para Bergson, a religião seria o próprio método, o auxiliar poderoso que lhe permitiria buscar e oferecer, até no seu último livro, “uma filosofia nova”<sup>307</sup>.

---

<sup>304</sup> CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson, op. cit.*, p. 152.

<sup>305</sup> “[...] 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 da busca filosófica” (DF 206/1188).

<sup>306</sup> GILSON, Étienne. *Le philosophe et la théologie, op. cit.*, p. 117.

<sup>307</sup> Cf. LE ROY, Édouard. *Une philosophie nouvelle, op. cit.*.

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

Na busca por uma resposta, acreditamos necessário retomar a famosa página de *A evolução criadora* onde aparece explicitamente pela primeira vez o problema de Deus. Depois de colocar em evidência o que chamou de “*élan vital*” (capítulo 1), traçar a história da vida compreendida como evolução em germe (capítulo 2) e, enfim, tentado uma gênese da materialidade a partir da análise do esforço criador finito atualizado pelo *élan vital* e a crítica da ideia de desordem (capítulo 3), Bergson chega no mesmo capítulo a levantar o problema da *fonte* do *élan*. Mais exatamente, trata-se da fonte *dos élan*s vitais, pois a observação nos mostra “nebulosas em vias de concentração” (EC 272/706). Na medida em que “o essencial da vida” consiste em “acumulação lenta de energia e descarga súbita” (EC 280/712) em vista de atos livres, através de organismos criados, num certo sentido, para esse fim. Na medida ainda em que a matéria depende da presença de um *élan* de vida finito onde ela é o movimento inverso ou a interrupção, “*um gesto criador que se desfaz*” (EC 271/705, grifo do autor), deveria haver aí a vida – e portanto *élan*s vitais – em todos os sistemas solares.

A verdade é que a vida é possível em qualquer lugar onde a energia desça a ladeira indicada pela lei de Carnot, e onde uma causa de direção inversa possa retardar a descida – quer dizer, sem dúvida, em todos os mundos suspensos de todas as estrelas. (EC 280/712)

Somos, assim, levados a pensar numa *fonte única* de todos esses *élan*s vitais, num “centro de onde os mundos jorrariam como os rojões de um imenso fogo de artifício” (EC 272/706). Esse centro seria o que habitualmente chamamos Deus. Ora, Deus não é compreendido como um *ser imutável e infinitamente perfeito*. Infinito, sem dúvida ele pode ser, mas não pelo fato de não ser “uma coisa” e sim “uma continuidade jorrante”. De Deus jorram mundos sem cessar ou ainda, se preferirmos, jorram sistemas solares eles próprios

saídos do desdobramento das galáxias. Para Bergson, cada mundo exprime a articulação de um élan vital. Dessa forma, no centro do élan vital se exprime uma diferenciação ou um *distanciamento* em relação a Deus, pois o élan oferece a si mesmo uma matéria a partir da qual ele criará formas e, para que ele dê a si essa matéria, é preciso que ele seja finito, isto é, que ele se interrompa ou suscite uma corrente inversa da sua. Compreendemos, portanto, em quê consiste a *diferenciação*. Deus é o centro que gera incessantemente, inesgotavelmente, élan vitais. O élan vital vem de Deus. Ele é sua obra e expressão. Mas, ao mesmo tempo, ele é distinto e *diferente de* Deus. O poder criador de Deus é ilimitado<sup>308</sup>, mas não o poder do élan, de cada élan, pois a condição para que haja um mundo é a presença da matéria, e sem finitude do élan vital (isto é, sem interrupção ou inversão), nada de matéria. Nesse sentido, Deus é uma atividade ilimitada de produção de élan limitados. Essa atividade divina e o que dela resulta pode ser apresentado numa imagem, enganosa em certos aspectos<sup>309</sup>, mas útil no sentido de mostrar a essência de todos os mundos:

Imaginemos portanto um recipiente cheio de vapor a alta pressão e, aqui e ali, nas paredes do recipiente, fendas pelas quais o vapor sai em jatos. O vapor lançado no ar condensa-se quase todo em gotinhas que caem, e essa condensação e essa queda representam simplesmente a perda de alguma coisa, uma interrupção, um *deficit*. Mas uma reduzida parte do jato de vapor subsiste, por condensar, durante alguns instantes; esta esforça-se por erguer as gotas que caem, mas, quando muito, só consegue retardar-lhes a queda. Da mesma forma, um imenso reservatório de vida deve lançar incessantemente jatos, cada um dos quais, ao cair, é um mundo. A evolução das espécies vivas no interior desse mundo representa aquilo que subsiste da direção primitiva do jato originário, e de um impulso que prossegue em sentido inverso à materialidade. (EC 271/705)

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

A princípio, ele se demonstrou bastante incomodado com a afirmação bergsoniana que conclui o desenvolvimento do quarto capítulo de *A evolução criadora* sobre a existência e o

---

<sup>308</sup> O que não quer dizer que ele é todo-poderoso nas suas obras nem através delas; problema, aliás, considerável.

<sup>309</sup> A imagem do recipiente cheio de vapor a alta pressão enganará o padre Joseph de Tonquédec, pois este pensará que “o imenso reservatório de vida” evocado na imagem “é apenas a vida acumulada em vista de criações futuras”, cf. TONQUÉDEC, Joseph. *Sur la philosophie bergsonienne, op. cit.*, p. 50.

nada. Trata-se da afirmação da presença do absoluto no homem: “O Absoluto<sup>310</sup> revela-se muito perto de nós e, em certa medida, dentro de nós. É de essência psicológica, e não matemática ou lógica. Vive conosco. Tal como nós, mas em alguns aspectos infinitamente mais concentrado e recolhido sobre si mesmo, ele dura” (EC 325/747).

Qual a conclusão tirada por Tonquédec? Que de Deus ao homem há *continuidade* e, fundamentalmente, homogeneidade. É por isso que ele declara, desde 1908, que a doutrina de Bergson é um monismo. Mas aqui se faz necessário algumas observações. A primeira é que Bergson toma o devido cuidado em escrever “Absoluto” e não “Deus”. Quem diz absoluto deseja destacar o contrário do relativo: quando encontramos em nós a duração, coincidimos com a própria realidade. Não nos movemos mais em meio a símbolos ou representações, mas na realidade. Bergson igualmente quer dizer que a duração admite graus de tensão. Quanto mais a duração é concentrada, mais abarca em si a realidade. Assim, a menor percepção de fluir exprime a concentração e a integração num momento bastante curto da nossa consciência de um considerável número de acontecimentos físicos elementares<sup>311</sup>. A duração mais concentrada seria aquela que recolheria e contrairia a duração de um mundo num só momento, num só ponto indivisível. Existe aí, segundo Bergson, uma forma de eternidade. E, se ele fez referência a ela em *Matéria e memória*<sup>312</sup>, em *Introdução à Metafísica*, ele claramente a formulou: “Caminhando no outro sentido [no sentido inverso da materialidade], vamos para uma duração que se tensiona, se adensa, se intensifica cada vez mais: no limite se encontraria a eternidade” (PM 218/1419).

Essa passagem chamou a atenção do padre de Tonquédec, como vemos já no seu primeiro ensaio sobre Bergson<sup>313</sup>. Pois uma afirmação como essa deixa entender que Deus é imanente a esse mundo e que ele não é outra coisa que o concentrado desse mundo. Enfim, não haveria diferença entre Deus e “a Via universal em cuja evolução o Absoluto tem o seu lugar; com ela, nela, como ela, ‘ele dura’”<sup>314</sup>. Contudo, Henri Gouhier pondera que os argumentos de Bergson sobre a eternidade, em *Introdução à Metafísica*, dizem respeito antes

---

<sup>310</sup> Bergson utiliza aqui a maiúscula, mas ela não tem por função erigir a palavra como sinônimo de Deus, até porque na mesma página ele escreve igualmente “Nada” e “Tudo” com maiúscula. Trata-se, portanto, simplesmente de sublinhar, por um recurso gramatical, a importância de uma realidade – para a metafísica –, num movimento de personificação.

<sup>311</sup> Cf. MM 175-176/291; 241-242/340-341.

<sup>312</sup> Cf. MM 243-244/342.

<sup>313</sup> Cf. TONQUÉDEC, Joseph (de). *Sur la philosophie bergsonienne*, op. cit., p. 19.

<sup>314</sup> TONQUÉDEC, Joseph (de). “La conception bergsonienne de Dieu”. In: VV. AA. *Bergson et nous*, op. cit., p. 303.

ao nível metodológico que ontológico, e que o fato de marcar como “limite extremo” da duração uma concentração radical, que seria como “a eternidade viva”, não é a mesma coisa que sustentar uma afirmação de cunho ontológico<sup>315</sup>. Existe, aliás, uma diferença entre Deus e essa eternidade viva de que fala o ensaio programático de 1903, pois precisamente o Deus de *A evolução criadora* excederá a eternidade viva de que se tratava antes e que se limitava na extrema concentração da realidade do élan vital, de um élan vital dado. Deus, se dirá, excede todo élan vital. Mas o padre de Tonquédec não está convencido. Estaria errado? Bem, é preciso examinar com cuidado a questão, pois Henri Gouhier escreveu em seu *Bergson et le Christ des Évangiles*: “aqueles que persistem em confundir Deus com o élan vital, dizendo menos que Bergson visto repetirem as palavras de Bergson, o colocam mais abaixo do que Bergson”. Alguns anos mais tarde, Gilles Deleuze, que não tem nada a ver com o pensamento do padre de Tonquédec, procede por sua vez, em seu célebre livro, *Le bergsonisme*, à identificação de Deus com o élan vital: “Serve de um Deus aberto e finito (são essas as características do Impulso vital), a alma mística goza ativamente de todo o universo e reproduz a abertura de um Todo, no qual nada há para ver ou contemplar”<sup>316</sup>.

O que leva a pensar que Deus possa ser identificado com o élan vital? As próprias afirmações de Bergson, que o padre de Tonquédec destaca em *A evolução criadora*. Nas páginas que tratam de Deus, e do fato que Deus é “vida incessante, ação, liberdade”, pode-se ler “a criação (...) não é um mistério, é em nós que dela temos a experiência logo que agimos livremente” (EC 272/706). E não é difícil de reunir uma porção de citações que atestam que o universo é “criação de formas, elaboração contínua do inteiramente novo” (EC 25/503) e que a realidade é um “perpétuo crescer” (EC 262/698). Ora, Deus possui as mesmas características e, em *A evolução criadora*, ele não é nada além de uma energia criadora produzindo constantemente a novidade. Ou melhor: ele está presente ao ato de crescimento que constitui o desenvolvimento de um mundo, apesar da precipitação da matéria, a ponto de parecer coincidir com esse crescimento. Portanto, é com razão que Frédéric Worms sublinha que “Bergson parece refutar a ideia de um Deus transcendente à sua criação”<sup>317</sup>, e que “‘Deus’ é, com efeito, imanente à natureza (...) como um princípio ativo e criador”<sup>318</sup>. Todo o problema está aqui. Aliás, é preciso reconhecer que se Deus não estivesse presente em nosso mundo, nada poderíamos dizer dele, ao menos nada dizer enquanto *filósofo*. Tudo dependeria

---

<sup>315</sup> GOUHIER, Henri. *Bergson et le Christ des Évangiles*, op. cit., p. 90.

<sup>316</sup> DELEUZE, Gilles. *Bergsonisme*, op. cit., p. 99.

<sup>317</sup> WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, op. cit., p. 264, grifo nosso.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 265.

de uma revelação que faria uma irrupção súbita em nossa realidade. Mas se a experiência, e somente a experiência, nos leva a afirmar a realidade de Deus, então Deus está presente no mundo, ou *alguma coisa dele* está presente, que nos permite ir até ele, mesmo se parece aparentemente fora de cogitação, em todo caso em *A evolução criadora*, que possamos fazer a experiência direta do próprio Deus: a observação do universo e da “similitude” dos mundos permite orientar a atenção para Deus e compreendê-lo como centro de *jorramento*.

Porém, ao recordar o que Bergson escreveu, nos distanciamos um pouco do que o padre de Tonquédec compreende. Ora, para ele, Bergson na realidade coloca Deus como o princípio de unidade sintética de todos os mundos, totalmente presente no mundo e não tendo nada em sua natureza que o distinga dos mundos. Ele é a unidade do universo e é por isso que o padre de Tonquédec não hesita em reunir, de maneira voluntariamente provocante, Taine e Bergson<sup>319</sup>: segundo ele, o Deus de Bergson, que é um Deus dos filósofos, não é outra coisa que a lei única, princípio necessário de estruturação do universo e interior a ele, colocado em evidência por Taine, com a única diferença que o Deus de Bergson é dinâmico e evolutivo e não estático ou fixo: “Ainda que Taine veja como ‘feito’ o que Bergson percebe como em devir, a explicação última é buscada na mesma região (...) As ideias de fundo são as mesmas”<sup>320</sup>.

Para Tonquédec, no fundo, o problema consistia basicamente no fato de que não se percebe claramente o *hiato* ou o *salto* entre Deus e a criação. Em Bergson Deus está profundamente presente no mundo para que possamos afirmar dele que é o Criador transcendente. Ou seja, não há suficiente heterogeneidade entre Deus e a Vida, ou entre “a natura naturante” e a “natura naturata” – para retomar, como Bergson faz em *As duas fontes*<sup>321</sup>, o vocabulário de Spinoza. Teria sido necessário que Bergson marcasse um corte. Ora, segundo Tonquédec, é precisamente isso que ele não faz. Mas o que o próprio Bergson acha disso?

Com efeito, Bergson respondeu uma vez aos escritos do padre de Tonquédec, para reagir ao primeiro artigo, quando teve conhecimento do mesmo pouco tempo depois da publicação<sup>322</sup>. O que diz Bergson? Primeiro, que Deus é “a *fonte* de onde saem,

---

<sup>319</sup> Cf. TONQUÉDEC, Joseph (de). *Sur la philosophie bergsonienne, op. cit.*, p. 20.

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>321</sup> Cf. DF 48/1024.

<sup>322</sup> Com certeza o leitor atento de *Mélanges* recordará que existem duas cartas do filósofo ao padre jesuíta, mas elas são ambas relativas ao seu primeiro texto, pois a segunda foi escrita antes da publicação do segundo artigo,

alternadamente, por um efeito de sua liberdade, as ‘correntes’ ou ‘élans’ onde cada um formará um mundo” (M 766). Deus permanece, portanto, enquanto fonte, “distinto” das suas correntes e dos seus élan. E Bergson sublinha a diferença entre élan vital e Deus, ao dizer que “não é dele (Deus) que se pode dizer que ‘na maioria das vezes se interrompe’”, ou que esteja ‘à mercê da materialidade que ele se deu” (M 766). Ora, os élan vitais, por conta de sua finitude, são dependentes da materialidade, com quem devem estar em composição e uma parte do seu esforço pode terminar num impasse, por vezes, em certos casos, todo seu esforço pode completamente fracassar em criar formas vivas por meio das quais a liberdade, a criatividade e a invenção passariam livremente. De Deus não se poderia dizer coisa parecida, declara Bergson.

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

Enfim, na segunda carta, Bergson escreve que, de toda a obra escrita até 1907, “se depreende claramente a ideia de um Deus criador e livre, gerador ao mesmo tempo da matéria e da vida, e cujo esforço de criação continua, do lado da vida, pela evolução das espécies e pela constituição de personalidades humanas” (M 964).

Gostaríamos em primeiro lugar de chamar a atenção para a fineza de Bergson quando aborda, em sua primeira carta, a questão do nada. Bergson sempre distinguiu cuidadosamente, em *A evolução criadora*, as noções de mundo e de universo. O universo é a totalização continuamente retomada e aberta dos mundos advindos da atividade criadora divina. Pelo fato da degradação de energia, mundos chegam ao fim, outros surgem ou estão em processo de formação, tudo em constante mudança (com exceção, no limite, dos mundos completamente extinguidos). Por outro lado, “mundo” é a expressão empregada por Bergson para designar nosso planeta e, a rigor, nosso sistema solar. Além disso, quando escreve que o mundo nem sempre existiu, fala do nosso mundo, e não do universo. A habilidade de Bergson é grande, pois chama a atenção do padre de Tonquédec sobre o fato de que a doutrina de *A evolução criadora* mostra que Deus sempre existiu, mesmo se ela não nos autoriza tirar uma “conclusão

---

para satisfazer o religioso que desejava saber de Bergson se ele tinha alguma coisa para acrescentar desde 1908, com relação à questão de Deus.

positiva” sobre a natureza de Deus. Ao fazê-lo, ele desvia sua atenção do fato de que não poderia, ele Bergson, dizer que o universo nem sempre existiu. Ora, seu interlocutor não se dará conta disso, e, pensando sinceramente que Bergson afirma que o universo começou a existir e que apenas Deus é sem começo<sup>323</sup>, ele o censura de manter sua crítica da ideia do nada. Mas o que Tonquédec não vê é que tendo chegado a Deus a partir da consideração da “similitude” dos mundos, Bergson pensou Deus como a *fonte* dos mundos, cuja própria natureza é de produzir mundos. Deus é o produtor dos mundos. Essa é a sua essência. Sua definição consiste nisso: fundamentalmente dinâmica (“vida incessante, ação, liberdade”), ele continuamente faz jorrar mundos. O que significa evidentemente que o universo não poderia *começar*. O universo é como o inverso de Deus, o resultado tangível de sua ação criadora. A essência divina é criar: como imaginar que sempre já não tenha havido um universo?<sup>324</sup> Mas o padre de Tonquédec não compreendia esse aspecto, não porque seria incapaz de compreendê-lo, mas provavelmente porque estava profundamente ligado à ideia de um mundo (o nosso) entendido como obra única de Deus, como único lugar da vida finita, e que seu problema maior era o de determinar se Bergson afirmava ou não a transcendência de Deus perante essa criação. Ora, parece que as cartas a ele endereçadas eram bastante claras a esse respeito e resolviam a questão do monismo. Porque, então, não ficou satisfeito?

A insatisfação do padre de Tonquédec se deve ao fato de a transcendência não ter sido devidamente salientada. No artigo de 1912, ele coloca a seguinte questão: “Existe, nas regiões transcendentais, alguma coisa de radicalmente distinta da mais pura corrente da vida criada?”<sup>325</sup>. Um pouco mais a frente escreve que “a fonte incriada” deve ser “infinitamente diferente de todo o resto”. Isso significa que o desacordo foi deslocado. O pensamento de Bergson foi primeiro considerado como um monismo que poderia ser comparado ao de Taine, mas admitindo que esse monismo é de um tipo diferente. Agora, Tonquédec admite que esse pensamento reconhece uma *diferença* entre Deus e o élan, porém essa diferença não é suficiente. O que significa dizer que toda a diferença entre o filósofo e o teólogo se encontra doravante no advérbio. É verdade que Bergson havia reconhecido que a “fonte incriada” é “diferente de todo o resto”. Ele não poderá, porém, admitir que ela seja “*infinitamente diferente*”, assim como não consentirá em dizer que a fonte é “*radicalmente* distinta (...) da

---

<sup>323</sup> Cf. VV. AA. *Bergson et nous, op. cit., volume II*, p. 270

<sup>324</sup> Vale observar que o debate sobre a origem do universo aconteceu inúmeras vezes desde a época de Bergson e tornou-se consideravelmente complexo. Os astrofísicos debatem hoje a tese de uma pluralidade de universos.

<sup>325</sup> TONQUÉDEC, Joseph (de). *Sur la philosophie bergsonienne, op. cit.*, p. 54-55.

mais pura corrente da vida criada”. Se Bergson consente quanto ao adjetivo, ele concordará com o advérbio. Mas por que o padre de Tonquédec insiste tanto sobre esse ponto?

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

Toda filosofia sobre Deus deve passar entre duas balizas: isolar Deus do mundo ao ponto de torná-lo alheio, uni-lo ao mundo a ponto de não reconhecer a infinita diferença que os separa. Trata-se de uma antinomia: é preciso uma continuidade entre a corrente e a fonte; e é preciso, entre o Absoluto e o resto, um corte que seja um abismo. Parece-me que, em Bergson, o abismo não foi suficiente traçado<sup>326</sup>.

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

A antinomia é resolvida quando se considera que a única *fonte* de ser é necessariamente interior a tudo e infinitamente diferente de tudo. Interior a tudo, porque em tudo onde há uma gota de existência, é ela que transborda; infinitamente diferente de tudo, porque apenas ela é *fonte*<sup>327</sup>.

É difícil não ver nessa ideia uma petição de princípio, na medida em que constatamos que a imanência completa e a radical transcendência são aqui apresentadas a partir de uma definição que diz o que deve ser *a priori* a realidade divina. Mas, sobretudo, esse argumento evidencia o fato de que o padre de Tonquédec pensa Deus a partir de um ponto de vista fortemente inspirado por um certo tipo de teologia. Em todo caso, se ela não é uma afirmação puramente verbal (*flatus vocis*), a declaração do teólogo deve ser ligada à fé que interpreta as Escrituras através de uma Igreja sob a assistência do Espírito Santo. Essa declaração sobre a resolução da antinomia não nasce, com efeito, de um aprofundamento do espírito da realidade

---

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 57.

manifestada na experiência e se ela pode se enriquecer de uma técnica filosófica, sem dúvida de inspiração tomista, Tonquédec faz uso desse recurso aqui, onde se contenta em afirmar um resultado. Evidentemente, não nos cabe determinar se se trata de uma boa ou de uma má teologia, especialmente porque essa teologia não é manifesta, ao contrário, permanece inteiramente implícita. De qualquer forma, a suspeita de Tonquédec em relação a Bergson poderia se voltar contra ele próprio sob uma forma invertida: se o filósofo não acentua suficiente o abismo entre Deus e o mundo, poderíamos nos perguntar se o teólogo atribui verdadeiramente a Deus uma presença plena no mundo e, portanto, uma real continuidade de Deus no mundo (continuidade que ele todavia declarou devia ser *também* afirmada).

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

Perguntamos-nos se “esse segredo da criação” que o místico descobre em si e da qual faz a experiência direta em sua própria ação é alguma coisa de Deus ou simplesmente alguma coisa por onde o homem se assemelha a Deus e realiza, com sua ajuda, sob sua influência, uma obra análoga à sua? É por meio de uma coincidência real, ainda que parcial, que o místico “coincide” com o amor criador? Não seria então mais que um momento da atividade divina, uma fase de seu desenvolvimento?<sup>328</sup>

Sempre é o mesmo problema que retorna, mas agora aplicado ao místico, coloca em evidência a recusa de Tonquédec em conceder uma verdadeira imanência a Deus e, conseqüentemente, remete claramente à noção teológica de *graça*. Mas nessa concepção particular de graça, observemos, parece que se insiste menos sobre a regeneração do homem do que sobre a ideia de uma intervenção divina que ajuda o homem, mas que não o penetra: o homem está *sob influência* de Deus, ele realiza obras *análogas* às obras divinas, ele tem a sua *semelhança* restaurada. Manifestamente, estamos longe da tonalidade mística do Evangelho de João, por exemplo, onde os discípulos de Jesus são chamados a ser *um* com o Filho e o Pai, pela fé e pelo amor<sup>329</sup>. Portanto, nenhuma perspectiva de *deificação* nos textos do padre de Tonquédec, e uma clara recusa em interpretar o trabalho da graça como o dom, de Deus ao homem, da coincidência parcial da humanidade com a divindade. O que o padre de Tonquédec parece temer é que se possa falar da presença de Deus numa criatura a propósito

---

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>329</sup> Cf. Evangelho segundo João 14, 20-26.

de um outro ser que não o Cristo. Aliás, tudo parece ficar claro quando, finalmente, ele oferece a posição teológica fundamental a partir da qual julga o pensamento de Bergson:

Não aparece em nenhum lugar (nessa filosofia) a simples ideia de que a ação divina no mundo poderia se manifestar de outro modo que “pela evolução das espécies e pela constituição de personalidades humanas”: refiro-me a uma intervenção que se destacaria sobre o conjunto da evolução vital e inauguraria *uma ordem à parte*, radicalmente distinta de todo o resto<sup>330</sup>.

Não se deve pois criticá-lo: de fato, desde o início Tonquédec fala na condição de teólogo e como teólogo. Mais precisamente, como sublinhara Jean Guiton durante os debates do Congresso “Bergson et nous”<sup>331</sup>, ele julga o pensamento de Bergson a partir da teologia, ou mais precisamente ainda, de uma concepção teológica particular que parece, lendo os textos de Tonquédec, marcada pela ideia de que uma ordem da graça vem se sobrepor à ordem da natureza, sem penetrá-la e trabalhá-la desde o interior. Mas, no fundo, todas essas reflexões não teriam muito interesse, no conjunto do nosso trabalho, se elas não contribuíssem para evidenciar uma dificuldade real para Bergson. Com efeito, quando passa ao estudo do tema da mística, no centro de *As duas fontes*, Bergson é levado a reconhecer implicitamente que é impossível para o filósofo resolver o problema de saber se os místicos fazem ou não a experiência direta de Deus. Mas, sobre isso, ou melhor, sobre o tema da mística e sua relação com a filosofia, a partir do pensamento de Bergson, reservamos um capítulo a parte. Na verdade, trata-se do último e talvez do mais relevante. Vínhamos perseguindo-o desde o início. Porém, antes de avançarmos, nos parece necessário uma pequena e provisória conclusão sobre o nosso filósofo e a teologia ou, mais precisamente, sobre as expectativas e decepções dos católicos em relação ao grande último livro de Bergson.

Tentamos mostrar nesse capítulo como foi a acolhida reservada às *Duas fontes da moral e da religião* por parte dos intelectuais, católicos principalmente, que ansiosamente esperavam por uma filosofia moral e religiosa e, sobretudo, por esclarecimentos da parte de Bergson, em relação aos problemas deixados em suspenso na obra de 1907, concernentes a natureza e a existência de Deus, do nada, do mal, etc., trazidas à tona principalmente por meio das objeções do padre Joseph de Tonquédec.

Foram, sobretudo, os tomistas que, no auge da crise modernista, demonstraram-se decepcionados pelo fato de não verem a doutrina religiosa de Bergson coincidir com a

---

<sup>330</sup> TONQUÉDEC, Joseph (de). *Sur la philosophie bergsonienne*, op. cit., p. 161-162.

<sup>331</sup> Cf. VV. AA. *Bergson et nous*, op. cit., volume II, p 273.

teologia racional deles. Mas, o que foi julgado à luz desse dogma, de uma certa maneira, como vimos, foi muito mais o que Merleau-Ponty chamou de o “bergsonismo retrospectivo ou exterior” que o “bergsonismo da audácia”<sup>332</sup>, estigmatizando assim muito mais as ilusões e os erros cometidos pelos intelectuais católicos e alguns filósofos, em sua leitura da obra de 1932, e resultando numa interpretação da teoria bergsoniana que desconhece sua profunda singularidade.

Se considerarmos *a posteriori* as críticas que se seguiram à publicação de *As duas fontes*, e principalmente aquelas do meio católico, a expectativa se articula em torno de vários temas, todos fazendo referência ao desejo que evocamos de ver o bergsonismo elaborar, após sua cosmologia, uma teodicéia que teria como centro esse Deus, cujo nome não é citado senão uma única vez em *A evolução criadora*<sup>333</sup>, mas que é onipresente nesta cosmologia, e que, finalmente, funda a ontologia complexa de Bergson, construída a partir da duração. Essa expectativa foi ainda mais acentuada pelo fato de que um quarto de século se passou até que aparecesse esse livro sobre questões apenas evocadas – a moral, a religião, a mística – que, além de algumas declarações e cartas não haviam jamais sido abordadas enquanto tal. No entanto, é preciso dizer que o problema que engloba a questão da moral, da religião e da mística, abordados em 1932, e que constitui, a nosso ver, um prolongamento desconhecido de *A evolução criadora*, e unifica, de certa forma, toda a obra de Bergson, é a questão social.

A expectativa dos intelectuais católicos foi, portanto, frustrada e Bergson acusado de ter “perdido o Ser”, segundo Jacques Maritain, porém essa confrontação com o cristianismo que “é uma das provas em que a filosofia melhor revela a sua essência”<sup>334</sup>, segundo Merleau-Ponty, tinha finalmente obrigado Bergson a elaborar uma doutrina original onde serão pensados juntos vários níveis do religioso, e por aí vários níveis do Ser. A confrontação com o dogma cristão e mais exatamente católico, pela invocação do misticismo, encontrará sua plena justificação, tanto sobre o plano especulativo quanto teológico.

---

<sup>332</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. “Bergson Fazendo-se”, in: *Signos, op. cit.*, p. 202.

<sup>333</sup> “Deus, assim definido, nada tem de já feito; é vida incessante, ação, liberdade” (EC 272/ 706).

<sup>334</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. “Cristianismo e filosofia”, in: *Signos, op. cit.*, p. 153.

## ARTICULAÇÃO TEÓRICA ENTRE MÍSTICA E FILOSOFIA

Dada a utilização mais comum do termo mística, em seu sentido popular, achamos por bem iniciar este capítulo conceituando o que, aqui, entenderemos por mística. Gerador de grandes discussões, esse termo adquiriu um sentido pejorativo, primeiramente devido ao descrédito que a modernidade lhe atribuiu. Em segundo lugar, devido às propostas das religiões de caráter sincrético não organizado, tais como os neopentecostais e as “religiões da nova era”. Distante das grandes tradições religiosas, esse fenômeno gera uma espiritualidade espontânea e comercial, aproximando o conceito de mística ligado a ele à prática mágica.

### *Em busca de uma definição*

A mística é facilmente objeto de uma fascinação obscura ou, ao contrário, de uma repulsa espontânea. Mas do que falamos quando estamos falando sobre mística? Tal interrogação é indispensável se queremos evitar alguns mal entendidos inextricáveis. Conforme Cecília Macedo, “ao iniciar um estudo como este o primeiro passo que se faz necessário é proceder à definição de mística, ou, na sua impossibilidade, pelo menos à tentativa de descrição e delimitação do que seja a mística, o fenômeno místico, ou ainda o âmbito da produção inspirada por este tipo de experiência”<sup>335</sup>. Ainda com Macedo, pensamos que “por respeito a termos diferentes utilizados por autores oriundos de tradições e idiomas distintos”<sup>336</sup> possamos fazer uso dos conceitos de mística, intuição mística, ou mesmo vivência mística, para designar o que o dicionarista Aurélio Buarque de Holanda chama de “o elemento místico de qualquer doutrina”. Isso pode ser aplicado com igual valor ao conceito de misticismo<sup>337</sup>.

---

<sup>335</sup> MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. *Metafísica, mística e linguagem na obra de Schlomo Ibn Gabirol*. [Tese de Doutorado]. São Paulo, 2006, p. 54.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 54-55.

<sup>337</sup> HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário básico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988. Encontramos no verbete *mística* a seguinte definição: “1. O estudo das coisas divinas ou espirituais, 2. Vida religiosa ou contemplativa; misticismo, Crença ou sentimento arraigado de devotamento a uma ideia, 4. Essência doutrinária.” Pela segunda conceituação do verbete, estamos entendendo misticismo

Recordemos então, para começar, a clássica definição do *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* de André Lalande: “Crença na possibilidade de uma união íntima e direta do espírito humano com o princípio fundamental do ser, união que constitui ao mesmo tempo um modo de existência e um modo de conhecimento estranhos e superiores à existência e ao conhecimento normais”<sup>338</sup>. A noção central é a de união. A união de duas realidades que parecem incomensuráveis: por um lado, o princípio mesmo do ser, ou seja, o que está na raiz de tudo e sem o qual não haveria ser, mas princípio que, por definição, não pode fazer parte do ser; por outro lado, o espírito humano que depende plenamente daquilo que o princípio fez acontecer.

Como o que aconteceu poderia se unir àquilo pelo qual alguma coisa acontece? A dificuldade parece, a princípio, intransponível e coloca a mística no registro do improvável ou até mesmo do quimérico. Sem dúvida esse é o motivo pelo qual Lalande fala de “crença” em sua definição da experiência mística. Por outro lado, é difícil pensar que não poderíamos ter nenhuma relação com o princípio de toda a realidade, e não é de se surpreender que o homem seja atormentado pelo desejo de ter algum contato com sua origem radical. Por isso, antes de encerrar precipitadamente o dossiê sobre a mística confinando-a aos devaneios dos iluminados, questionemo-nos se não é nossa razão geométrica que conclui apressadamente, questionemo-nos se a realidade não vai além daquilo que dela podemos compreender e apreender unicamente pela inteligência que determina o campo da objetividade em função da funcionalidade de suas categorias e dos seus princípios de constituição.

Aliás, se aceitarmos a definição acima citada, a mística é uma experiência que abre para uma existência e um conhecimento que não são da alçada do “normal”, entendido aqui como aquilo que os poderes humanos naturais permitem constituir e conceber. Assim, não devemos mais nos espantar que a mística seja apresentada como uma “crença”: com efeito, ela supõe admitir que alguma coisa acontece ao homem e o eleva acima de si mesmo.

Nicola Abbagnano, por sua vez, em seu *Dicionário de Filosofia*<sup>339</sup>, não diferencia, em verbetes diversos, os termos misticismo e mística. O pensador italiano define misticismo

---

como mística, uma vez que misticismo é também, para o dicionarista, vida religiosa ou contemplativa, que é designada pela palavra mística.

<sup>338</sup> LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. Tradução: Fátima Sá Correia [et al.]. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 686.

<sup>339</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4ª ed. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

como “toda doutrina que admite uma comunicação direta entre o homem e Deus”. Informa o filósofo, em seu dicionário, que

A palavra *mística* começou a ser usada nesse sentido nas obras de Dionísio, o Areopagita, pertencentes à segunda metade do século V e inspiradas no neoplatônico Proclo. Em tais obras é acentuado o caráter místico do neoplatonismo original, que é a doutrina de Plotino<sup>340</sup>. Para isso, insiste-se na impossibilidade de chegar até Deus ou de realizar qualquer comunicação com ele através dos procedimentos comuns do saber humano, de cujo ponto de vista, só se pode definir Deus negativamente (*teologia negativa*). Por outro lado, insiste-se também numa relação originária, íntima e pessoal, entre o homem e Deus, em virtude da qual o homem pode retornar a Deus e unir-se finalmente a ele num ato supremo. Este ato é o *êxtase*, que Dionísio considera a *deificação* do homem<sup>341</sup>.

Segundo a origem grega da palavra, *mística* tem o sentido de mistério. Ou seja, algo que não é acessível aos nossos sentidos ou razão, mas que traz consigo uma espécie de conhecimento. Portanto, o conceito de *mística* implica, de alguma forma, num acréscimo de conhecimento, superracional, intuitivo e simples. Ou, ainda mais especificamente, pode-se dizer que a *mística* é geralmente associada a formas não racionais de apreensão da realidade. Essas formas, contudo, não implicam na ausência da racionalidade como pensamos, acerca da emocionalidade comum, mas na superação da racionalidade associativa. Ainda que geradora de processo intelectual, a intuição *mística* não é consequência direta do pensamento associativo, nem das percepções físicas. Ela é despertada pela percepção diferenciada do mundo, sendo potencialmente criadora de representações novas. A esse respeito, frisa Macedo:

A *mística*, por sua diversidade de manifestações, foi artificialmente dividida em subgrupos que compartilhavam de uma mesma tradição ou conjunto de especificidades. Desse modo, além do seu estudo ter sido dividido por critérios contextuais referentes à articulação interna com as tradições de origem, temos, no interior de cada uma das próprias tradições religiosas, outras subdivisões<sup>342</sup>.

É na obra de Dionísio Areopagita que encontramos, pela primeira vez no cristianismo, a distinção dos aspectos da *mística*. O primeiro aspecto é o prático, um conhecimento experimental da realidade suprassensível; o segundo, uma reflexão doutrinal, filosófica,

---

<sup>340</sup> Que fora objeto de estudo dos cursos de história da filosofia ofertados por Bergson na École Normale Supérieure, por volta de 1898-1899. E que, provavelmente, influenciou na escrita das obras aparecidas posteriormente a *Matéria e memória*.

<sup>341</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, op. cit., p. 671-672, grifos do autor.

<sup>342</sup> MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. *Metafísica, mística e linguagem...*, op. cit., p. 56.

teológica, ou teológico-filosófica, sobre o conhecimento (experiência) trazido pelo primeiro<sup>343</sup>. Dessa distinção surge a categoria denominada “mística especulativa”, para a qual o conhecimento das realidades suprassensíveis e suprarracionais é um objetivo por si mesmo, expresso por construções lógico-rationais. Possui caráter predominantemente noético, pois tem como objeto direto o conhecimento das realidades transcendentais. Com o passar dos séculos, a dissociação entre os aspectos da mística se acentuaram, até que o termo “teologia mística” ficou associado tão somente ao caráter doutrinário, de aspecto teológico-filosófico da mística. E o primeiro aspecto, de caráter prático, passou a ser designado pelos termos ascese ou contemplação. Destarte, como informa Macedo, “entre os estudiosos, vemos também uma posição que tende a uma recomposição desses dois aspectos [...], ainda que seja possível fazer distinções teóricas entre misticismo e teologia mística, creio ser perigoso separar estas duas na história do Cristianismo”.

No judaísmo podemos encontrar outras distinções para a experiência mística. Por exemplo, a distinção entre a mística profética e a estática<sup>344</sup>. O estático é aquele que é movido pela vontade de experimentar o êxtase, levado por um impulso pessoal. É caracterizado pela perda de consciência, marca, na Bíblia, de estado de insanidade, ou do falso profetismo. O profeta, ao contrário, é aquele a quem Deus vem antes que ele O busque. O profeta é procurado por Deus. “Os profetas não trazem qualquer ‘marca’ de sua experiência nem proclamam emocionalmente as suas maravilhas”<sup>345</sup>. O misticismo judaico possui um caráter sóbrio e muito claro. Assim define Abraham Itzhak Kuk (1865-1935)<sup>346</sup> a experiência mística aos olhos do judaísmo cabalista:

A percepção mística baseia-se na convicção íntima da onipotência, a ausência de limitações nas possibilidades de poder infinito. A cognição objetiva, por outro lado, fundamenta-se no conhecimento da limitação do poder, de acordo com as circunstâncias em que o poder se manifesta neste mundo. Em cada esfera, a forma de uma ou de outra cognição goza de absoluta soberania. Não há limite para o poder de alguém no mundo íntimo. [...]. A cada segundo, no mais ínfimo instante de tempo, criamos consciente ou inconscientemente, uma multidão infinita de criações; se pudermos apenas aprender a percebê-las, trazê-

---

<sup>343</sup> Cf. DIONÍSIO AREOPAGITA, Pseudo. *Los nombres de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

<sup>344</sup> Não havendo aqui restrição do profetismo ao círculo do judaísmo.

<sup>345</sup> HESCHEL, Abraham Joshua. *The Prophets*. New York: Harper Colophon Books, 1969. Apud MACEDO. *Metafísica, mística e linguagem...*, op. cit., p. 59.

<sup>346</sup> Segundo nos informa Jacob Guinsburg, Abraham Kuk foi um “pensador místico, sábio talmudista, chefe ortodoxo e líder sionista”, cf. GUINSBURG, Jacob (org.). *Do estudo e da oração: súplica do pensamento judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1968, p. 663.

las para dentro da fronteira da clara cognição, acostumar-nos a incluí-las na estrutura de expressões a elas adequadas, então seu esplendor e majestade hão de revelar-se e seu poder em todas as fases da vida tornar-se-á visível. Pois nelas se revela o segredo da vida mais elevada; todo trabalho racional, todo labor sistemático, todas as leis e julgamentos, preceitos e vereditos religiosos, concepções profundas e máximas de lógica recebem o espírito de suas vidas das sombras da radiância destes grandes lampejos<sup>347</sup>.

Desejamos chamar a atenção para o fato de que não podemos dar uma definição exata do que se pode entender por mística, dada a multiplicidade de características que este fenômeno apresenta. Mas podemos, ainda assim, atribuir-lhe certas peculiaridades, dentre as quais se destaca especialmente a possibilidade de aproximação imediata, por meio de um contato superracional, a uma realidade suprassensível, ou, pelo menos, a tentativa de aproximação a esta realidade transcendente. Contato este que, “invariavelmente envolve um conteúdo e algum grau de aquisição de conhecimento”<sup>348</sup>.

### *O interesse de Bergson pelo misticismo*

O tratamento do misticismo e mesmo o seu papel em *As duas fontes* possuem um duplo nível de justificação: em primeiro lugar pessoal (papel da leitura dos místicos no percurso religioso de Bergson), em seguida filosófico, ou seja, no nível do *estado* de uma filosofia, isto é, naquilo onde ela se encontra de fato, historicamente, no sujeito, e que se refere às suas condições de existência e de exercício na realidade concreta, e no nível da *essência* da filosofia bergsoniana, isto é, considerada por ela mesma. Sobre esse último plano, razões ao mesmo tempo internas e externas ao pensamento de Bergson vem explicitar seu interesse pelo misticismo: razões de ordem metodológica (novas linhas de argumentação, delimitação de hipótese), contextual (resposta às questões do padre Joseph de Tonquédec, leitura de William James e Henri Delacroix, inscrição num contexto epistêmico particular), razões cosmológicas e epistemológicas (necessidade de uma *experiência* do divino e não de sua *prova*), e enfim, razões sociológicas (apreciação do progresso da sociedade).

---

<sup>347</sup> KUK, Abraham Itzhak, apud GUINSBURG, Jacob (org.). *Do estudo e da oração*, op. cit., p. 663.

<sup>348</sup> MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. *Metafísica, mística e linguagem...*, op. cit., p. 58.

O interesse pelo misticismo é esclarecido antes de mais nada por conta do percurso pessoal de Bergson, cujo célebre testamento, escrito no dia 8 de fevereiro de 1937<sup>349</sup>, foi revelador da ambiguidade<sup>350</sup> de adesão a um dogma ou a outro. A afirmação de sua “adesão moral”<sup>351</sup> e os motivos de sua não conversão ao cristianismo, apesar de sua filiação judaica, certamente fizeram correr muita tinta mas, sobretudo, o que esclarece a reflexão sobre os místicos, em sua última obra, é a “leitura acidental” que Bergson fez deles, como confiará mais tarde em suas conversas com Jacques Chevalier. Essa leitura provinha certamente de “algumas predisposições”, que o levou a ler São João da Cruz e Santa Teresa d’Ávila, colocados pelo filósofo “no ápice do misticismo”:

Não houve em mim conversão no sentido de iluminação súbita. Pouco a pouco me aproximei de ideias que provavelmente nunca estiveram totalmente ausentes, mas ideias das quais não tinha plena consciência e com as quais não estava preocupado. Delas me aproximei lentamente e, no entanto, houve um desencadeamento: foi a leitura dos místicos. – Porque o senhor os lia? – Com efeito, sem dúvida tinha por eles alguma predisposição. Eu li São João da Cruz e Santa Teresa, ambos se encontrando no ápice do misticismo<sup>352</sup>.

Mas a consideração do *estado* da filosofia de Bergson, não demonstra tanto uma adesão religiosa quanto um interesse metodológico em relação ao misticismo cristão. É o “método” que pressupõe todo percurso anagógico que parece aproximá-lo da intuição e renovar, num certo sentido, a definição que Bergson atribui a esta antes de 1932. Essa “sondagem” realizada no coração do misticismo define assim, em Bergson, uma “intuição da intuição”, como afirma Marie Cariou, isto é, “a intuição do que pode ser a intuição mística enquanto meio de investigação numa zona particular da experiência”<sup>353</sup>. Com efeito, a leitura

---

<sup>349</sup> C 1670-1671. Conferir também suas conversas com Jacques Chevalier, onde Bergson fala das razões de sua não conversão ao catolicismo (CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson, op. cit.*, p. 282).

<sup>350</sup> Cf. SITBON-PEILLON, Brigitte. “L’ambivalence de Bergson: entre judaïsme et christianisme”. In: *Revue La Célibataire*, nº 15, outubro de 2007, p. 114-128.

<sup>351</sup> Houve várias controvérsias sobre a hipotética conversão secreta de Bergson ao catolicismo. Segundo a versão de Raïssa Maritain, a “conversão” de Bergson teria sido suscitada por sua leitura de Plotino (Cf. BÉGUIN, Albert; THEVENAZ, Pierre (org.). *Bergson. Essais et témoignages, op. cit.*, p. 349 e seguintes). Essa hipótese do possível batismo de Bergson foi desmentida por Jean Wahl, Jacques Chevalier, Floris Delattre e até mesmo pela própria senhora Bergson que, numa carta endereçada a Emmanuel Mounier, coloca um fim a toda a discussão sobre esse assunto. Essa carta, assim como um pedaço da carta de Jean Wahl, foram reproduzidas em BÉGUIN, Albert; THEVENAZ, Pierre (org.). *Henri Bergson. Essais et témoignages, op. cit.*, p. 11-12. Indicamos ainda a biografia de Philippe Soulez e Frédéric Worms, *Bergson, op. cit.*, p. 276 e seguintes. De nossa parte, nos agrada a posição do padre Sertillanges referindo-se a um “batismo de desejo” por parte de Bergson, como aliás podemos confirmar por meio do seu testamento (SERTILLANGES, Antoine-Dalmace. *Avec Henri Bergson*. Paris: Gallimard, 1941, p.59).

<sup>352</sup> CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson, op. cit.*, p. 274.

<sup>353</sup> CARIOU, Marie. *Bergson et le fait mystique, op. cit.*, p. 55.

dos místicos, tendo provocado em Bergson seu interesse pelo cristianismo, e ainda mais a ideia de que “o Evangelho tinha causado uma divisão na humanidade”<sup>354</sup>, representou para o filósofo o modelo de um modo particular de aprecepção. O testemunho dos “pequenos” místicos principalmente fez aparecer uma compreensão da verdade próxima daquela que caracteriza a intuição filosófica, definida em *O pensamento e o movente*, como “visão direta do espírito pelo espírito” (PM 29/1273) e como o método adequado para “pensar em duração”. A esse respeito, “a comovente história da senhora Semer”, parece ter chamado a atenção de Bergson, na medida em que essa mística, embora hostil a qualquer religião, tinha um dia “visto toda a verdade, [...] a tinha visto literalmente, não por raciocínio, não de uma maneira abstrata, mas como um fato concreto”<sup>355</sup>.

O *estado* da filosofia bergsoniana se encontra com sua essência na medida em que, sobre o plano especulativo, o fato de recorrer ao testemunho dos místicos permite, sem dúvida, “prolongar” a experiência intuitiva que conduziu à doutrina do élan vital<sup>356</sup>. Bergson fala de “prolongamento” ao que é, a princípio, simples suposição relativa à sua própria pesquisa, esta tornando-se afirmação em sua última obra<sup>357</sup>. Essa ideia já estava presente na conferência de 26 de maio de 1911 sobre *a percepção da mudança* quando Bergson propõe “recuperar a mudança e a duração em sua mobilidade original [...] pela extensão e revivificação de nossa faculdade de perceber, talvez também [...] através de um prolongamento dado à intuição por almas privilegiadas” (PM 162/1377) e em sua *Introdução à metafísica*, retoma essa ideia de um “prolongamento” possível da intuição filosófica pela intuição mística<sup>358</sup>. Esse “trabalho” que consiste ao mesmo tempo num alargamento da intuição filosófica, mas também em seu “prolongamento” numa experiência humana será realizado em 1932. Pode-se pensar, sem cair na armadilha intelectual de uma “ilusão retrospectiva”, que Bergson, desde a instauração da intuição como método de investigação filosófica, lhe atribuirá diferentes acepções e renovar-lhe-á o significado, tendendo de maneira última em direção à sua constituição “teológica”. Isso não significa que a intuição bergsoniana se “divinisa” com o passar das obras, mas que a experiência mística confere uma

---

<sup>354</sup> CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson, op. cit.*, p. 282-283.

<sup>355</sup> *Idem*, p. 273.

<sup>356</sup> “Devemos examinar em que medida a experiência mística prolonga aquela que nos conduz à doutrina do élan vital” (DF 207/1188).

<sup>357</sup> “Se a intuição junta à ciência é suscetível de ser estendida, isso só se pode dar pela intuição mística” (DF 211/1193).

<sup>358</sup> “A experiência metafísica ligar-se-á à dos grandes místicos: acreditamos constatar, de nossa parte, que a verdade está desse lado” (PM 53/1292). Foi apenas em julho de 1933 que Bergson acrescentará essa última afirmação em seu manuscrito, depois da publicação de *As duas fontes*.

significação, ou melhor, uma extensão, uma expansão, uma “dilatação” nova à sua metafísica, afastando-a do pensamento conceitual e colocando-a assim na “direção do divino”<sup>359</sup>. Esse significado e esse novo status da intuição revelado pela experiência mística permitiria, além disso, “precisar” as “considerações empíricas” obtidas em *A evolução criadora*, principalmente em relação a natureza e a existência de Deus.

Como vimos no capítulo anterior, numa de suas cartas ao padre de Tonquédec, Bergson diz que na obra de 1907, a crítica do nada “simplesmente quer mostrar que *alguma coisa* sempre existiu. Sobre a natureza dessa *alguma coisa*, na verdade, ela não apresenta nenhuma conclusão positiva” (M 766-767). Será em direção a “problemas de outro gênero, os problemas morais” (M 964), inseparáveis do problema de Deus e deixados até aqui como “pedra de encaixe”<sup>360</sup>, que se orientará a reflexão bergsoniana. O misticismo se encarnará principalmente em “personalidades” ou “individualidades privilegiadas” que retomam e continuam a energia criadora lançada pelo élan vital sobre a matéria. Essas “almas privilegiadas” que apareceram, para permitir ao élan vital chegar numa “supra-humanidade”, representam “uma nova espécie composta de um indivíduo único” (DF 78/1056). Assim, o élan vital sempre manifesta uma “oscilação entre a individuação e a associação” (EC 283/715), como afirma Bergson em *A evolução criadora*.

Numa de suas *Gifford Lectures* sobre *a personalidade* dada em Edimburgo<sup>361</sup>, Bergson considera esse problema como “o problema central da filosofia” e o define como “uma continuidade de mudança” (M 1080), concluindo sua conferência sobre a ideia de uma correlação entre o misticismo, ou ao menos, entre esses “criadores” – um dos termos usados por Bergson para designar os místicos de *As duas fontes* –, e o problema da personalidade:

A evolução tendeu a constituir personalidades distintas e [...] nesse sentido, a série das espécies que são anteriores ao homem pode ser considerada como um gigantesco fio telegráfico sobre o qual foi lançado a mensagem cujas palavras separadas constituem o que chamamos de personalidades humanas. Cada uma dessas personalidades é uma força criadora. E tudo indica que o papel de cada

---

<sup>359</sup> “Cabe reformar e por vezes afastar o pensamento conceitual, se quisermos alcançar uma filosofia mais intuitiva. Essa filosofia, dizíamos, desviar-se-á o mais das vezes da visão social do objeto já feito; irá nos pedir que participemos em espírito ao ato que o faz. Reinstalar-nos-á, portanto, nesse aspecto, na direção do divino” (PM 67/1303).

<sup>360</sup> “No que diz respeito ao problema de Deus (esse problema, realmente não o abordei nos meus trabalhos); acredito que ele é inseparável dos problemas morais, no estudo dos quais estou absorvido há vários anos; e as poucas linhas de *A evolução criadora* às quais o senhor faz alusão não foram colocadas aí senão como pedra de encaixe” (M 1147).

<sup>361</sup> Cf. M 1079-1080.

pessoa é o de criar, exatamente como se o grande Artista tivesse produzido outros artistas como obras. A evolução da espécie em cada mundo separado, e também talvez a própria evolução desses mundos, representam nesse caso o mecanismo necessário dessa produção. (M 1086)

Assim, em 1914, o misticismo é abordado a partir dessa questão precisa e pelo viés de uma experiência humana individual que “se integra” à filosofia. Na obra de 1932, a reflexão sobre os místicos apontou para o problema da relação entre a personalidade e a impessoalidade, encarnado pelos preceitos sociais. Mas a cosmologia de *A evolução criadora* não encontra sua finalidade religiosa senão após uma “hesitação” da parte de Bergson, entre uma continuação moral ou estética da sua obra de 1907<sup>362</sup>. Com efeito, será em direção ao ponto de vista do moralista, superior ao do artista, e poderosamente criador, que se orientará, em primeiro lugar, a reflexão bergsoniana.

Superior é o ponto de vista do moralista. Somente no homem, sobretudo nos melhores dentre nós, o movimento vital prossegue sem obstáculo, lançando, através dessa obra de arte que é o corpo humano e que ele criou ao passar, a corrente indefinidamente criadora da vida moral [...] Criador por excelência é aquele cuja ação, sendo intensa, é capaz de intensificar também a ação dos outros homens e de ativar, generosa, focos de generosidade. (EE 24/833-834)

Contudo, Bergson renuncia fazer um exame de fatos morais, ligados ao problema religioso e “deixados de lado” por razões de ordem epistemológica: nenhuma filosofia moral nem religiosa pode se “deduzir” de *A evolução criadora*, nem mesmo das obras precedentes, cada problema, exigindo do filósofo um novo esforço. Assim, sucessivamente, Bergson examinou a duração humana, a memória pessoal, a evolução espiritual e intelectual da humanidade, sem aparentemente perceber que existe um coroamento religioso desses diversos aspectos de um mesmo dado fundamental. Bergson exprime a seguinte alternativa: ou nada publicar de filosófico sobre a religião, ápice da vida humana, ou descobrir, numa experiência singular, um conteúdo ético-religioso realmente distinto e determinado. De qualquer maneira, “não se é nunca obrigado a escrever um livro” (PM 102/1330). Portanto, parece que antes de 1932, Bergson tenha evitado abordar os “problemas morais”, sem dúvida considerando insuficientes os dados fornecidos sobre esse ponto pela experiência humana ordinária<sup>363</sup>. Se

---

<sup>362</sup> Cf. SITBON-PEILLON, Brigitte. “*Les Deux Sources de la morale et de la religion suite de L'Évolution créatrice?* Genèse d'un choix philosophique: entre morale et esthétique”. In: WORMS, Frédéric [et al.] (org.) *Annales bergsoniennes*, v. IV, *op. cit.*.

<sup>363</sup> “A moral, afirma Bergson em 1901 à *Sociedade francesa de filosofia*, é uma ciência ‘normativa’, e [...] os termos que emprega não possuem um ‘conteúdo empírico’ distinto e determinado, como os termos psicológicos” (M 507).

uma certa necessidade, ao menos aparente, tivesse levado Bergson para o caminho da moral, por conta da falta de precisão, que ele próprio assinala, relativamente à natureza de Deus, essa necessidade está, na verdade, camuflada em vários lugares por seu desejo de “coroar” sua filosofia pelas questões religiosas. Além de cartas, várias conversas, contatos e correspondências<sup>364</sup> mostram a direção que tomou o pensamento de Bergson depois de 1907, no que diz respeito a essas questões. Não podemos ignorar dois textos importantes que, sem sombra de dúvida, inspiraram Bergson – na mesma época em que estava preparando *A evolução criadora* – em seu tratamento futuro desses problemas diferentes daqueles que até então retiveram sua atenção. Trata-se, de um lado, da obra de William James, *The Varieties of Religious Experience*<sup>365</sup>, e do outro lado, da obra de Henri Delacroix, *Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*<sup>366</sup>, da qual Bergson fará a apresentação diante da *Academia de ciências morais e políticas*<sup>367</sup>. Com relação ao primeiro, sabemos o quanto esse livro exerceu sobre Bergson “uma profunda impressão”, como escreveu ao autor em janeiro de 1903:

O senhor conseguiu, me parece, extrair a quintessência da emoção religiosa. Sem dúvida, já sentíamos que essa emoção é, ao mesmo tempo, uma alegria *sui generis* e a consciência de uma união com uma potência superior; mas qual é a natureza dessa alegria e o que é essa união, é o que parecia nem analisável nem exprimível e, no entanto, foi o que o senhor soube analisar e exprimir. (M 579-580)<sup>368</sup>

Na introdução da tradução francesa de *The Pragmatism*, Bergson falará novamente sobre a importância de *The Varieties of Religious Experience*, da qual seguirá o caminho aberto por James em seu estudo sobre a experiência mística:

A verdade é que James se debruçava sobre a alma mística como nos debruçamos para fora, num dia de primavera, para sentir a carícia da brisa, ou como, na beira do mar, acompanhamos as idas e vindas dos barcos e o inflar de

---

<sup>364</sup> Principalmente a carta a Frédéric Charpin de julho de 1907, sobre o sentimento religioso (M 730-731); a carta a Alfred Loisy de 20 de julho de 1917 (M 1270) sobre a importância que Bergson atribui à “experiência mística”; e, enfim, a entrevista concedida à J. Morland em 19 de agosto de 1911, sobre o interesse do “contato prolongado” que ocupa Bergson “com uma nova ordem de fatos”, e cujas conclusões “foram encontradas em continuidade” com as de *A evolução criadora* (M 939-944).

<sup>365</sup> JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans & Green, 1902. A tradução para o francês, por Frank Abauzit, do livro de William James aparecerá sob o título *L’Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1906. Bergson deveria fazer o prefácio desse livro, mas abandonará esse projeto, que será assumido por Émile Boutroux. Bergson achou que a tradução de Frank Abauzit apresentava um “caráter tendencioso”, deformando o livro de William James e sua “neutralidade”, cf. C 118-121; 131-134.

<sup>366</sup> DELACROIX, Henri. *Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*. Paris: Alcan, 1908.

<sup>367</sup> Cf. M 788-789.

<sup>368</sup> Conferir igualmente as cartas trocadas entre Bergson e William James a partir de 14 de dezembro de 1902.

suas velas para saber de onde sopra o vento. As almas que são tomadas pelo entusiasmo religioso são verdadeiramente levantadas e transportadas: como deixariam de nos permitir flagrar, como numa experiência científica, a força que transporta e que soergue?”. (PM 250/1444)<sup>369</sup>

Na obra de Delacroix, Bergson constata uma “filosofia do misticismo”, de onde percebemos algumas coincidências com as grandes linhas que seguem *As duas fontes*, principalmente no capítulo sobre a “religião dinâmica”. Influências contingentes, outras necessárias, razões pessoais ou epistemológicas, contextuais, internas ou externas à obra de Bergson o levaram assim a dar uma resposta às questões em suspenso em sua cosmologia, invocando a mística.

O testemunho singular dos místicos, permiti explicar, para além do biológico, a natureza e o significado do élan vital concebido como “condensação de fatos, um resumo de resumos” (DF 205/1187), e cuja essência psicológica faz dele uma “infra ou uma supraconsciência”, em todo caso, alguma coisa “da mesma espécie que a consciência” (DF 205/1187). Da mesma forma, eles apontam para um movimento onde a vida “teve de contornar obstáculos, encolher-se para passar, dividir-se sobretudo entre linhas de evolução divergente” (DF 205/1187). O interesse pelo misticismo surge, portanto, num primeiro momento, como interesse metodológico e cosmológico.

Metodológico, pois abre uma nova “direção da verdade” e de investigação, que o método bergsoniano permite “medir” até seu último “recorte”. Deve-se, em toda ciência experimental, pesquisar essas “linhas de fato” que, ao se prolongarem, chegariam a se encontrar:

Noutra oportunidade faláramos dessas ‘linhas de fatos’ cada uma das quais só fornece a direção da verdade porque ela não vai muito além: prolongando-se duas delas até o ponto em que se cortem, chegar-se-á no entanto à própria verdade. O agrimensor mede a distância de um ponto inacessível visando-o alternadamente de dois pontos a que tem acesso. Achamos que esse método de verificação progressiva é o único que possa fazer avançar definitivamente a metafísica. (DF 205/1186)

O misticismo não escapa a essa exigência, isto é, mesmo estudando com bastante “simpatia” os místicos católicos, Bergson não os considera como se fosse alguém que participa de uma comunidade religiosa, mas antes, na condição de filósofo. E, se atribui uma importância particular ao testemunho desses místicos, é porque “o aprofundamento de certa ordem de problemas, inteiramente diversos do problema religioso, [o] levou a conclusões que

---

<sup>369</sup> Conferir também o prefácio a “William James, *Extraits de sa correspondance*” em M 1470-1474.

tornaram provável a existência de uma experiência singular, privilegiada, tal como a experiência mística” (DF 205/1186). Trata-se das conclusões de *A evolução criadora* sobre a realidade do “élan vital” adormecido nas espécies animais, mas suscetível de florescer no ser humano sob a forma de exigência de criação. Assim, a intuição mística, ao mesmo tempo em que marca a descontinuidade da argumentação bergsoniana (na medida em que diz respeito a uma *experiência nova*), afirma a continuidade sobre o plano metodológico.

Além disso, sobre o plano cosmológico, os místicos permitem compreender como é feita a “retomada” do movimento do élan vital que, lançado através da matéria, se opõe a ela, retoma sua corrente, atinge progressões, supera obstáculos<sup>370</sup>, faz paradas e giros sem sair do lugar, paradas que se traduzem cada vez pela constituição de uma nova espécie. Ora, nesse movimento da vida feito de continuidades e descontinuidades, de movimentos e interrupções, o misticismo, ou melhor, os místicos, enquanto individualidades, encontram-se “num ponto até onde o fluxo espiritual lançado através da matéria teria provavelmente querido, até onde não pôde ir” (DF 176/1156). Nesse sentido, eles possibilitam que a humanidade possa alcançar sua mais alta determinação. É por meio de sua “genialidade” e de sua ação que os místicos, grandes “líderes da humanidade”, conseguem transcender as vicissitudes da matéria e o que ela representa para o homem.

Os grandes líderes da humanidade, que forçaram as barreiras da comunidade, com isso parecem ter-se colocado de novo no sentido do élan vital. Mas esse impulso próprio da vida é finito como ela. [...] Por intermédio dessas vontades geniais o impulso de vida que atravessa a matéria obtém desta, para o futuro da espécie, promessas das quais não podia sequer duvidar quando a espécie se constituía. (DF 47-48/1023)

O místico é essa individualidade de uma espécie particular que vem romper com o círculo das individualidades, nas quais se dispersa o élan vital. Na verdade, a vida progride por uma multiplicação de espécies divergentes e estas representam muitos indivíduos separados, pois a vida manifesta “uma procura da individualidade” e “tende a constituir sistemas naturalmente isolados, naturalmente fechados”<sup>371</sup>. Cada um desses “sistemas naturalmente isolados” simbolizam as muitas “paradas” do élan vital, obrigado a se dobrar de

---

<sup>370</sup> “A energia lançada através da matéria apareceu-nos com efeito como infraconsciente ou supraconsciente, mas sempre da mesma espécie que a consciência. Ela teve de contornar obstáculos, encolher-se para passar” (DF 205/1187).

<sup>371</sup> “Concluamos, portanto, que a individualidade nunca é perfeita, e que é frequentemente difícil, e às vezes impossível, dizer o que é e o que não é indivíduo, mas que a vida nem por isso deixa de manifestar uma procura da individualidade, e que tende a constituir sistemas naturalmente isolados, naturalmente fechados” (EC 29-30/506-507).

alguma forma a essa lei de dispersão que representa a materialidade. Essa criação permanente de indivíduos semelhantes impede que eles participem do élan criador, constituindo, nesse sentido, um fechamento, uma limitação, um obstáculo a ser superado, pois é a manifestação de uma “parada” e, portanto, de um relativo fracasso da vida. O místico é o único capaz de romper com essa lógica. Ele encarna uma forma de vitória sobre a materialidade, no sentido que escapa da condição limitativa, ao reencontrar-se com a corrente original, por ele levada à realização a qual *deveria ir* sem a inércia da matéria. Os místicos – da qual o Cristo dos Evangelhos seria a designação dessa Super-humanidade que *deveria ser* o “termo” do élan vital – representam, sobre o plano cosmológico, o meio de reencontrar de alguma forma este élan em seu primitivo estágio indiviso. Assim, libertam a humanidade da necessidade de ser uma espécie e permitem que a vida encontre a abertura para uma passagem.

Porém, sendo indissociáveis do élan vital, eles ainda podem ser pensados como “personalidades”? A união com Deus, que é o objetivo de toda experiência mística, não vem acompanhada da necessidade de aniquilamento da personalidade? Por conta da divinização realizada na alma mística, a graça divina não aniquila a individualidade mística? Na verdade, o que exige a união teopática é uma desapropriação moral de si e não uma destruição ontológica. É uma modalidade particular do dom de si que restitui ao místico sua autonomia moral e sua liberdade. Esta se exprimirá na ação. E, além disso, existe uma distância infinita entre o Criador e o homem, que faz com que a união mística não seja uma simples efusão afetiva como o mostra a dialética entre a intimidade e a distância na experiência mística. Eis aí uma das características da mística cristã, concebida não como uma identidade metafísica entre a alma e Deus, mas sim como uma união de amor.

Se, sobre o plano pessoal, o encontro de Bergson com os místicos foi determinante, percebemos também que ele não foi menos “necessário” sobre o plano filosófico, isto é, metodológico e cosmológico. Sobre esse plano, o significado da experiência metafísica será renovado pelo significado da experiência mística, que permitirá “acrescentar aos resultados adquiridos”, mas, por outro lado, os “resultados adquiridos fariam reflorescer na experiência mística algo de sua própria objetividade” (DF 204/1186). É exatamente o status da objetividade dessa experiência e a natureza da certeza que ela implica que é trabalhado em *As duas fontes*. O sentido das exigências metodológicas da filosofia bergsoniana vai ao encontro do sentido das conclusões de *A evolução criadora*. A experiência mística “nos dá indicações suscetíveis de acrescentar-se aos ensinamentos obtidos em domínio totalmente diverso” (DF

205/1186), a biologia, por exemplo, e desvela um “método totalmente diferente”, um outro tipo de intuição que possui alguma analogia com a intuição filosófica. O biológico e o religioso entram assim em intercâmbio. Nesse sentido, *As duas fontes da moral e da religião* se revela então como uma continuação de *A evolução criadora*, ao descrever o despertar de um élan, cuja obra anterior mostrava o entorpecimento. “Tudo é biológico nesse livro”<sup>372</sup>, escreveu com razão Jean Baruzi, e a relação particular que se dá entre o biológico e o místico fundamenta um dos problemas teóricos do último livro de Bergson.

Sobre o plano filosófico, outras razões, poderíamos até mesmo dizer “externas” ao pensamento de Bergson, justificam ainda a consulta ao misticismo no centro de sua teoria do religioso. Trata-se principalmente, como afirma o autor de *A evolução criadora*, em suas conversas com Jacques Chevalier, da “obrigação” de se interessar pelo “mistério da vida”<sup>373</sup> e de abordar a questão de Deus, logo, a questão dos místicos. Essa necessidade de ordem teórica foi condicionada, como vimos no capítulo anterior, pelas cartas do padre de Tonquédec, escritas entre 1908 e 1912<sup>374</sup>, e é por precaução em evitar uma falsa interpretação de sua doutrina, no sentido de um panteísmo ou de um monismo, que Bergson toma a resolução em “concluir mais rápido do que queria” esses “grandes problemas metafísicos”<sup>375</sup>.

Na *Evolução criadora*, a intuição aplicada ao problema biológico da evolução e ao problema do conhecimento ligado a ele, permitia afastar a ideia de um fundamento espiritual da vida. Mas se Bergson coloca o conhecimento como fonte de todas as coisas, este sendo uma supraconsciência onde tem origem a matéria e o “élan vital”, sua natureza e a relação entre aquilo que ela é e aquilo que ela criou não são contudo elucidados. O filósofo permanece com uma imagem simplesmente evocativa, querendo com isso romper com a ilusão de pensar a origem da criação em termos de “coisas que seriam criadas” e de “uma coisa que se cria, conforme habitualmente se faz, conforme o entendimento não pode deixar de fazer” (EC 271-272/705). Deus é assim definido como o “centro de onde os mundos

---

<sup>372</sup> BARUZI, Jean. “Le point de rencontre de Bergson et de la mystique”. In: *L’Intelligence mystique*. Paris: Berg International, 1985, p. 69-84.

<sup>373</sup> “Uma vez terminada minha *Evolução criadora*, pensei comigo: deve haver na história coisas instrutivas. Esse livro tinha me colocado no caminho, mais claramente do que tudo o que tinha vindo anteriormente, ao me fazer compreender que *a vida é o grande mistério*” (CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 274)

<sup>374</sup> Cf. TONQUÉDEC, Joseph (de). *Sur la philosophie bergsonienne*, op. cit.

<sup>375</sup> “Então vieram as cartas do padre de Tonquédec. Lamentei que elas me tivessem colocado na obrigação de concluir mais rápido do que queria. Porém estava preso contra a parede. Apresentam uma interpretação tão falsa de minhas ideias que quis parar imediatamente com essa interpretação” (CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 274-275).

jorrariam como os rojões de um imenso fogo de artifício” (EC 272/705), isto é, “como uma continuidade jorrante”, ou ainda como “vida incessante, ação, liberdade” (EC 272/705). Essa “definição” de Deus valeu a Bergson várias acusações no que se refere sua visão “panteísta” e “monista” do mundo, acusações contra as quais o filósofo protestou enfaticamente, de modo especial, na carta de 20 de fevereiro de 1912, ao padre de Tonquédec, conforme já tivemos a oportunidade de analisar<sup>376</sup>, onde ele oferece uma explicação sobre as “duas ou três frases de *A evolução criadora* relativas à natureza de Deus”, tentando se livrar definitivamente das acusações de que foi objeto<sup>377</sup>.

Contudo, se condições externas à filosofia bergsoniana motivaram a necessidade teórica da consulta ao misticismo, não se pode separá-la de um contexto intelectual que visava “reabilitá-la”, de alguma maneira, e afastar o interesse enquanto *experiência psicológica*. A própria filosofia bergsoniana se define como tal, na medida em que seu “primeiro campo de experiência”<sup>378</sup> se encontra na vida interior. O misticismo é assim um campo novo, susceptível de estender o campo da metafísica. Ele permite igualmente a elaboração das condições de possibilidade de uma “psicologia do religioso”, compreendida não simplesmente como ciência de Deus agindo nas almas, mas antes como “estados de consciência” ou “formas da vida interior”, que permitem julgar o valor de uma crença, segundo William James<sup>379</sup>.

A concepção bergsoniana da experiência mística, inspirada em larga medida nas obras de William James, Henri Delacroix e Evelyn Underhill, está inscrita portanto num *eixo epistêmico*, segundo a expressão de Émile Poulat<sup>380</sup>, que opõe pensamento cristão e métodos

---

<sup>376</sup> Cf. Capítulo 5, especialmente a última parte, *Bergson e o padre de Tonquédec*.

<sup>377</sup> Cf. M 963-964.

<sup>378</sup> “Nossa iniciação ao verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência” (PM 101/1329-1330).

<sup>379</sup> Esse interesse pelo misticismo e sua invocação no centro da teoria da religião em Bergson não é, portanto, independente de um contexto onde os místicos, após terem sido durante muito tempo desacreditados e considerados como anormais, se tornam no começo do século XX, o objeto de estudos psicológicos e filosóficos. Estes dão assim origem a uma abundante literatura das quais podemos citar as obras de Henri Delacroix (*Les Grands Mystiques chrétiens*, 1908) e de Maxime de Montmorand (*La Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, 1920). Assim, os fenômenos espetaculares que acompanham a vida do místico como o êxtase, a levitação, os estigmas ou as visões não foram mais considerados como essenciais ao misticismo e os místicos passam a ser estudados numa perspectiva mais “racional”, livre do fundamento religioso que lhe tinha sido conferido pelo universo dionisiano.

<sup>380</sup> POULAT, Émile. *L'Université devant la Mystique*. Paris: Salvador, 1999. Essa obra apresenta uma exposição esclarecedora das posições tomadas pelos intelectuais ligados à Universidade francesa do final do século XIX e início do século XX, em relação à mística. Poulat mostra a complexidade e a ambiguidade da posição da Universidade francesa que, apesar de laica, apresenta algumas tomadas de posição concernentes ao problema do misticismo que revelam as tensões existentes ainda entre a religião (sobretudo o catolicismo) e o pensamento dos

positivistas. Esse eixo parte da consideração dos fenômenos místicos como sendo patológicos até a teorização da ideia de uma “psicologia do misticismo”<sup>381</sup>, passando pela sua consideração etnológica ou no centro de uma história das religiões. Émile Poulat situa a “data inaugural” dessa visão renovada, que tira o misticismo da estrita esfera religiosa, ao dia 26 de outubro de 1905, data em que Henri Delacroix apresenta uma comunicação sobre “Le développement des états mystiques chez Sainte Thérèse”<sup>382</sup>, mas já antes de Delacroix, a obra capital de William James, *The Varieties of Religious Experience*, publicada em 1902, tinha aberto um caminho que seria certamente seguido por muitos outros, como o próprio Bergson testemunhou:

O senhor conseguiu, me parece, extrair a quintessência da emoção religiosa. Sem dúvida, já sentíamos que essa emoção é, ao mesmo tempo, uma alegria *sui generis* e a consciência de uma união com uma potência superior; mas qual é a natureza dessa alegria e o que é essa união, é o que parecia nem analisável nem exprimível e, no entanto, foi o que o senhor soube analisar e exprimir, graças a um procedimento bastante novo que consiste em dar ao leitor, alternadamente, uma série de *impressões de conjunto* que interferem e ao mesmo tempo fundem-se entre elas em seu espírito. O senhor acaba de abrir aí um caminho onde será certamente seguido por muitos outros, mas onde o senhor foi tão longe que será difícil ultrapassá-lo e mesmo alcançá-lo. (M 580)<sup>383</sup>

---

intelectuais. Esse livro de Émile Poulat está numa certa continuidade em relação ao livro de 1984, *Critique et Mystique*, onde tinha sido analisado a “crise modernista”. E, num certo sentido, existe uma certa crise diante do tema da experiência mística que se produz nesse meio onde vemos aparecer os nomes de Bergson, Loisy, Le Roy, Baruzi, Delacroix, Massignon ou Lévy-Bruhl, e onde se revela “a tomada de consciência universitária dos problemas colocados para a história, para a filosofia, para a medicina pelo fenômenos místicos e os debates que o acompanham” (POULET, Émile. *L’Université devant la Mystique*, op. cit., p. 14).

<sup>381</sup> A definição de uma dimensão psicológica do misticismo – que deve bastante aos trabalhos de William James, James Henry Leuba, Émile Boutroux e Henri Delacroix – modificou profundamente a própria ideia de um misticismo religioso definido pela teologia e pela psicologia por conta de seus “sintomas”, o separando tanto da esfera religiosa quanto de sua consideração psicológica. O psicólogo Théodule Ribot ou o psiquiatra Pierre Janet consideraram a experiência mística segundo uma sintomatologia clínica fazendo desta uma doença mental. Théodule Ribot, por exemplo, considera a experiência mística como uma “doença da vontade” (Cf. RIBOT, Théodule. *Les maladies de la volonté*. Paris: Alcan, 1916), hipótese que Pierre Janet – citado por Bergson em *As duas fontes* (cf. DF 1169), retoma e modifica: para o psiquiatra, o misticismo fala da experiência mística como um estado mórbido (Cf. JANOT, Pierre. *De l’angoisse à l’extase*. Paris: Alcan, 1926).

<sup>382</sup> Cf. POULAT, Émile. *L’université devant la mystique*, op. cit., p. 47.

<sup>383</sup> Vale a pena ver ainda o comentário de Henri Gouhier a propósito dessa carta, em *Bergson et le Christ des évangiles* (Paris, Vrin, p. 141-143). Conferir igualmente a nota de André Robinet (C 80), dando preciosas indicações sobre a relação entre Bergson e James. Foi William James o primeiro a despertar a atenção de Bergson para o tema do misticismo religioso. Enviou-lhe em 1902 um exemplar de *The Varieties of Religious Experience, a Study in Human Nature* (New York, Longmans & Green, 1902). Contudo, apesar dessa simpatia, quando James em 1904 pede que Bergson faça o prefácio para a tradução das *Variétés de l’expérience religieuse*, ele recusa. Podemos achar que Bergson não estivesse totalmente convencido pelos exemplos dados por James, mesmo se a finalidade da obra o interessasse, como mostra uma observação feita ao padre Sertillanges: “Os protestantes tentaram me mostrar seus místicos: não consegui vê-los” (SERTILLANGES, Antonin-Dalmace.

Nessa obra, o filósofo pragmático se propõe estudar as tendências religiosas, considerando-as unicamente como fatos de consciência:

As tendências religiosas do homem são tanto interessantes para o psicólogo quanto outro fato do espírito humano. Proponho-me estudá-los considerando apenas como fatos de consciência. Meu estudo sendo apenas psicológico, não são as instituições, mas antes, os sentimentos e os instintos religiosos que serão seu objeto. Portanto, me ocuparei desses fenômenos subjetivos que só aparecem no grau mais avançado da evolução religiosa e que conhecemos pelo testemunho escrito de homens que chegaram à plena consciência de si mesmos, isto é, pela literatura religiosa e principalmente pelas autobiografias.<sup>384</sup>

Com isso, James visava definir a religião não a partir de sua forma institucional, isto é, como uma simples “arte prática”<sup>385</sup>, mas como algo “pessoal”, isto é, relativa à “vida interior do homem religioso”<sup>386</sup>. Trata-se para ele do “gérmen” da religião. “Se quisermos dar-lhe um nome, escreve ele, que a chamemos de consciência moral e não de religião”<sup>387</sup>. Portanto, o filósofo considera a religião num sentido bem amplo, como mostra a definição dada por ele em *L'expérience religieuse* onde designa “as impressões, os sentimentos, os atos do indivíduo considerados isoladamente, por mais que ele se considere como estando em relação com aquilo que lhe aparece como divino”<sup>388</sup>. Essa relação pode ser moral, física ou ritual, e fica evidente que a religião considerada nesse sentido pode posteriormente dar origem a construções filosóficas, teológicas ou eclesiásticas. É, portanto, a partir do plano psicológico, isto é, do ponto de vista interior, que a religião é abordada em *L'expérience religieuse* e é a partir desse mesmo “ponto de vista” que Bergson irá considerá-la em *As duas fontes*. Mas, sobretudo, para William James, a vida mística vem se opor à burocracia das igrejas e seus dogmas. Elas são, enquanto tais, verdadeiras forças de renovação e de inovação. Essa ideia inaugura, a partir de um estudo sobre o misticismo, uma reflexão sobre a criação e anuncia as

---

*Avec Henri Bergson, op. cit.*, p. 23). A mesma atração e a mesma resistência são percebidos numa carta de 27 de julho de 1909 a outro protestante, Nathan Söderblom, que o convidou a dar uma série de conferência em Upsal: “Assim, como o senhor mesmo sublinhou, é o problema religioso (com seus desdobramentos morais e sociais) que se impõe a mim nesse momento, sendo o ponto onde minhas reflexões me conduziram. Porém, ainda que naturalmente tenha algumas ideias gerais sobre a questão, estou bem longe de conclusões precisas e formuláveis” (C 285).

<sup>384</sup> JAMES, William. *L'expérience religieuse*. Paris: Alcan, 1908, p. 3.

<sup>385</sup> “Se a religião fosse apenas um conjunto de instituições, cerimonial, ritos, sacrifícios propiciatórios, dogmas, organizações clericais, deveríamos defini-la como uma arte prática, a arte de garantir a assistência divina” (*Ibidem*).

<sup>386</sup> “A religião pessoal, pelo contrário, diz respeito à vida interior do homem religioso. Todo interesse se concentra na consciência humana com seus méritos, suas misérias, suas imperfeições” (*Ibidem*).

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>388</sup> *Ibidem*, p. 27.

ideias mestras de *As duas fontes*. James, ao definir a experiência mística como *experiência psicológica*, determina de maneira evidente o próprio estudo feito depois por Bergson. E é nesse sentido que se poderá remetê-la a uma *experiência metafísica*, no sentido em que Bergson a entende. O que aparece, nesses dois autores, é a valorização dos estados de consciência religiosos como qualquer outro estado de consciência. Eles se tornam experiências do sujeito e são por isso absolutos, incontestáveis. Mas o estatuto desses fatos religiosos considerados enquanto experiências subjetivas – inscritas tanto numa consciência comum quanto ampliada a uma consciência subliminar – levanta o problema de sua validade. Qual é o estatuto da certeza mística? Que espécie de verdade oferecem os testemunhos místicos?

Para William James, que considera apenas os seus efeitos empíricos, existem três critérios que asseguram a validade dos testemunhos místicos: a iluminação imediata, a conformidade com a razão e a capacidade em conferir a força moral. Bergson, como William James, que atribui um valor primordial ao elemento subjetivo da consciência, supõe a existência do divino graças a sua ação sobre o “subconsciente” e infere daí a validade da crença mística. O interesse de Bergson pelo pragmatismo de William James se deve ao fato de que para este o homem *faz*, de alguma maneira, as ideias verdadeiras. Segundo o filósofo da duração,

as outras doutrinas fazem da verdade algo anterior ao ato bem determinado do homem que a formula pela primeira vez [...]. Inteiramente diferente é a concepção de William James. Ele não nega que a realidade seja independente, em grande parte pelo menos, daquilo que dizemos ou pensamos a seu respeito; mas a verdade, que só pode prender-se àquilo que afirmamos da realidade, parece-lhe ter sido criada por nossa afirmação. (PM 253/1446)

Portanto, para James, como para Bergson, a verdade enquanto tal é *invenção*<sup>389</sup>, e na experiência psicológica dos místicos, ela tem seu valor do fato de ser a criação individual de algum espírito. Todo fato só pode ser um *fato de consciência*, assim é o caso da existência e da natureza de Deus percebidos na e pela união mística. A essência da “verdadeira” religião se revela nessa experiência psicológica mesma, assumindo lugar no eu individual e não mais no dogma: “Toda realidade vivenciada, como escreve Marie Cariou, está no prolongamento,

---

<sup>389</sup> “Poderíamos, ao que me parece, resumir todo o essencial da concepção pragmatista da verdade numa fórmula como esta: *enquanto que para as outras doutrinas uma verdade nova é uma descoberta, para o pragmatismo é uma invenção*” (PM 253/ 1446-1447, grifo do autor).

seja para baixo, seja para cima desse centro dinâmico”<sup>390</sup>. À experimentação individual da união com Deus, Bergson, fiel ao seu método de “recorte”, acrescenta o fato da convergência dos testemunhos místicos como outra condição de sua validade. Como “linhas de fatos”, esses testemunhos se cruzam e acabam determinando uma “atitude mental” comum, segundo a expressão de Henri Delacroix.

No seu relatório sobre “*Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*” de Henri Delacroix<sup>391</sup>, pronunciado na *Academia de ciências morais e políticas* em 30 de janeiro de 1909<sup>392</sup>, Bergson destaca essa ideia de convergência dos testemunhos que ele retomará para caracterizar a certeza mística. De um modo geral, a leitura de Henri Delacroix<sup>393</sup>, citado em *As duas fontes*<sup>394</sup>, influenciará a concepção bergsoniana do misticismo, tanto quanto a leitura que Bergson fez das obras de William James. Em sua obra consagrada aos “grandes místicos”<sup>395</sup>, que são, para ele, Santa Teresa d’Ávila, Madame Guyon e Suso, Henri Delacroix constata uma inegável semelhança entre místicos que não se conhecem e cujo parentesco só se explica pela identidade do élan que os move, como recorda Bergson em seu relatório:

Primeiro, se os grandes místicos apresentam algumas diferenças superficiais quanto ao tempo, aos lugares, às circunstâncias onde viveram, há entre eles semelhanças essenciais e profundas que não podem ser explicadas pela imitação. (M 789)

Ele retoma essa mesma ideia em *As duas fontes*, colocando assim a validade dos testemunhos místicos em sua possibilidade de “recorte” e na identidade dos seus conteúdos:

---

<sup>390</sup> CARIOU, Marie. *Bergson et le fait mystique*, op. cit., p. 88.

<sup>391</sup> Cf. M 788-790.

<sup>392</sup> Desde a leitura dos *Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*, Bergson está a caminho de uma nova pesquisa, não mais psicológica, como em *Matéria e Memória*, nem biológica, como em *A evolução criadora*, mas religiosa. E entre os “grandes místicos”, será, sobretudo, Santa Catarina de Sena e Santa Teresa que mais prenderão a atenção de Bergson, por conta do seu “realismo” e de sua “vitalidade extraordinária”, como depois confidenciará ao padre Sertillanges, (Cf. SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Avec Henri Bergson*, op. cit., p. 24). Deve-se acrescentar ainda a esses dois nomes o de Joana D’Arc e de São Francisco, de quem Bergson fala a Joseph Lotte (Cf. M 881). Mas, como revelou ao padre Sertillanges, será, sobretudo, Madame Guyon que terá sua predileção, o que mostra o quão pouco Bergson se preocupava com a ortodoxia.

<sup>393</sup> Henri Delacroix, protestante afastado da fé, foi um antigo aluno de Bergson no colégio Henri IV. A leitura dos seus *Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*, publicado em 1908, influenciará as pesquisas de Bergson sobre o misticismo católico.

<sup>394</sup> “Sobre o que há de essencialmente atuante nos grandes místicos cristãos, Henri Delacroix chamou a atenção num livro que mereceria tornar-se um clássico (*Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908)” (DF 188, n. 18/1168, n. 2).

<sup>395</sup> DELACROIX, Henri. *Études d’histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*. Paris: Alcan, 1908.

“Deve-se primeiramente observar o acordo dos místicos entre si. O fato é flagrante nos místicos cristãos. Para atingir a deificação definitiva, eles passam por uma série de estados. Esses estados podem variar de mística a mística, mas assemelham-se bastante. Em todo caso, sempre o roteiro percorrido é o mesmo, a admitir-se que os marcos o balizam de modo diferente. Nas descrições do estado definitivo encontram-se as mesmas expressões, as mesmas imagens, as mesmas comparações, embora os autores não sejam em geral conhecidos uns dos outros” (DF 203/1184).

Sobre o plano lógico, é precisamente pela *maior* convergência de hipóteses, que se afirma a veracidade de uma existência, quer seja divina ou teórica. Com relação ao místicos, “a *convergência* surpreendente dos seus testemunhos não pode ser explicada senão pela *existência* daquilo que perceberam”<sup>396</sup>: é nisso que reside “o valor filosófico do misticismo autêntico”<sup>397</sup>. Essa convergência, que “não se explica pela imitação”<sup>398</sup>, nem pela “repetição de uma mesma experiência”<sup>399</sup>, permite a Henri Delacroix extrair um “tipo místico”, definido como um ser “que crê apreender imediatamente o divino, experimentar interiormente a presença divina. O místico assim entendido está na origem de toda religião”<sup>400</sup>. Delacroix, assim como Bergson, insiste sobre o caráter objetivo do fenômeno psicológico, até mesmo metapsicológico, e se a verdade erigida pelo místico em sua percepção imediata de Deus não tem o caráter de uma verdade científica, nem por isso deixa de oferecer uma probabilidade que “equivale praticamente à certeza” (EE 59/860).

Contudo, qual o valor de uma experiência em relação ao estabelecimento da verdade? Como ela consegue desvendar a causa permanente da qual a experiência é a manifestação? Ou trata-se de uma verdade de fé e, nesse caso, a experiência é suficiente se for certificada por alguém que possui autoridade em matéria religiosa, ou então é uma verdade científica ou filosófica e, nesse caso, a experiência, quanto à sua causa, não pode nunca oferecer mais que uma probabilidade. Que espécie de verdade busca Bergson no misticismo? De forma alguma uma verdade de fé, mas apenas e simplesmente uma verdade filosófica, isto é, rigorosamente estabelecida. Portanto, a experiência mística não pode lhe oferecer senão uma probabilidade quanto à existência de Deus.

Reconhecemos no entanto que a experiência mística, deixada a si mesma, não pode proporcionar a certeza absoluta ao filósofo. Ela não seria inteiramente

---

<sup>396</sup> CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson, op. cit.*, p. 155.

<sup>397</sup> *Ibidem*.

<sup>398</sup> DELACROIX, Henri. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme, op. ci.*, p. V.

<sup>399</sup> *Ibidem*.

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. VII.

convincente a menos que esta chegasse por outra via, tal como a experiência sensível e o raciocínio calcado nela, para encarar como verossímil a existência de uma experiência privilegiada, pela qual o homem entrasse em comunicação com um princípio transcendente.” (DF 204/1185-1186)

Essa ideia remete ao status da verdade e da objetividade colocada por Bergson no centro do seu método e da sua metafísica. Elas operam “sobre um terreno em que a probabilidade pode aumentar sem fim” (EC 59/860) até um ponto de “recorte” onde a objetividade torna-se “tão grande quanto à objetividade das ciências positivas ainda que de natureza diferente” (M 964).

A verdade mística, contudo, traz consigo uma “veleidade do apostolado” (DF 192/1172), segundo a expressão de Bergson, na medida em que, longe de possuir o caráter apodítico de uma verdade científica, que sustenta sua objetividade apenas do seu status de experiência, levanta o problema de sua determinação como conteúdo de uma crença e também o problema de sua propagação: “Como propagar pela fala a convicção que temos de uma experiência? E como, sobretudo, exprimir o inefável?” (DF 192/1172), se pergunta o autor de *As duas fontes*. Com efeito, a transcendência do objeto da experiência mística parece tornar sua expressão impossível. No entanto, a experiência mística do divino se traduz não através de um simbolismo verbal que atenuaria seu alcance e sentido, mas por meio do amor místico que é o amor pela humanidade. Este amor não tem nada a ver com “a fraternidade de que se construiu a ideia para dela se fazer um ideal” (DF 193/1174), “ele não prolonga um instinto, e não advém de uma ideia” (DF 193/1174), mas “coincide com o amor de Deus por sua obra” (DF 193/1174). Para além do status particular desse inefável que se propaga como “o sol que jorra sua luz” (DF 192/1173), sob a forma de amor, aparece essa ideia comum a Delacroix e a Bergson, segundo a qual o que caracteriza os grandes místicos é “uma potência criadora de vida, uma lógica construtiva, uma expansão realizadora, numa palavra, um gênio que, na verdade, é o essencial”<sup>401</sup>. Por outro lado, segundo Delacroix, nos grandes místicos, o movimento desemboca, não numa contemplação passiva, mas numa atividade criadora, “uma espécie de intuição intelectual contínua”<sup>402</sup>, inseparável da intuição. Será, em partes, sobre essa questão da ação dos grandes místicos e da finalidade prática do seu poder criador que a

---

<sup>401</sup> DELACROIX, Henri. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, op. cit., p. III.

<sup>402</sup> “Agora esse movimento possui um fim bem definido, que é uma espécie de intuição intelectual contínua, de onde parece jorrar uma espontaneidade criadora: ‘O místico aparece identificado com um absoluto que se expande...’ [...] Nos grandes místicos cristãos, a contemplação não exclui a ação. Ao contrário, a intuição lhes dá forças para agir e lutar; como também a ação, os engajando na vida cristã, os conduz ao Deus do cristianismo” (M 789-790).

influência de Delacroix se fará sentir sobre a filosofia bergsoniana e o conceito de “misticismo completo”.

### *O misticismo completo e a importância da ação*

Percorrendo a história das religiões e da própria filosofia, Bergson afirma que os primeiros esboços do misticismo encontram-se nos mistérios pagãos, entre as religiões dos povos do Mediterrâneo. A associação, por exemplo, de Dionísio, e mais tarde seu sucessor Orfeu, às festas do vinho, derivariam do transe causado pela possessão da alma, pelo deus, por aquele que o evocava, uma vivência similar à embriaguez do vinho. Nosso filósofo acredita que a embriaguez causada pela bebida não seria a origem do transe, mas apenas uma forma de quebrar as barreiras que pudessem inibi-lo<sup>403</sup>. Diz que se trata de saber se essa embriaguez pode ser considerada retrospectivamente, à luz do misticismo logo aparecido, como enunciadora de certos estados místicos. E para responder a essa questão, basta lançar um olhar à evolução da filosofia grega. Existe, no entender de Bergson, uma correlação entre a mística nascente no dionisismo que se liga à filosofia de Plotino, passando pelo orfismo, pitagorismo e platonismo, embora a evolução do pensamento grego tenha, aparentemente, um caráter puramente racional e tenha conduzido o pensamento humano “ao seu mais alto grau de abstração e de generalidade” (DF 181/1161). Houve, nas raízes desse movimento, um élan que não foi de ordem filosófica e que o levou ao ponto onde o pensamento helênico pretendia ultrapassar a razão. A respeito escreve:

É claro que uma influência desse gênero não se fez sentir em Aristóteles e seus seguidores imediatos; mas a filosofia de Plotino, a que esse desenvolvimento

---

<sup>403</sup> No terceiro capítulo de *As duas fontes*, em sua análise do misticismo grego, Bergson destaca essa ideia segundo a qual a embriaguez causada pelo vinho não é enquanto tal “causa adequada” da embriaguez dionisíaca, mas apenas a sua “ocasião”. Em outras palavras, ele permite afastar uma inibição, suprimir um obstáculo psíquico levando ao estado de embriaguez mística e se essa supressão da inibição acontece aí materialmente, ela pode acontecer também espiritualmente. Com efeito, para Bergson, o estado místico pode ser suscitado tanto por uma causa de ordem material quanto espiritual. O mecanismo intrínseco permanece o mesmo: “O estado de alma lá estava, prefigurado sem dúvida com os outros, e aguardava apenas um sinal para se desencadear. Ele poderia ter sido evocado espiritualmente, mediante um esforço realizado no plano espiritual que era o seu. Mas também poderia tê-lo sido materialmente, por uma inibição do que o inibia, pela supressão de um obstáculo, e tal era o efeito inteiramente negativo do tóxico” (DF 180/1160). Podemos assim dizer que, para Bergson, o fato místico e os estados que o acompanham repousam sobre um processo metafísico cuja causa seria especificamente espiritual: um “suplemento de alma” transcendente.

chegou, e que deve tanto a Aristóteles quanto a Platão, é incontestavelmente mística. 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 contrastar precisamente com as doutrinas estrangeiras. Assim, houve na origem uma penetração do orfismo e, por fim, um desabrochar da dialética na mística. (DF 181/1161)

Todavia, esse movimento não alcançou o que Bergson chama de misticismo completo<sup>404</sup>. Plotino vislumbrou a percepção de Deus no êxtase, mas não chegou, não quis chegar, ao ponto onde a vontade humana se confunde com a vontade divina<sup>405</sup>. Neste ponto a contemplação chegaria à ação, que atrapalharia a primeira, permanecendo, assim, fiel ao intelectualismo grego (platônico), onde a filosofia é contemplação. Para Bergson,

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 ultrapassa os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuaria e prolongaria, assim, a ação divina. (DF 182/1162)

Para Bergson, o misticismo, que se encarna antes de tudo numa ação de caráter social, é o próprio motor da dinâmica das sociedades, enquanto que o misticismo plotiniano não traz em si a prerrogativa de transformação do mundo. Permanece no nível de uma simples significação, a do eu à procura do Um. É por isso que “em Plotino, a experiência mística aparece como um ponto de chegada, em Bergson, como um ponto de partida, o princípio de

---

<sup>404</sup> A interpretação feita por Bergson do misticismo grego mostra que ao lado do desenvolvimento racional do pensamento helênico “se produzia vez ou outra, em algumas almas predispostas, um esforço para ir procurar, além da inteligência, uma visão, um contato, a revelação de uma realidade transcendente” (DF 181-182/1161-1162). Mas esse esforço foi insuficiente para que o misticismo, tendo impregnado o pensamento grego e atingindo, entretanto, um alto grau de “supra-intelectualidade”, pudesse definir um “misticismo completo [que] é, com efeito, os dos grandes místicos cristãos” (DF 187/1168) e definido por Bergson como “tomada de contato” com o élan vital.

<sup>405</sup> Porque, em *As duas fontes*, o misticismo plotiniano não é considerado como “verdadeiro”? Porque Bergson o considera apenas como um “élan contrariado”, como um “esboço” do misticismo cristão? A resposta vem da caracterização feita por Bergson da “ação mística”, que é, na verdade, uma ação de ordem ética diretamente ligada à ação contemplativa. Realmente existe em Plotino a ideia de uma união com o princípio universal, mas a modalidade contemplativa e estática, que define essa união com Deus, parece excluir a possibilidade de sua própria expansão para outros homens, ou pelo menos sua realização última sob uma forma ética. Plotino não reconhece senão apenas a ação criadora exprimida pela contemplação. Quanto a ação prática, ela carece de eficácia, pois, para o autor das Eneadas, seria uma enfraquecimento da contemplação, cf. BRÉHIER, Émile. *La philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1998, p. 136.

uma nova vida”<sup>406</sup>. O misticismo, por sua ação a nível ético tem, portanto, na filosofia bergsoniana, um valor social antes de tornar-se “especulativo”.

A ação é um dos critérios fundamentais do “misticismo completo”. Nesse sentido, o misticismo plotiniano permanece no nível do intelectualismo grego não chegando ao “ponto onde a contemplação se transforma em ação” (DF 182/1163)<sup>407</sup>. A ação define a própria essência de um misticismo “pleno”. Ela está na continuidade da contemplação, no sentido que ela se confunde com o élan vital, princípio ontológico e cosmológico, que precisamente se caracteriza por sua exigência de criação.

O *impulso de vida* de que falamos consiste, em suma, em uma exigência de criação. Não pode realizar uma criação total, porque encontra à sua frente a matéria, isto é, o movimento inverso ao seu. Mas apodera-se dessa matéria, que é a própria necessidade, e tende a nela introduzir o máximo possível de indeterminação e de liberdade. (EC 275/708, grifo do autor)

Ou ainda

Essencial é também a marcha para a reflexão. Se as nossas análises são exatas, é a consciência, ou melhor, a supraconsciência que se acha na origem da vida. [...] Mas essa consciência, que é uma *exigência de criação*, só se manifesta a si mesma ali onde a criação é possível. Quando a vida está condenada ao automatismo, adormece; desperta logo que renasce a possibilidade de uma escolha. (EC 285/716-717, grifo do autor)

Essa *exigência de criação* é da ordem da ação e opõe-se à inércia da materialidade que lhe faz obstáculo e que, por sua vez, se define por seu automatismo. Portanto, a ação está no centro da definição bergsoniana do misticismo cristão, ainda que o testemunho dos místicos cristãos, aos quais Bergson faz referência, atribuem todos a mesma importância ao ato contemplativo e ao êxtase, em sua união com Deus.

A atividade transformadora que se segue à intuição mística é a expressão da continuidade do élan, que progride qualitativamente numa direção indeterminada, mas que provavelmente é o sentido do divino – a própria marcha

---

<sup>406</sup> MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie. *Bergson et Plotin*. Paris: PUF, 1959, p. 376.

<sup>407</sup> De acordo com Silva “o intelectualismo grego impediu que o misticismo avançasse para além do estágio contemplativo e chegasse à ação, na qual os gregos viam um empobrecimento da relação com o absoluto. Assim também no misticismo oriental. Apenas no cristianismo a contemplação se traduz em ação, tornando ativa a relação universal entre o indivíduo e a humanidade, deriva de sua relação com o absoluto, efetivamente sentido como atividade criadora e que faz desta própria relação um impulso criador” (SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: intuição e discurso filosófico, op. cit.* p. 298).

do élan podendo ser assimilada a um processo de divinização, já que o esforço criador “é de Deus, se não é o próprio Deus” (DF 182/1162)<sup>408</sup>.

O verdadeiro misticismo é, portanto, ação contínua. Pelo mesmo motivo que foi descrito até aqui, verificar-se-á que também a mística oriental não pode ser vista como completa<sup>409</sup>. Como o transe induzido pelo vinho liberava entre os seguidores dos rituais dionisíacos aquilo que havia de místico em seu eu, também no ioga se encontrariam exercícios que levariam seu praticante a uma espécie de transe hipnótico, transe que não teria nada de místico em si mesmo. O misticismo estava compreendido nele apenas em estado de esboço. Mas um misticismo mais pronunciado, concentração puramente espiritual, poderia socorrer-se do ioga naquilo que tinha de material e, por isso mesmo, espiritualizá-lo. O ioga pode ser entendido, então, como um “aspecto mais popular da contemplação mística” (DF 185/1165). Ao contrário do mundo grego, onde o conhecimento era um fim em si mesmo, para o hindu ele era um meio. Na visão do nosso autor, os hindus buscavam evadir-se da vida, que fora para esse povo sempre cruel; Bergson enxerga uma linha que vai do bramanismo ao budismo, que prega a libertação pela renúncia, um chamado à inteligência. Bramanismo, budismo e jainismo pregaram a extinção do querer viver, dado que o desejo da vida é o que causa o sofrimento. Objetivando atingir pela meditação o estado de nirvana, que se assemelha em muito ao estado de êxtase, o budismo só fracassaria como misticismo completo por perder-se no meio do caminho no esforço realizado para coincidir com o élan criador. Desligado da vida humana, mas não atingindo a vida divina, fica pendente entre duas atividades na vertigem do nada. Bergson crê que, mesmo não tendo ignorado a caridade, e mesmo, pelo contrário, tendo-a pregado, o budismo é descrente da eficácia da ação humana, e para ele “só essa confiança pode converter-se em força, e remover montanhas” (DF 186/1167).

É verdade que o êxtase e a contemplação feita de estados hipnóticos no misticismo hindu são a marca de uma união teopática, de um estado de plenitude, onde a consciência é

---

<sup>408</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: intuição e discurso filosófico*, op. cit. p. 298.

<sup>409</sup> O misticismo hindu, que vai do budismo ao bramanismo, pode ser caracterizado pela busca de identificação do Eu individual (Atman) com o Ser universal (Brahman), ato que pressupõe a contemplação. Da mesma forma que o misticismo plotiniano é “incompleto” no sentido de que não atinge a etapa onde a contemplação se prolonga em ação, o misticismo da Índia antiga teria permanecido no estágio contemplativo e teria ignorado o “dom total e misterioso de si mesmo” (DF 186/1167), que lhe teria permitido “ir até o fim do seu misticismo”. É preciso ainda sublinhar aqui que o misticismo plotiniano é próximo do misticismo oriental de quem, segundo Émile Bréhier, teria sofrido influência. Com efeito, o misticismo plotiniano afirma a tese – estranha ao racionalismo grego – de uma coincidência entre o ser limitado e o ser sem limites, entre a essência individual e o universo das essências, cf. BRÉHIER, Émile. *La philosophie de Plotin*, op. cit., p. 123-125.

suspensa e invadida pela presença divina. Porém, ao mesmo tempo, essa suspensão ao se prolongar torna-se “letargia mortal”, segundo as palavras de Henri Delacroix, e levaria o indivíduo numa espécie de “torpor sagrado” cada vez mais tenebroso. A união com Deus é igualmente, no misticismo cristão, busca da “noite escura”, do ofuscamento da consciência, mas a doutrina do misticismo hindu afirma o nada de todas as coisas, a negação social da individualidade por “uma negação interior, que se exprime em amor pela inação e pela inconsciência”<sup>410</sup>. Ela leva o êxtase até uma espécie de “suicídio psicológico”<sup>411</sup>. Os místicos hindus parecem assim inclinar-se para a supressão da vida, como o fim do seu êxtase, cujas etapas intermediárias entre os períodos de inconsciência seriam apenas “uma restauração passageira da aparência”<sup>412</sup>. Nesse sentido, o misticismo oriental não seria “completo” pois ter-lhe-ia “faltado calor [...] porque não acreditou na eficácia da ação humana” (DF 186/1166-1167).

No caso do misticismo cristão, embora o estado de passividade invada toda a vida, ele não experimenta a presença divina como um nada inativo, mas substitui o êxtase por um estado mais amplo onde a consciência do divino não aniquila a atividade prática. No estado teopático a vontade humana se identifica com a vontade divina e a alma mística torna-se assim o “instrumento” de Deus que “age por ela, e nela” (DF 191/1172). Essa “impessoalidade contínua e progressiva”<sup>413</sup>, como escreve Henri Delacroix, representa um estado complexo onde contemplação e ação podem finalmente se harmonizar, deixando mesmo assim um amplo espaço para a ação, pois há “nos místicos uma grande riqueza natural, um espírito de conquista, uma necessidade de expansão que contrasta, a princípio, com seu intuicionismo profundo [...] Profetas, reformadores e guias, eles irradiam ao redor uma exuberância de ação”<sup>414</sup>. Bergson retoma em *As duas fontes* e quase que com os mesmos termos essa ideia de uma “irradiação” ao redor e de uma “superabundância de vida”<sup>415</sup> próprio aos místicos cristãos, que se transforma em ação apostólica e caritativa e que é, ao mesmo tempo, princípio de ação moral e fator dinâmico de progresso da sociedade. O que funda a essência do misticismo cristão é, portanto, os três critérios que são a ação, a criação e o amor, mas é principalmente a ação que parece estar no fundamento desse misticismo e que é,

---

<sup>410</sup> DELACROIX, Henri. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme, op. cit.*, p. XI.

<sup>411</sup> *Ibidem*, p. XI.

<sup>412</sup> *Ibidem*, p. XI.

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. XII.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. XII.

<sup>415</sup> “Digamos que é doravante, para a alma, uma superabundância de vida. É um impulso imenso. É um empurrão irresistível que a arremessa às mais vastas iniciativas” (DF 191/1172).

finalmente, a condição primeira das duas outras características. Assim compreendida, a ação mística seria uma “tomada de contato” com o élan vital e o místico o “instrumento” dessa ação de ordem sobrenatural. O advento do misticismo cristão é “uma tomada de contato, e por conseguinte uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta” (DF 182/1162), realizada pela união teopática, mas que só pode tornar-se fecunda com a condição de se transformar numa ação que “prolongaria” a ação de Deus. O objetivo da “oração de união” que, por exemplo, em Santa Teresa D’Ávila, designa o “casamento espiritual” com Deus, é “que sempre nasçam obras”, como escreve em *O castelo interior*, e

esta é a verdadeira prova de ser coisa e mercê feita por Deus [...] porque pouco me aproveita, completa ela, ficar-me ali a sós muito recolhida, fazendo atos com Nosso Senhor, propondo e prometendo fazer maravilhas por Seu serviço, se, em saindo dali, e se oferece ocasião, faço tudo ao revés<sup>416</sup>.

Assim, para Bergson, a ação é fundadora de um misticismo “completo”, no sentido que ela realiza a união entre o aspecto pessoal da crença mística e a impessoalidade da ação moral que ela engendra necessariamente. É nessa articulação entre o pessoal e o impessoal, entre o individual e o coletivo (articulação derivada diretamente da união entre contemplação e ação no seio do misticismo cristão), que deve ser compreendida a ideia de uma filosofia moral em Bergson. Enfim, é porque o misticismo hindu para, por assim dizer, no aniquilamento da personalidade sem ir até sua transformação na impessoalidade de uma ação moral que ele não pode ser pensado em sua completude<sup>417</sup>. O misticismo oriental permanece, portanto, aquém da verdade do misticismo, representando apenas, nesse sentido, um “élan contrariado”.

O mesmo valerá para o profetismo judaico, para Bergson, que coloca o critério da ação caritativa no centro de sua definição do misticismo. O misticismo judaico seria uma religião “fechada”, particularista, “nacional” e privada do poder de levar à realização do amor pela humanidade. Mas essa concepção do judaísmo comporta algumas contradições e, até mesmo “erros fundamentais”, que Noé Gottlieb sublinha em seu artigo de 1933<sup>418</sup> e que revelam o

---

<sup>416</sup> SANTA TERESA DE JESUS. *O castelo interior*. Petrópolis: Vozes, 2015, capítulo 4, n° 6-7.

<sup>417</sup> “Foi o pessimismo que impediu a Índia de ir até o extremo de seu misticismo, dado que o misticismo completo é ação” (DF 187/1167).

<sup>418</sup> GOTTLIEB, Noé. “D’une erreur fondamentale dans *Les Deux Sources* de M. Bergson”. In: *Revue des études juives*, t. 95, 1933. Ver igualmente sobre a questão da relação entre Bergson e o judaísmo: JANKÉLÉVITCH, Vladimir. “Bergson et le Judaïsme”. In: Idem, *Henri Bergson, op. cit.*; FAESSLER, Marc. “‘Et pourtant...’ Note sur l’interprétation du judaïsme dans *Les Deux Sources*”. In: WATERLOT, Ghislain (org.). *Bergson et la religion, op. cit.*.

desconhecimento por parte de Bergson de alguns místicos judeus, principalmente dos cabalistas. Nesse artigo, Gottlieb coloca a fonte da “verdadeira” religião e da “verdadeira” moral no profetismo judaico, ao contrário de Bergson, que a situa no cristianismo, e mais precisamente no momento do advento do Cristo. Foi este que, pela primeira vez, teria rompido, por um “salto brusco” fora da natureza, o círculo no qual “giravam as almas fechadas” e retoma o movimento criador do élan vital em sua produção das espécies (para Bergson o místico constitui uma espécie formada de um único indivíduo)<sup>419</sup>.

Quais diferenças haveria sobre o plano moral e religioso entre o Cristo e os profetas messiânicos, que justificaria sua antinomia? Bergson reconhece o fato de que o cristianismo tem sua fonte no judaísmo, de quem seria o “acabamento”, mas o que constitui, em sua interpretação, um “erro fundamental”, segundo Gottlieb, é o fato de reconhecer ao mesmo tempo essa filiação do cristianismo com o judaísmo – o Cristo sendo considerado como “o continuador dos profetas de Israel” – e a “transformação profunda” deste pelo cristianismo<sup>420</sup>. Essa posição do cristianismo em relação ao judaísmo levanta alguns questionamentos. Se o Cristo, por um “salto brusco” rompe com a circularidade do estatismo social e religioso, pode ele se colocar como continuador do profetismo judaico? Como o cristianismo pode ser, ao mesmo tempo, a continuação do judaísmo e sua transformação? Em outras palavras, pode haver, ao mesmo tempo, sobre o plano moral e religioso, continuidade e ruptura? Enfim, como se pode compreender, tanto a nível ético quanto religioso, as “transformações” realizadas no judaísmo, segundo Bergson, pelo cristianismo? A primeira dessas transformações consiste no fato de que “o cristianismo substituiu uma religião que era ainda essencialmente nacional, capaz que ele era de tornar-se universal” (DF 198/1179), e a segunda – como consequência da primeira – se deve ao fato de que “a um Deus que se superpunha a todos os demais sem dúvida por sua justiça e 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 198/1179). Ou seja, a natureza do Deus de Israel proibiria ao judaísmo a universalização dos seus preceitos e da moral que naturalmente procede dele (no judaísmo não pode haver dicotomia entre a moral e

---

<sup>419</sup> “Assim surgiram almas privilegiadas que se sentiam aparentadas a todas as almas [...] O aparecimento de cada uma delas era como a criação de uma espécie nova composta de um indivíduo único, conseguindo, o élan vital, de longe em longe, em determinado homem, um resultado que não poderia ser obtido imediatamente para o conjunto da humanidade” (DF 78/1056).

<sup>420</sup> “O Cristo dos Evangelhos [...] pode ser considerado como o continuador dos profetas de Israel. Não é dubitável que o cristianismo tenha sido uma transformação profunda do judaísmo” (DF 198/1179).

a religião) e, além disso, a ideia judaica de “justiça” não teria a dimensão universal que no cristianismo tem o conceito de “caridade”. Assim, Bergson “hesita” em considerar o profetismo judaico como “completo”, na medida em que, como os misticismos grego e hindu, ele só chegaria “à contemplação pura” e lhe faltaria o élan necessário “para vencer o intervalo entre o pensamento e a ação”<sup>421</sup>.

Para além dos “erros” que Bergson pôde ter cometido em sua análise dos misticismos grego, oriental e judaico, aos quais ele recusa o status de religião dinâmica, a importância da análise bergsoniana consiste na problematização da aparente antinomia que se dá entre ação e contemplação pensando em sua “reconciliação”. Sem dúvida, foi o estudo de Henri Delacroix que influenciou essa concepção do misticismo que terá consequências filosóficas. Parece, a princípio, como tentamos mostrar no capítulo terceiro, dedicado ao tema da moral em Bergson, que ao unificar contemplação e ação, ele lançou os fundamentos de uma possível filosofia moral, na medida em que a ação mística encarnada por “personalidades excepcionais” é o que, ao prolongar a ação divina, coloca as condições do progresso moral do homem, mas mais ainda, o progresso moral das sociedades. Misticismo e sociedade são, com efeito, correlativos em Bergson, e essa correlação é evidenciada pela síntese do plano místico e do plano prático, que permite restabelecer a unidade perdida entre o pensamento e a ação. É isso que marca, a nosso ver, num certo sentido, a originalidade da percepção bergsoniana do religioso e de sua relação com o social.

Poderíamos, então, nos perguntar por que Bergson, em sua análise do misticismo, confere tanta importância à ação que vem, de alguma forma, “completar” o ato de contemplação, na qual se cristaliza a união teopática. Insistimos no fato de que, para compreender a interpretação bergsoniana, é preciso voltarmos à obra de Henri Delacroix, citada por Bergson em sua análise do misticismo<sup>422</sup>. Como dizíamos, parece que Bergson

---

<sup>421</sup> “Se outras correntes levaram certas almas a um misticismo contemplativo e mereceram por isso serem 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” (DF 198/1179).

<sup>422</sup> “Sobre o que há de essencialmente atuante nos grandes místicos cristãos, Henri Delacroix chamou a atenção num livro que mereceria tornar-se clássico (*Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908). Encontrar-se-ão ideias análogas em importantes obras de Evelyn Underhill (*Mysticism*, Londres, 1991; e *The Mystic Way*, Londres, 1913. Este último autor relaciona algumas de suas opiniões às que expusemos em *A Evolução Criadora* e que retomamos, para ampliar, no presente capítulo. Veja-se, em particular, sobre esse tópico, *The Mystic Way*)” (DF 188, n. 18/1168, n. 2). Em sua obra Underhill busca tornar inteligível a experiência mística, que ela chama de “fato místico”, analisando os textos de João da Cruz, Teresa d’Ávila, Richard Rolle, Jacob Boehme, etc. Para a autora, o misticismo é a “ciência ou a arte da vida espiritual”, “a expressão da inclinação inata da consciência humana para uma completa harmonia de ordem transcendental”. Underhill

compreende a ação mística e mais exatamente a correlação entre a contemplação e a ação mística da mesma forma que Henri Delacroix. De certa maneira, pensar a coexistência da contemplação e da ação permite conceber a alma ao mesmo tempo em sua divinização e em sua humanização<sup>423</sup>. É nesse ponto que reside a originalidade da concepção bergsoniana do misticismo. Bergson, seguindo o pensamento de Delacroix, unifica contemplação e ação, e implicitamente coloca não os fundamentos de uma teodiceia, como a maioria dos pensadores contemporâneos esperavam, mas antes, os fundamentos de uma filosofia moral. O místico é, com efeito, o ser que “divinisa o social” ao insuflar-lhe uma ética “aberta” à humanidade e baseada sobre as ideias de “devotamento, desprendimento, espírito de sacrifício, caridade” (DF 30/1005); ele se opõe à moral social “fechada”, obediente a normas rígidas e abstratas. O ser místico é aquele que uni, por sua ação, os dois domínios fendidos da moralidade que abrange duas coisas: “um sistema de *ordens* ditadas por exigências sociais *impessoais* e um conjunto de *chamados* feitos à consciência de cada um de nós por *pessoas* que representam o que houve de melhor na humanidade” (DF 69/1046).

Para Bergson, os místicos são “homens e mulheres de ação” (DF 202/1183), na medida em que são dotados de um “bom senso superior” (DF 202/1183), isto é, segundo a definição bergsoniana, de um agudo “senso social”<sup>424</sup>. Este estaria na origem do progresso das sociedades e sobre o plano metafísico, da realização de uma “humanidade mais completa”, graças à tomada de contato com o élan vital interrompido pela constituição das espécies. Assim, a ação dos místicos consistiria em elevar a humanidade até Deus e em aperfeiçoar sua criação.

A alma do místico completo é então aquela que é abalada por um élan que a força a parar de girar sobre si mesma, escapando por um momento à lei que quer que espécie e indivíduo se condicionem um ao outro, circularmente. Ela é arrastada, sem saber para onde, e após esse arrebatamento, acompanhado de gozo e êxtase, lá está Deus. Todavia, “por mais estreita que seja a união com Deus, ela só será definitiva se for total. Não mais distância, sem

---

exclui, portanto, todas as “formas de ocultismo, de transcendentalismo diluído, de simbolismo insípido, de sentimentalismo religioso ou estético, e de metafísica medíocre”. Para ela, como para Henri Delacroix, o misticismo não é um estado mas um devir, cujas etapas psicológicas procura analisar. A autora compartilha, com Bergson, a concepção de Delacroix que concebe o misticismo como “ativo e prático”.

<sup>423</sup> Cf. DELACROIX, Henri. *Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*, op. cit. p. 69.

<sup>424</sup> “O bom senso, que se poderia chamar de senso social, é pois inato ao homem normal, como a faculdade de falar, que implica igualmente a existência da sociedade e que também está esboçada nos organismos individuais” (DF 89/1065). Bergson retoma aqui em sua caracterização da psicologia mística as análises de Maxime de Montmorand, citado por ele em *As duas fontes*, cf. DF 204, n. 20/1185, n. 1.

dúvida, entre o pensamento e o objeto do pensamento”, uma intuição direta da realidade divina, fim da separação sujeito-objeto, “dado que acabaram os problemas que medeiam e mesmo constituíam a separação. Não mais separação radical entre o que ama e é amado”. A intuição mística faz com que aquele que a vivencie perceba a vida de forma mais profunda, para além da superfície que é comumente percebida. Como passado imediato que o pressiona e que lhe imprime seu élan. Habitue-mos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis*. Imediatamente o que estava entorpecido se distende, o que estava adormecido acorda, o morto ressuscita em nossa percepção galvanizada. O místico é aquele que consegue vivenciar a vida em estado de duração. A intuição mística é o complemento da intuição filosófica. Esta mesma intuição da vida leva o verdadeiro místico a agir, mas sua ação não é sua somente, é a congruência de sua vontade com a vontade divina. “Sua direção é a mesma direção do élan da vida; ela é esse próprio élan, comunicado integralmente a homens privilegiados que queiram depois imprimi-lo à humanidade inteira e, por uma contradição realizada, converter em esforço criador essa coisa criada que é uma espécie, fazer um movimento do que é, por definição, uma pausa” (DF 194/1174).

Como tentamos mostrar no quarto capítulo, a religião dinâmica surge quando o espírito do homem rompe o isolamento gerado pela inteligência, abrindo sua percepção para além dos horizontes da razão. É ainda quando situado na forma estática da religião que a nova perspectiva se abre. Quando trata do assunto misticismo e renovação, Bergson alerta que mesmo essas pessoas (os místicos), nascem em um mundo já dado, preexistente a elas e que fora preparado por outras pessoas. Em relação a este ponto, nosso autor frisa:

Seu próprio misticismo, de resto, está impregnado dessa religião, dado que começou por ela. Sua teologia estará 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. E isso lhe será fácil, dado que a teologia justamente captou uma corrente que tem sua fonte na misticidade. (DF 197/1178)

Quando capta essa “corrente”, que é intrínseca aos textos da teologia, e que lhe foi deixada como herança por seus predecessores, o místico sente em si uma espécie de abalo, um élan que lhe permeia o ser. Bergson descreve da seguinte maneira as ocorrências internas ao psiquismo do místico tomado em seu êxtase:

Quando são agitadas as profundezas obscuras da alma, o que sobe à superfície e chega à consciência, nela assume a forma de imagem ou de um sentimento, se a intensidade for suficiente. A imagem é, na maioria das vezes, alucinação pura,

como o sentimento não passa de agitação vã. Mas uma e outra podem exprimir que a subversão é um rearranjo sistemático em vista de um equilíbrio superior: a imagem é então simbólica do que se prepara, e o sentimento é concentração da alma à espera de uma transformação. (DF 189/1170)

Muito próximo do transe alucinógeno, o sujeito dessa percepção é como que arrebatado para fora de seu “estado normal de consciência”. Para essa pessoa, a presença de uma realidade suprassensível é uma verdade, e o gozo dessa presença é sem limites. Nesse contato momentâneo, o sujeito sente-se quase que absorvido pela imensidade indizível da presença do absoluto, e a sensação de liberdade extrapola os limites das palavras. Entretanto, ao voltar à realidade cotidiana, aquele que a experimenta é assombrado pela angústia da ausência de Deus<sup>425</sup>. Mas é graças a essa intuição ampliada da realidade supra-intelectual que surge uma nova pessoa, renovada em seu agir. Ela assumirá então uma conduta de busca pela união definitiva com esta realidade transcendente. Sua vida será “superabundância de vida – É um impulso imenso. É um empurrão irresistível que a arremessa às mais vastas iniciativas” (DF 191/1172). Sua moral já não é mais uma obrigação externa, mas um compromisso de amor entre o élan criador e a humanidade, sua vivência é uma ponte de amor entre Deus e os homens. Surge assim uma nova forma de religiosidade, inspirada pela mística, pois como afirma Bento Prado Jr. “a experiência mística constitui, portanto, a verdade final de todo o processo evolutivo; é na alma do místico que, finalmente, o Ser é restituído à sua integral transparência”<sup>426</sup>.

Quanto ao poder de atração dos místicos, Bergson acredita que a sensação causada pelos místicos nas pessoas que o cercam e que se deixam tocar pela sua mensagem, é similar à emoção causada pela música. É uma sensação de arrastamento hipnótico, onde cada ação imaginada, ou realizada, é sugerida pela música que se ouve. A congruência entre o sentimento daquele que ouve com aquilo que é ouvido faz com que o primeiro sintase parte integrante do segundo. Nesse sentido, Bergson escreve:

Somos a cada instante o que a música exprime, seja a alegria, a tristeza, a piedade, a simpatia. Não apenas nós, mas também muitos outros, mas todos os outros também. Quando a música chora, é a humanidade, é toda a natureza que chora com ela. Na verdade, ela não introduz esses sentimentos em nós; antes, ela nos introduz neles, como transeuntes que se compelissem em uma dança. Assim procedem os iniciadores em moral. A vida tem para eles ressonâncias de

---

<sup>425</sup> Nas palavras de São João da Cruz, trata-se da clássica imagem da “noite escura”.

<sup>426</sup> PRADO JR., Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, op. cit., 209-210.

sentimento insuspeitas, como as que produziria uma nova sinfonia; eles nos fazem entrar com eles nessa música, para que nós a traduzamos em movimento. (DF 33/1008)

A música é, para nosso filósofo, uma das analogias usadas com maior frequência. Nela encontramos a característica da fugacidade e evanescência. Para Bergson, a música é dotada de mobilidade, da mobilidade da duração. Ela tem a capacidade de nos remeter a um estado de semi-transe onde somos levados à passividade, fora do fluxo temporal cotidiano, e realizamos a ideia que nos é sugerida pelo artista. Aqui encontramos a busca do autor pela análise dos dados da sensação, da observação da vida, buscando remontar a um mecanismo psíquico profundo, procurando nos fornecer a matéria prima da experiência. Os grandes místicos produzem, na vida daqueles que os cercam, o mesmo efeito que a música. Assim como esta, que nos conduz ao ritmo e ao movimento pelos sentimentos que em nós produz, os místicos, com suas vidas “exemplares”, causam ondas de emoções – até mesmo novas emoções – que abalam o mais profundo do nosso eu. Colocam, assim, em movimento, aquilo que antes estava parado em nós. Despertam o ritmo da vida, colocando-nos em estado de duração. Afirma Bergson que “abalada em suas profundezas pela corrente que as arrastará, a alma cessa de girar sobre si mesma, escapando por um momento à lei que quer que a espécie e o indivíduo se condicionem um ao outro, circularmente” (DF 190/1170). Para Bergson, a intuição mística está muito perto do imediatamente sentido, ou seja, da intuição dos dados imediatos. Antes da nova moral, ou mesmo da própria metafísica trazida pelos místicos, encontra-se a “emoção, que se prolonga em impulso do lado da vontade, e em representação explicativa na inteligência” (DF 40/1016). Da emoção dos místicos brota uma representação simples, traduzida da “emoção particular de uma alma que se abre, rompendo com a natureza que a confinava ao mesmo tempo em si e na comunidade” (DF 43/1018). Com o rompimento dessas barreiras, os místicos sentem-se em contato com o princípio gerador da espécie humana, alimentando-se da força de amar a humanidade. Declaram estes “possuir o sentimento de uma corrente que iria de sua alma a Deus e desceria de Deus ao gênero humano” (DF 44/1020). Nas palavras de Bergson,

Os verdadeiros místicos simplesmente se abrem à vaga que os invade. Seguros de si mesmos, porque sentem em si algo de melhor que eles, revelam-se grandes homens de ação, para surpresa daqueles para os quais o misticismo não passa de visão, transporte, êxtase. O que eles deixaram escoar no interior de si mesmos é um fluxo descendente que desejava atingir os outros homens através deles: a necessidade de espalhar em volta deles o que receberam, eles sentem como um

ímpeto de amor. Amor ao qual cada um deles imprime a marca de sua personalidade. (DF 81/1059)

O autor tentará buscar aquilo que o místico percebe em sua vivência, sem possíveis interpretações prévias, abrindo um parêntese entre as teorias sociais e filosóficas já preestabelecidas, para ouvir o que o místico tem a dizer sobre sua experiência e analisar o que realiza em suas vidas. E uma dessas ações é a necessidade de espalhar o amor divino. Amor feito por cada um em sua vida, carregado das marcas de suas personalidades, tornando algo com uma tonalidade inteiramente independente e nova. Um sentimento tão forte que fará ressoar no interior daqueles que o ouvem, o místico que há adormecido dentro de si. Como uma faculdade ontológica, o amor emanado pelo místico faz com que a humanidade, ao seu redor, amplie e fortaleça a franja de intuição que cerca sua inteligência<sup>427</sup>.

Como veremos na sequência do nosso trabalho, a intuição mística nos remete, para além da depreciação e do enfraquecimento dos símbolos sensíveis e das noções do pensamento abstrato e discursivo, ao contato direto e à imediação do espírito com a realidade percebida. A objetividade atribuída ao misticismo, a partir de sua “redução” a uma experiência separada do corpo da Igreja e do próprio corpo místico assim como dos sintomas que o acompanham, lhe confere um lugar de destaque no empirismo filosófico bergsoniano. Resta-nos saber em que medida essa percepção particular, determinando um “método” completo, e fonte de um conhecimento positivo, pode tornar-se um “auxiliar” da busca filosófica. Em que sentido a intuição mística supera, ou amplia, ou ainda, renova o significado da intuição filosófica?

---

<sup>427</sup> Cf. DF 175/1155.

## *O profundo e sua expressão*

Segundo Vieillard-Baron, “o que Bergson nos ensina é que o pensamento que concebe a alma, Deus e o mundo, associa necessariamente uma intuição mística a um racionalismo determinado”<sup>428</sup>. Para Bergson, o misticismo deve, de alguma forma, fornecer meios de se focar a existência de Deus, de algum modo experimental. Pois, se Deus é um existente, o autor crê que ele é percebido, ou que poderia sê-lo. Que ele é dado numa experiência, real ou possível. Isto porque todo objeto existente só pode ser concebido numa experiência. Entretanto os opositores desta opinião alegam “que a experiência desses grandes místicos é individual e excepcional, que ela não pode ser controlada pelo comum dos homens, e que não é comparável, por conseguinte, à experiência científica e não poderia resolver problemas” (DF 202/1183). Nosso autor, embora não desmereça a validade da ciência enquanto saber, não lhe credita infalibilidade metodológica. Afirma que falta uma experiência científica, ou de modo mais geral, uma observação registrada pela ciência, que seja sempre suscetível de controle. Para confirmar sua afirmação, coloca o caso da geografia. Essa ciência, segundo o autor, se construiu durante muito tempo através de relatos, muitas vezes feitos por um único explorador, que desse provas de honestidade e competência. Poder-se-ia afirmar, todavia, que esta viagem poderia ser repetida por qualquer explorador que quisesse verificar o fato narrado. Pois, no entender de Bergson, também a viagem realizada pelos místicos é passível de experimentação, dado que, ao ensejo de suas experiências, estes constroem um mapa. Como afirma nosso filósofo : “O místico, por sua vez, fez uma viagem que outros podem fazer de novo de direito, senão de fato” (DF 202/1184). E, citando Willian James, para demonstrar que, de alguma forma, esta percepção está ao alcance do comum dos homens, diz que: “William James declarava não haver jamais experimentado estados místicos; mas acrescentava que se ouvia falar disso a um homem que tivera a experiência, ‘alguma coisa ressoava nele’”. (DF 203/1184).

Mas Bergson reconhece que a experiência mística, deixada a si mesma, não pode trazer uma certeza absoluta ao filósofo que pretenda estudá-la. É que não há outra fonte de conhecimento que não seja a experiência. Como pode, então, o filósofo estudar a mística? Sugere nosso autor o que ele chama de “linhas de fatos”. Como já tivemos a oportunidade de aludir anteriormente, essas linhas seriam o cruzamento e a soma de probabilidades. O filósofo

---

<sup>428</sup> VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Bergson et le bergsonisme*, op. cit., p. 100.

deve agir como o agrimensur que mede a visão de um ponto inacessível, visando-o alternadamente de dois pontos aos quais tem acesso, chegando a um resultado que equivalha à certeza. A esse método ele denomina de “verificação progressiva”, método que ele considera o único que possa fazer avançar os estudos da metafísica<sup>429</sup>. Nesse sentido, afirma Bergson:

Achamos que esse método de verificação progressiva é o único que possa fazer avançar definitivamente a metafísica. Por este 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. 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. E, por outro lado, a experiência mística, estudada por si mesma, dá-nos indicações suscetíveis de acrescentar-se aos ensinamentos obtidos num domínio totalmente diverso, por método completamente diferente. Há, pois, no caso, reforço e complemento recíprocos. (DF 205/1186)

A reciprocidade da qual fala Bergson na última linha da citação acima é a que há entre o método intuitivo e o misticismo. Assim como para o filósofo que segue o método intuitivo, para o místico também não há falsos problemas. Por exemplo, para eles não cabem as perguntas: por que Deus, por que a matéria, por que os espíritos em vez do nada? Para o autor francês, essas são perguntas falsas. Esse tipo de questão “implica que a realidade preencha um vazio, que sob o ser há o nada, que de direito não haja nada, que é preciso então explicar por que, de fato, exista alguma coisa” (DF 207/1188) quando, na verdade, “o que percebemos na ausência de uma coisa é a presença de outra coisa – que preferimos ignorar porque não é a que nos interessa ou a que esperávamos” (DF 207/1189). O místico também não se preocupa com os atributos metafísicos da divindade. “Ele crê ver o que Deus é, não tem visão alguma do que Deus não seja. É pois, sobre a natureza de Deus, imediatamente apreendida no que ele tem de positivo, quero dizer, de perceptível aos olhos da alma, que o filósofo deverá interrogar o místico” (DF 207-208/1189). Procedendo desta forma em sua investigação, o filósofo encontrará algo de comum com o místico. Pois, por mais que escreva, o filósofo sempre gira em torno de sua intuição primária. Também assim, o místico, quando descreve sua intuição, diz uma fala sem fim, posto que tudo que este tem a dizer é que Deus é amor, e é objeto de amor. Desse amor, que é objeto e fonte ao mesmo tempo, o místico jamais acaba de falar. Sua descrição é interminável, porque a coisa que descreve é inexprimível.

---

<sup>429</sup> Cf. DF 204-205/1185-1186.

Portanto, como estamos vendo, Bergson atribuiu ao misticismo uma pluralidade de funções: função ética, cosmológica, social e, enfim, metafísica<sup>430</sup>. Esta última, por sua vez, está muito próxima da epistemologia no sentido de que o conhecimento de Deus apresentado pelos místicos é um saber obediente às exigências de um método e delimitado por um campo de reflexão. Nesse sentido, Deus possibilita resolver a questão metafísica da natureza do élan vital, mesmo se ela é estabelecida a partir de uma percepção afetiva fundada sobre o amor. Se Bergson separa radicalmente filosofia e religião, se ele distingue intuição filosófica e intuição mística, podemos então nos perguntar sobre o quê está baseada essa distinção, pois, sobre um outro plano, o misticismo é requerido como o modelo de uma intuição ideal. Haveria então, nesse sentido, alguma contradição no pensamento de Bergson, justificando assim a hipótese levantada por alguns de seus detratores, como por exemplo Jacques Maritain, de um “bergsonismo de fato” e de um “bergsonismo de intenção”, ou a intenção seria a de estabelecer uma *diferença de grau* entre a intuição filosófica e a intuição mística e não mais uma *diferença de natureza*, como a filosofia bergsoniana o deixaria supor. A intuição, que constitui o próprio método da doutrina positiva bergsoniana, atingiria ela na última obra de Bergson, sua dimensão última que seria religiosa ou seria simplesmente “dilatada” pela intuição mística?

O problema central que apresenta a invocação do misticismo em *As duas fontes* é o problema da “percepção” de Deus e junto com esse a questão da posição e da resolução de todos os “falsos problemas” da metafísica que “gravita, conscientemente ou não, em torno da questão de saber por que alguma coisa existe: por que a matéria, por que espíritos, por que Deus, em vez de nada?” (DF 207/1188). Ora, parece que a intuição filosófica não esteja em condições de ser aplicada às questões ético-religiosas e alguns críticos estigmatizaram essa “falha”, expressando assim sua decepção<sup>431</sup>.

---

<sup>430</sup> “Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu para a virtude caminhos novos, são reveladores de verdade metafísica. Por mais que estejam no ponto culminante da evolução, estão muito perto das origens e tornam sensível a nossos olhos o impulso que vem do fundo. Consideremo-los atentamente, procuremos experimentar simpaticamente o que experimentaram, se quisermos penetrar, por um ato de intuição, no próprio princípio da vida. Para desvendar o mistério das profundezas, às vezes é preciso visar os cimos. O fogo que está no centro da Terra só aparece no cume dos vulcões” (EE 24-25/834).

<sup>431</sup> Blaise Romeyer, por exemplo, se perguntou como pôde Bergson, “esse praticante contumaz da experiência interior e da observação, não tenha encontrado em si próprio ou observado em outro os elementos primordiais da ética, da teodicéia e da religião natural? Estariam esses elementos ausentes dos dados imediatos da consciência?”, cf. ROMEYER, Blaise. “Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson”. In: *Archives de philosophie*, vol. XVII, 1947, p. 43.

A questão é que o método intuitivo, presente já nas primeiras páginas do quarto capítulo de *Matéria e memória*, como mostra Léon Husson, em sua obra sobre *L'Intellectualisme de Bergson*<sup>432</sup>, não pode aplicar-se aos fatos ético-religiosos. Esse método ainda não tinha encontrado sua denominação precisa antes de *Introdução à metafísica*, onde é o tema central, mas já havia sido experimentado desde *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a propósito do problema da liberdade, nos colocando no “fluxo da vida interior”, que a filosofia até então só conseguia apreender, na ótica de Bergson, “o congelamento superficial”. O *Ensaio*, com efeito, partia da dupla afirmação segundo a qual o tempo concebido pela representação matemática deixava escapar a duração, dado mais importante da ontologia complexa de Bergson, e por outro lado, que é apenas fazendo abstração de toda imagem espacial que podemos compreender essa duração em sua natureza mesma, buscando-a em nossa própria consciência. A intuição designa ainda, no *Ensaio*, “o imediato”<sup>433</sup> e nos mostra o movimento na “duração”, a qual é, de uma parte a outra no método bergsoniano, a condição *sine qua none* de sua efetividade.

Em sua segunda obra, *Matéria e memória*, mesmo se Bergson faz apenas referências alusivas ao método intuitivo, “o dever da filosofia” lhe parecia ser o de “pôr aqui as condições gerais da observação direta, imediata, de si por si” (PM 23/1268). Tal é uma das muitas definições do método intuitivo que, no *Ensaio*, exigia da psicologia que rompesse com o associacionismo e, em *Matéria e memória*, tornava caduca as teorias realistas e idealistas da relação da alma com o corpo. Nomeado ou não, definido ou não, o método intuitivo já havia sido provado; ele será igualmente experimentado na obra capital de Bergson, *A evolução criadora*. Assim, Bergson resume, na introdução ao *O pensamento e o movente*<sup>434</sup>, o movimento do seu percurso que, de uma obra a outra, o levou, como diz Husson, a uma grande extensão do seu método, revestido de um certo aprofundamento<sup>435</sup>. Parece então legítimo pensar numa possível aplicação da intuição ao problema moral e religioso e o próprio

---

<sup>432</sup> HUSSON, Léon. *L'Intellectualisme de Bergson*, op. cit..

<sup>433</sup> Encontramos aí o termo “intuição” pela primeira vez: “A intuição imediata nos mostra o movimento na duração, e a duração fora do espaço” (DI 81/76).

<sup>434</sup> “Faltava então avançar. Não bastava afastar o obstáculo. De fato, empreendemos o estudo das funções psicológicas, depois o da relação psicofisiológica, depois o da vida em geral, sempre procurando a visão direta, suprimindo assim problemas que não concerniam às coisas mesmas, mas sim à sua tradução em conceitos artificiais” (PM 25/1270).

<sup>435</sup> “O método do qual ele formula agora o princípio geral, lhe aparece como uma simples extensão ao problema da matéria do que havia aplicado no *Ensaio* ao problema do conhecimento. E o estudo dos textos confirmam essa relação. É preciso apenas acrescentar que a extensão se reforça por um certo aprofundamento, ou mais exatamente, ela o implica” (HUSSON, Léon. *L'Intellectualisme de Bergson*, op. cit. p. 4).

Bergson esperava que seu método lhe oferecesse uma luz decisiva sobre essas questões de ordem espiritual. Vários textos anteriores às *Duas fontes* manifestam essa esperança e também dos seus contemporâneos. Em 1901, em sua comunicação na *Sociedade francesa de filosofia*, sobre “O paralelismo psicofísico”, a expectativa de alguns pensadores em relação ao método intuitivo bergsoniano é claramente sublinhada por Bergson quando responde, por exemplo, às objeções de Gustave Belot<sup>436</sup>. O desejo (ou a necessidade?) de abordar essas questões se torna evidente em *A evolução criadora* e se afirma mais ainda nas conferências dos anos 1911 a 1912, como *A consciência e a vida* (1911)<sup>437</sup>, *A intuição filosófica* (1911)<sup>438</sup>, *A percepção da mudança* (1911)<sup>439</sup> ou ainda *A alma e o corpo* (1912)<sup>440</sup>. Uma vez que ela nos coloca na duração, isto é, na determinação ontológica das coisas, a intuição vê seu papel se estender a tudo aquilo que depende de um conhecimento fundado sobre a experiência. Bergson recorreu a uma imagem para designar essa intuição<sup>441</sup>, a de uma “lâmpada quase apagada” que se reaviva perante os problemas vitais, lançando uma luz sobre “a nossa personalidade, sobre a nossa liberdade, sobre o lugar que ocupamos no conjunto da natureza, sobre a nossa origem e talvez também sobre o nosso destino” (EC 292/722). A mesma imagem da luz que viria “reaquecer” a “religião estática” será utilizada para designar a “religião dinâmica” de *As duas fontes*.

Portanto, se a intuição está presente para resolver um certo número de problemas, ela talvez possa revelar o enigma da origem da vida, que a *Evolução criadora* havia se limitado a demarcar as “linhas de fatos”, sem porém oferecer a resolução. Mas, parece que o método intuitivo de alguma forma é eclipsado diante de uma outra intuição, suscetível de prolongá-lo e de realizar essa passagem entre a intuição do élan criador ao Deus criador, como Bergson afirma, em sua *Introdução à metafísica*: ela retomaria assim um fio “que sobe até o céu” (PM 53/1292). Será então recorrendo à experiência mística e a intuição que a sustenta que

---

<sup>436</sup> Cf. M 485 ss.

<sup>437</sup> EE 1-27/815-836.

<sup>438</sup> PM 123-148/1345-1365.

<sup>439</sup> PM 149-182/1365-1392.

<sup>440</sup> EE 29-59/836-860.

<sup>441</sup> É importante recordar que toda a crítica bergsoniana ao conceitualismo, oriundo de Platão e Aristóteles, repousa sobre a ideia segunda a qual os conceitos “feitos” não permitem, por conta de sua “rigidez” e sua “artificialidade”, de penetrar a mobilidade do real como o faria a intuição. Todavia, esta necessita para se transmitir de “representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem pelas formas fugidias da intuição” (PM 195/1402). A imagem representa para Bergson a representação ideal para ajudar o filósofo a dizer o que não consegue exprimir. Bergson propõe assim “uma certa maneira de pensar superando os ‘conceitos’ e ideias abstratas e que só pode ser expressa por imagens: a imagem aqui não como um ornamento mas o único meio de expressão adaptado ao pensamento” (M 960).

poderíamos resolver as questões de ordem metafísica. Porém, trata-se aqui da intuição de uma experiência “purificada” da sobrenaturalidade que a fundamenta. Essa “objetivação” constitui assim não uma crença, mas um “método” que seria superior à crença comum ou “estática”; ela permitiria “contemplar sem véus, numa visão direta, as coisas da vida interior” (M 1201). Mas esse modo de percepção assim definido não seria, na verdade, uma “extensão” do empirismo bergsoniano, englobando a experiência mística para “falar de alguns fatos sobre os quais tinha ouvido falar”<sup>442</sup>, como pensa Étienne Gilson? A intuição, quando se ocupa dos fatos religiosos, não seria ela mais que “um empirismo feito sob medida para se adaptar aos fatos religiosos”<sup>443</sup>. Enfim, esperavam de Bergson que ele aplicasse seu método e ao mesmo tempo, a exemplo de Étienne Gilson e de tantos outros, o criticaram pela inadequação deste método ao objeto religioso, colocando em dúvida seu ideal epistemológico, que é de “se confiar à experiência” e de encontrar uma “linguagem estritamente apropriada”<sup>444</sup>. Para Bergson, na verdade, o método intuitivo, essa “roupa sob medida”, não fracassará totalmente em compreender o objeto divino, em construir uma teologia racional ou ainda, mais simplesmente uma filosofia da religião e uma filosofia moral, mas com a condição de ser “prolongada”<sup>445</sup> pela intuição mística. Por isso seria interessante se perguntar como Bergson define essa intuição mística e como ela se confunde com a experiência metafísica e, enfim, se esta última, longe de declarar sua incapacidade, adquire na última obra de Bergson seu pleno “florescimento”. É isso, aliás, que daria a ele essa aptidão para tratar os grandes problemas da metafísica como a origem da vida ou a sobrevivência da alma, que os místicos “formulam ao mesmo tempo que respondem” (DF 212/1194). A intuição filosófica parece assim, graças a uma experiência singular, ser levada à sua mais alta espiritualização.

Contudo, as características da intuição mística estão inscritas na dimensão da emoção, ou melhor, o que ela oferece de novo na experiência perceptiva é o amor<sup>446</sup>. Como, nessas

---

<sup>442</sup> “Sem dúvida nenhuma, a partir de então, ele precisaria recorrer à experiência dos outros e falar de alguns fatos sobre os quais tinha ouvido falar; seu empirismo haveria de ter de se expandir até incluir a experiência espiritual dos grandes místicos, mas ainda seria um empirismo feito sob medida para se adaptar aos fatos religiosos” (GILSON, Étienne. *O filósofo e a teologia, op. cit.*, p. 169).

<sup>443</sup> *Ibidem*.

<sup>444</sup> “Bem menos cômoda será a posição da metafísica verdadeira. Ela também começará por expulsar os conceitos já prontos; ela também se confiará à experiência. Mas a experiência interior não encontrará em parte alguma linguagem estritamente apropriada” (PM 48/1288).

<sup>445</sup> “Se a intuição junta à ciência é suscetível de ser estendida, isso só se pode dar pela intuição mística” (DF 211/1193).

<sup>446</sup> “O filósofo teria imediatamente de definir essa natureza se quisesse exprimir o misticismo em fórmula. Deus é amor, e é objeto de amor: tudo o que o misticismo tem a dizer e a fazer consiste nisso” (DF 208/1189).

condições, esse “amor” com uma natureza particular, criativa e atuante, permite passar a uma experiência do Ser, permanecendo nos limites das exigências da filosofia?

A objetivação da experiência mística é correlativa à sua ruptura com os “sintomas” corporais e o dogma, que todavia, a define no cristianismo. Essa “redução” justamente revela seu status de *experiência*, e mais precisamente de *experiência humana*. Enquanto tal, ela poderia se desdobrar ao mesmo tempo como saber e método filosóficos. Com efeito, a experiência mística é definida nos textos por sua imediaticidade, sua simplicidade ou ainda sua recusa de toda simbolização conceitual, mas, sobretudo, ela renova as condições do conhecimento intuitivo, naquilo que ela concretiza essa “coincidência” com o que um objeto “tem de único e, por conseguinte, de inexprimível” (PM 187/1395), que define a intuição filosófica. Ela dá origem à ideia de um conhecimento concebido como presença a si do objeto, que tem como efeito a abolição da alteridade numa fusão derradeira. Conhecer Deus, para o místico, é, com efeito, experimentar sua presença, isto é, relacionar o seu conhecimento a um plano supraintelectual. Isso implica necessariamente renunciar uma teologia racional, que faz de Deus uma ideia e não um ser a quem os homens “pudessem invocar” (DF 202/1183). É o que Bergson conserva dessa experiência que consiste numa relação de amor e que é, ao mesmo tempo, saber. Ele também estabelece um “método” com suas exigências próprias para chegar ao conhecimento do seu objeto. É enquanto abordagem “imediate” do Ser que ela se assemelha à experiência filosófica, pois, de modo geral, para Bergson, é a partir desse imediato e da duração que a torna singular, que se pode compreender a verdadeira intuição<sup>447</sup>. Essa ideia do imediato, que é abolição da distância entre sujeito e objeto, marca na filosofia bergsoniana a reabilitação ontológica da duração diante do seu descrédito por parte das metafísicas clássicas: estas não pensam o Ser senão pela intermediação do nada. Ora, como escreve Renaud Barbaras, em *Le Désir et la Distance*, “uma existência que dura, isto é, que é devir e não possui portanto a imutabilidade característica do ser lógico, não é suficientemente forte para vencer o nada e se manter por si só; ela equivale a um não-ser. Segue-se daí que a reabilitação ontológica da duração passará por uma abordagem “imediate” do Ser, sem nada interposto”<sup>448</sup>. De que modo a intuição mística possibilita o conhecimento de Deus sem mediação, isto é, sem conceitualização, numa presença pura? Como ela tem acesso ao

---

<sup>447</sup> “Essa força do imediato, ou seja, sua capacidade para resolver as oposições ao suprimir os problemas é, na minha ótica, a marca exterior com a qual a verdadeira intuição do imediato pode ser reconhecida” (M 772).

<sup>448</sup> BARBARAS, Renaud. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999, p. 68.

“imediatos” e a essa temporalidade que define o Ser divino como “a concretização de toda duração”? (PM 218/1419).

O principal postulado da epistemologia bergsoniana consiste em fundar a metafísica sobre a experiência, esta sendo uma “experiência interna” comparável àquela que “acontece com todo mundo e [...] tal como se encontra em algumas almas que surgem como almas privilegiadas”<sup>449</sup>. Se, portanto, Deus existe, ele não deverá ser construído a partir de uma ideia, como acontece na metafísica clássica, mas “dado, numa experiência, real ou possível” (DF 198/1180). Ora, é precisamente por esse caminho cuja finalidade consiste na união teopática que se concretiza a ideia de Deus, e que seu conhecimento se mostra verdadeiramente como *experiência*. Podemos assim dizer que os místicos são “empiristas” que não fazem senão interpretar as suas experiências, que se tornam então, pela reflexão, conhecimento de Deus. O fim último dessa experiência é o êxtase que todos os místicos acreditam ser o sinal da união do homem com Deus. O êxtase permanece um fato de experiência. Assim, a natureza de Deus é conhecida “experimentalmente”. E esse modo de experimentar o universo religioso acaba se constituindo como um “método” estendido a outras formas de percepção e de conhecimento. Os místicos se servem, por exemplo, da passagem do inconsciente para o consciente para ajudar na compreensão da transição do potencial para o atual, ou da substância absoluta para a personalidade. Toda a metafísica mística procede assim dos dados imediatos da consciência e não da observação exterior ou da referência ao dogma. A experiência mística, enquanto tal, deve portanto ser compreendida à luz dessa experiência imediata do sujeito que lhe permite passar de uma experiência interior à ideia de Deus. Nesse sentido, é o êxtase que explica Deus e não o universo. Tirei-lhe o êxtase e o místico não conhecerá mais Deus. Portanto, é a intuição que parte da interioridade que afirma o Ser. Sobre esse ponto, finalmente, Bergson não está muito longe da definição de mística de Santo Tomás pensada como *cognitio Dei experimentalis*, conhecimento de Deus pela experiência, porém, para Bergson, este conhecimento não possibilita *provar* a existência de Deus, mas antes, *experimentá-lo*<sup>450</sup>. A experiência tomista pertence à esfera racional, enquanto que, para Bergson, a experiência (interna ou externa) é de ordem intuitiva; em contraste com a inteligência, ela permite atingir “o espírito, a duração, a mudança pura” (PM 31/1274) e conduz ao interior mesmo da vida.

---

<sup>449</sup> CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 279.

<sup>450</sup> “É nesse sentido que Deus se experimenta e não se prova: veja o senhor que aí está a base de tudo.” (BÉGUIN, Albert; THEVENAZ, Pierre (org). *Henri Bergson, Essais et témoignages*, op. cit., p. 363).

Mas o místico parece ir além desses simples dados elementares, na medida em que, pela *experiência* justamente, lhe é possível distinguir com exatidão as imagens impressas formalmente e distintamente no entendimento das apreensões imaginárias que o afastam do ser de Deus, que não tem imagem, nem forma, nem figura. A experiência mística se apresenta, num certo sentido, como *análise* dos dados imediatos da percepção que a fundamenta. Assim, ela não se limita aos simples dados emotivos ou instintivos, que seriam o primeiro grau de uma percepção, mas se põe antes a ler como “reflexão”, na medida em que o místico experimenta e ao mesmo tempo uni uma linguagem conceitual e uma vida espiritual singular. Esta não se pauta, portanto, na experiência confusa de uma afetividade exacerbada. A intuição mística deixa supor que o contemplativo é capaz de discernir, pela introspecção, a diferença entre um estado realmente vivido e uma “fantasia”.

A intuição filosófica coincide assim com a intuição mística naquilo que poderíamos caracterizar como “ampliação” e “dilatação” do pensamento, ou ainda na “intensificação” da interioridade que percebe o mundo penetrando nele, apreendendo a sua duração<sup>451</sup>. Essa “dilatação” da forma intelectual do pensamento que caracteriza a intuição filosófica vai ao encontro do esforço empreendido pelo místico “para ir procurar, além da inteligência, uma visão, um contato, a revelação de uma realidade transcendente” (DF 181-182/1162). Mas o que confere à experiência mística esse privilégio? De acordo com Bento Prado Júnior, aqui se encontra sua maior radicalidade:

Ela vai além da experiência “profana” porque atinge “as raízes de nosso ser e, através delas, o próprio princípio da vida em geral”. A intuição, nós o vimos, é a consciência do nascimento e da gênese da essência. A intuição mística passa a ser a consciência do nascimento e da gênese da totalidade das coisas, visão, em Deus, da criação do universo. Se a consciência filosófica não pode, *de fato*, atingir sua extensão ao infinito, nem por isso, através dos prolongamentos místicos da intuição, deixa a consciência de aspirar a essa última dilatação<sup>452</sup>.

Mas se a intuição mística instaura uma proximidade com Deus, sua transcendência não é comprometida por conta disso. A presença divina excede a consciência mística e, com efeito, não pode se dar de forma inteiramente “atual” sob seu olhar, pois a não visão inerente à visão não é a negação da visão, mas a promessa de visões futuras. Assim, o visível envolve um invisível, pois a visão não é conhecimento, mas relação com uma realidade, isto é, com

---

<sup>451</sup> “Trabalhem portanto no sentido de dilatar nosso pensamento; forcemos nosso entendimento; rebentemos, se preciso, nossos quadros; mas não pretendamos encolher a realidade até a medida de nossas ideias, quando são as nossas ideias que devem se modelar, aumentadas, pela realidade.” (PM 243/1439).

<sup>452</sup> PRADO JR., Bento. *Presença e campo transcendental*, op. cit., p. 210, grifo do autor.

uma transcendência. Como escreve Merleau-Ponty, “o invisível reside *aí* sem ser *objeto*, é pura transcendência, sem máscara ôptica”<sup>453</sup>. O “esforço de intuição” empregado pelo místico para atingir a invisível presença de Deus é de ordem metafísica; ele instala a consciência “no escoamento concreto da duração” (PM 217/1418) e se coloca “no sentido mesmo da vida”.

Assim, a intuição mística é antes de mais nada experiência da interioridade, vivida através de transformações progressivas, ao cabo das quais Deus comunica às almas “seu ser sobrenatural, de tal maneira que parece o mesmo Deus, e tem em si mesma tudo o que Deus tem”<sup>454</sup>. Essa identidade entre o sujeito e seu objeto provem de uma “transformação participada”, segundo as palavras de São João da Cruz. E essa união com Deus, que é ao mesmo tempo consciência de Deus, define apropriadamente a intuição filosófica bergsoniana entendida como “consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (PM 29/1273). A experiência mística, na medida em que ela é interior, pode assim ser pensada como o substrato de fenômenos ligados a toda forma de meditação, seja religiosa seja filosófica. É a definição dada, por exemplo, por Georges Bataille. Este entende por “*experiência interior* o que comumente chama-se *experiência mística*: os estados de êxtase, de deslumbramento, ou pelo menos de emoções meditadas”<sup>455</sup>. Bataille faz alusão aqui menos “à *experiência confessional*, que foi considerada até então, que uma experiência desnuda, livre de vínculos, mesmo de origem, a qualquer confissão que seja”<sup>456</sup>.

Misticismo e filosofia representam, portanto, dois percursos espirituais do mesmo gênero, ambas tendo o mesmo ponto de partida, que para Bergson é essa “franja de intuição, vaga e evanescente” (DF 175/1155) que envolve a inteligência, já definida em *A evolução criadora*<sup>457</sup>, e que é senão “a parte do princípio evolutivo que não foi reduzida à forma especial da nossa organização” (EC 65/536). A intuição mística, assim como a intuição filosófica, visa intensificar, fixar, essa “franja indecisa que vai perder-se na noite” (EC

---

<sup>453</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução de José Arthur Giannotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 211.

<sup>454</sup> SÃO JOÃO DA CRUZ. *A Subida do Monte Carmelo*. Tradução: Carmelitas Descalças do Convento de Santa Tereza do Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 1960, II, 5, p.78.

<sup>455</sup> BATAILLE, Georges. *L’expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 1943, p. 15.

<sup>456</sup> *Ibidem*.

<sup>457</sup> “O sentimento que temos da nossa evolução e da evolução de todas as coisas na pura duração está presente, delineando em torno da representação intelectual propriamente dita uma franja indecisa que vai perder-se na noite” (EC 62/534). Ou ainda : “Mostramos que a inteligência se desligou de uma realidade mais vasta, mas que nunca houve corte total entre elas: em torno do pensamento conceitual subsiste uma franja indistinta que evoca a sua origem” (EC 214/659).

62/534), e que o místico completará por meio da ação. Contudo, se ambas chegam a fixar essa “franja indecisa”, parece que o filósofo realiza apenas uma “primeira intensificação”, enquanto que o místico, por sua vez, consegue uma “intensificação superior”<sup>458</sup>. Com efeito, sua ação permite pensar a abertura de toda religião, de toda moral ou de toda sociedade fechada pela efetuação de uma passagem da ordem estática para a ordem dinâmica. Como refletimos no tópico anterior, o que caracteriza o místico é sua ação, possibilitada por uma união da sua vontade com a vontade divina, ao contrário do espírito filosófico que permanece numa visão contemplativa da verdade. Em 1907, Bergson já colocava, como condição da visão intuitiva, a união da faculdade de *ver* e o ato de *querer* (que remetia ao élan vital em *A evolução criadora*), obtido “voltando-se e torcendo-se sobre si própria” (EC 261/696). Para o místico, a coincidência suprema só pode se dar na medida em que a alma busca uma “transformação da vontade humana na divina, de modo que não haja nela coisa contrária a essa vontade, mas seja sempre movida, em tudo e por tudo, pela vontade de Deus”<sup>459</sup>, como escreve São João da Cruz, em *A Subida do Monte Carmelo*.

Em *As duas fontes*, é a imagem de uma “máquina de aço espantosamente resistente, construída com vistas a um esforço fora do comum” (DF 191/1171) que ilustra essa ideia de incompletude na qual se encontraria o místico, se sua experiência se limitasse apenas a absorção do pensamento e do sentimento em Deus: sua vida “ainda não seria divina” segundo Bergson. Portanto, a alma mística seria instrumentalizada por ocasião da união teopática, na medida em que ela viria a coincidir com a vontade divina e onde Deus “age por ela e nela” (DF 191/1172). Assim, nessa alma, a liberdade coincide com a atividade divina. É precisamente por ocasião dessa união onde a vontade humana está “perfeitamente unida a de Deus” que se produz a “transformação participada” da alma que São João da Cruz designa por “toque divino”. Em *A evolução criadora*, a intuição é definida como a torção pela qual o puro querer se volta sobre si mesmo e pela qual uma vontade individual, num “esforço doloroso”, a vê e vem coincidir com ela. Em *As duas fontes da moral e da religião*, a vontade mística realiza esse mesmo movimento de inversão (ou de conversão) e provoca a decisão metafísica, “a decisão de romper”, ao retomar o movimento da vida. Se a intuição filosófica aparece

---

<sup>458</sup> “Mas assim como em torno do instinto animal persistiu uma franja de inteligência, por sua vez a inteligência humana foi aureolada de intuição [...] e se, por uma primeira intensificação nos fazia apreender a continuidade de nossa vida interior, se a maior parte de nós não fosse mais longe, uma intensificação superior a levaria talvez até às raízes de nosso ser e, com isso, até ao próprio princípio da vida em geral. Acaso a alma mística não tinha precisamente esse privilégio?” (DF 206/1187).

<sup>459</sup> SÃO JOÃO DA CRUZ. *A Subida do Monte Carmelo*, op. cit., I, 11, p. 53.

como um *ato livre*, a experiência mística descreve, sobretudo, o despojamento do ato de querer que encontra sua finalidade em Deus.

No nível social, a religião mística permitirá, com esse movimento de ruptura, abrir a moral social para uma humanidade maior e para seu progresso. Partindo do “misto”, que representa essa “franja indistinta e fluida”, envolvida pela inteligência em torno do instinto e do instinto ao redor da inteligência, o místico realiza a passagem para uma religião dinamizada pelo ardor da fé. Não se trata aqui de um simples “crescimento”, mas de uma “emancipação”, de um “salto” a partir da religião primitiva. Este salto arranca o homem de sua estagnação e o insere novamente na corrente evolutiva que tinha feito uma parada. Emancipação que significa libertação do élan vital, pelo qual a evolução, no lugar de se imobilizar nas formas de vida coletiva, que os instintos e as tendências orgânicas do homem primitivo instituíram nos tempos próximos de sua origem, foi capaz por meio de uma verdadeira mudança chegar às sociedades atuais. É nesse sentido que se compreende a ampliação do devir social pelo misticismo, tanto pela “aspiração” com qual conduz a moral fechada quanto pelo “calor” que impregna a religião dinâmica. Passe-se, portanto, do fechado ao aberto, do estático ao dinâmico por um *salto*, que corresponde ao momento onde uma brecha se introduz na inteligência vindo romper o fechamento e a estagnação do élan vital, lhe permitindo assim retomar seu movimento através da matéria. É uma brecha aberta que necessariamente se fechará sobre uma individualidade, a natureza tendo tendência em produzir sistemas naturalmente fechados. O místico, para que se produza essa separação do estático, arranca o homem do seu destino. E a condição do homem é justamente a impureza na qual tudo existe. Nem a inteligência nem o instinto se encontram em estado puro, pois primitivamente eles se compenetraram, porque “não há inteligência na qual não se descubram vestígios de instinto, e, sobretudo, não há instinto que não seja rodeado por uma franja de inteligência” (EC 154/610). Essa imagem da “franja”, como lugar virtual da dilatação do pensamento humano, é central na filosofia bergsoniana e, em particular, em *As duas fontes da moral e da religião*, pois permite explicar a passagem entre aquilo que é diferente, não segundo o *grau*, mas segundo a *natureza*. Assim pode ser compreendido, tanto a nível social quanto metafísico, a passagem do estático ao dinâmico<sup>460</sup>. O místico é, portanto, aquele que fixa, intensifica, e “sobretudo completa pela ação” essa “franja de intuição” que existe ao redor da inteligência.

---

<sup>460</sup> Essa franja permitirá, além disso, compreender como na religião estática, pela função fabuladora, a inteligência tenderá a tornar-se “instinto virtual”.

Assim, tanto o filósofo quanto o místico descrevem um percurso que, a partir de um certo número de fases – os vários “momentos” da consciência –, levam à “simplicidade de uma intuição original”. Existe uma verdadeira convergência entre experiência mística e experiência filosófica em seu olhar comum para esse inefável. A simplicidade original da intuição filosófica só é possível através de uma “aproximação crescente”. Toda a complexidade da doutrina de um filósofo reside senão na “incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispunha para exprimi-la” (PM 125/1347). Da mesma forma, o procedimento anagógico descreve esse despojamento crescente que deve levar à intuição divina. O místico busca na unificação do espírito para além das imagens e dos discursos, no silêncio interior, esse “momento noético” que atinge o Absoluto, e que nenhum esforço de conceitualização pode apreender. Assim como a metafísica bergsoniana é essa “*ciência que pretende passar-se de símbolos*” (PM 188/1396, grifo do autor), a intuição mística é esse “pensamento sem imagem” que visa o inexprimível para além de qualquer simbolização.

Com efeito, a intuição mística não é um conhecimento propriamente dito, se entendemos por conhecimento uma implicação lógica de representações umas nas outras, nem mesmo um sentimento, se entendemos por isso a consciência de estados orgânicos, mas ela participa ao mesmo tempo dos dois, ou melhor, como diz Henri Delacroix, ela é uma “atitude mental: a percepção de uma espontaneidade”<sup>461</sup>. O mesmo vale para o pensamento filosófico, que Bergson define por sua “espontaneidade”, em sua conferência sobre *A intuição filosófica*, e sua independência em relação “as conclusões das filosofias anteriores e o conjunto dos conhecimentos conquistados” (PM 123/1345).

A “noite escura” de que falam alguns místicos é, na verdade, a marca da interioridade de suas experiências e ela é a condição mesma do seu saber. Ela é explicitada na ideia de uma percepção que é presença, numa interioridade que se torna um lugar puro esvaziado de qualquer conteúdo. Trata-se de uma presença a si que não depende nem de uma representação intelectual, ou imaginária, mas antes do “sentimento de uma presença”. O termo “sentimento” deve ser considerado em seu sentido forte, como o amor que conduz à presença do Outro, no caso do misticismo: ele seria a si mesmo seu próprio fim, o próprio critério de sua evidência e de sua certeza. A presença tem valor ontológico na experiência mística, e não pode ser pensada senão fora da extinção definitiva de qualquer forma de percepção. A experiência

---

<sup>461</sup> DELACROIX, Henri. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, op. cit. p. 17.

mística é quem exprime melhor essa presença que remete, no entanto, a uma forma de ausência. Será ao preço de um remanejamento em profundidade dos nossos hábitos de pensar que se poderá atingir esse invisível, que designaria, como escreve Renaud Barbaras,

uma não-visão. Se a visão fosse visão de ponta a ponta, ou seja, se nada no objeto lhe escapasse, ela já não seria visão, mas representação ou conhecimento: por conseguinte, a visão vê aquilo que esta está vendo, contanto que ela não o veja plenamente, contanto que permaneça nela uma forma de cegueira. [...] A invisibilidade constitutiva da visão não se refere a uma impotência qualquer: dizer que o visível é invisível equivale a dizer que o visível, enquanto sendo, tem uma espessura, encobre um excesso de realidade que suscita a exploração. [...] A não visão inerente à visão não é a negação da visão, mas a promessa de visões futuras. Em resumo, o visível envolve um invisível, pois a visão não é conhecimento, mas relação com uma realidade, isto é, uma transcendência. [...] Assim, a invisibilidade do visível reside em sua profundidade (ou transcendência), que não deve ser entendida no sentido puramente objetivo de uma distância espacial entre dois pontos, mas antes, para além da diferença entre o sentido próprio e o sentido metafórico (fala-se de um ‘pensamento profundo’), como uma forma de reserva ou de irredutibilidade<sup>462</sup>.

Barbaras fala de uma “invisibilidade constitutiva do visível” que Merleau-Ponty teria conseguido pensar ao abolir, em sua fenomenologia, a distância entre “doação em carne” e “doação adequada” feita por Husserl. O que exprime a palavra dos místicos é exatamente essa espécie de presença-ausência que caracteriza Deus, esse fato de que o visível é, de certa forma, invisível, que “a consciência tem um *punctum caecum*’, que ver é sempre ver mais do que se vê [...] Que é a visibilidade mesma quem comporta uma não-visibilidade; na medida mesmo em que vejo, não sei *aquilo que vejo*”<sup>463</sup>. Portanto, a união ou o contato entre a alma e Deus não podem, por conseguinte, serem pensadas senão aquém ou além de qualquer luz, no contexto das trevas, da Noite, do não saber, do não caminho, enfim, num nada do saber que é, ao mesmo tempo, clareza. Da mesma forma, a intuição filosófica “começa de ordinário por ser obscura, seja lá qual for nossa força de pensamento” (PM 33/1276), afirma Bergson em *O pensamento e o movente*. É que, para o filósofo da intuição, existem duas espécies de clareza: aquela que apresenta à inteligência ideias novas que são senão ideias elementares já presentes em nós “arranjadas numa nova ordem” e colocando a inteligência em “território conhecido”, e a clareza que provem da “ideia radicalmente nova e absolutamente simples, que capta mais ou menos uma intuição” (PM 33/1276).

---

<sup>462</sup> BARBARAS, Renaud. *Investigações fenomenológicas. Em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 71-73.

<sup>463</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível, op. cit.*, p. 224.

O ponto de encontro entre a intuição filosófica e a intuição mística, que é não saber e não ver, é precisamente essa escuridão que é clareza, no sentido de que as ideias que daí emanam são radicalmente novas e possuem uma “irradiação que é exterior”, ao contrário das “ideias que guardam para elas sua luz”; as primeiras “podem começar por serem interiormente obscuras; mas a luz que projetam a seu redor volta por reflexão, penetra-as cada vez mais profundamente; e têm então o duplo poder de iluminar o resto e de se iluminarem a si mesmas” (PM 34/1276-1277). Enfim, o conhecimento intuitivo em Bergson está relacionado a uma ontologia que, como diz Henri Gouhier, “de modo algum aboliu o ideal contemplativo: ela mudou a natureza do contemplado. Ela substituiu o ser cuja inteligibilidade ilumina a inteligência pelo ser cuja duração parece obscura para a inteligência”<sup>464</sup>.

Intuição mística e intuição filosófica determinam uma verdade obscura, e trata-se aqui de um saber “que sofremos e que, aliás, só se impõe com o tempo” (PM 33/1276), como diz Bergson. Significa dizer que uma espécie de “passividade”, da mesma espécie daquela que conduz todo percurso anagógico, está na base da experiência filosófica. A passividade é total e radical na experiência mística. Ela mostra assim as condições de uma intuição espiritual que pressupõe em sua base a negação, a obscuridade e o absoluto aniquilamento de qualquer pensamento intelectual, isto é, humano. Ela implica a ideia, que encontramos de forma recorrente nos textos místicos, da “morte do espírito”<sup>465</sup>, como afirma, por exemplo, São João da Cruz, em *Noite escura*.

Como a intuição mística, a intuição filosófica busca expandir-se de forma a se confundir com o Absoluto, o que, no nível da mística, implica que a alma torne-se, de alguma forma, *indiferente* aos estados que se sucedem nela. O caminho descrito por todo processo místico é o da reflexão da interioridade: esta, ampliada, chega à superação de si mesma, a uma “transcendência de interioridade”<sup>466</sup>, de acordo com a expressão de Marie Carou. Existe

---

<sup>464</sup> GOUHIER, Henri. *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit. p. 110-111.

<sup>465</sup> “A terceira espécie de sofrimento e pena que a alma agora padece provém de outros dois extremos que aqui se encontram: o divino e o humano. O divino é esta contemplação purificadora, e o humano a própria alma que a recebe. O divino a investe a fim de renová-la, para que se torne divina; despoja-a de suas afeições habituais e das propriedades do homem velho, às quais está a mesma alma muito unida, conglutinada e conformada. E de tal maneira é triturada e dissolvida em sua substância espiritual, absorvida numa profunda e penetrante treva, que se sente diluir e derreter na presença e na vista de suas misérias, sofrendo o espírito como uma morte cruel” (SÃO JOÃO DA CRUZ. *Noite escura*, op. cit., II, 6, p. 340).

<sup>466</sup> CARIU, Marie. *Bergson et le fait mystique*, op. cit., p. 133. Em seu comentário acerca dessa expressão usada por Marie Carou na tentativa de compreender tão complexa relação entre interioridade e intuição, Silva vai dizer que “situar-se na interioridade do Eu equivale a situar-se no absoluto como interioridade pura. Por essa razão também é que a experiência mística, ou mesmo de maneira mais geral a comunicação religiosa com a

assim um movimento duplo que se desenha, indo da interioridade humana esvaziada de qualquer conteúdo para a interioridade de Deus, que torna-se o lugar dessa reflexibilidade. O ato filosófico visaria esse mesmo movimento e tenderia para um mesmo horizonte: alcançar o Absoluto, situado “muito perto de nós e, em certa medida, dentro de nós” (EC 325/747). Portanto, se a intuição mística pode ser interpretada na filosofia bergsoniana como “auxiliar poderosa da busca filosófica”, é no sentido de conferir uma espessura e uma realidade nova às características da intuição filosófica.

A “percepção” de Deus na intuição mística é, antes de mais nada, amor, isto é, emoção, que valoriza a importância da existência de uma afetividade superior e seu alcance excepcional. A emoção nasce de um “abalo das profundezas” impulsionando a alma, que permanece simples e indivisível, como mostra São João da Cruz em seus escritos. Em Bergson, ela está na origem de toda grande criação da arte, da ciência e da moral, pois toda “criação significa, antes de tudo, emoção” (DF 37/1013). A emoção e a jubilação extrema que ela provoca tem, por outro lado, um sentido ontológico: o Ser não se oferece ao místico na contemplação apenas, mas apodera-se de sua alma e a instala nele, afirmando por aí sua existência. Essa emoção supra-intelectual como fonte da intuição mística, assim como da intuição filosófica, permite assim alcançar o Absoluto que se revela numa interioridade aprofundada e ampliada. Ela chega a um *não ver* e a um *não saber*, que nem por isso implica o aniquilamento de todo tipo de representação “humana”, ou “natural”. Essas duas modalidades determinam as condições de possibilidade de uma percepção do Absoluto em sua imediaticidade. Nessa perspectiva, a intuição mística se liga à intuição filosófica na medida em que ela lhe permite superar “o ponto de vista humano”.

Mais exatamente, esses dois tipos de intuição, que exigem o mesmo trabalho sobre si, o mesmo esforço – de natureza metafísica, antes de ser puramente religiosa – implicam ambas uma *inversão*, que é transformação do percurso ordinário da percepção, e assim, da “direção habitual do pensamento”. Por essa *inversão*, a percepção se situa além dessa “*virada decisiva*”, onde a experiência torna-se propriamente *humana*, isto é, onde sua finalidade torna-se prática, e agrega um ponto de vista “quase divino”. Com efeito, é a particularidade do amor divino que “não é alguma coisa de Deus” (DF 208/1189), mas o próprio Deus, que justifica a essência “mista” da experiência mística, participando ao mesmo tempo do humano e do

---

transcendência, serve de exemplo privilegiado para ilustrar o percurso da interioridade na direção do absoluto” (SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: intuição e discurso filosófico, op. cit.* p. 301).

divino. O amor místico, ao contrário do amor humano, tende – como a intuição filosófica que “simpatiza” com seu objeto –, a abolir a separação, cara aos idealistas, entre o sujeito e objeto, portanto a afirmar sua identidade. É esta diferença entre amor humano e amor divino que se encontra na distancia entre o objeto e o sujeito: o amor humano supõe um conhecimento distinto do objeto, pois como ele está fora, é preciso que os sentidos o sustentem, enquanto que no amor divino, onde Deus detém um poder absoluto sobre o coração do homem, sendo seu princípio e seu fim, não é necessário que lhe faça conhecer o que ele é. Ele o toma sem que haja luta. O amor místico ao renovar o significado da “simpatia” que define a intuição bergsoniana, e ao afirmar a infabilidade da natureza divina como condição necessária do não saber místico, confere uma espessura e uma significação novas ao que Bergson entende por “intuição” desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* até *A evolução criadora*. Essa convergência que pudemos constatar entre intuição mística e intuição filosófica permite, por conta disso, afirmar que esta se “diviniza” ao fim da obra bergsoniana, dando assim crédito aos exegetas que, retrospectivamente, lhe conferiram um valor religioso?

Na passagem do estático ao dinâmico descrita por toda experiência mística – e que define ao mesmo tempo a passagem de uma religião para outra, de uma sociedade para outra –, o místico não mais aparece como essa super humanidade que assumem, por exemplo Francisco de Assis, Madame Guyon, João da Cruz, ou Teresa d’Ávila, mas sobretudo como a imagem objetivada, o ser desencarnado da esperança do pensamento de sair de si mesmo. Diante do primitivo da religião estática, que aparece como o sinal de um começo imutável, há o místico privado dos seus êxtases, de suas visões, de todos os estados anormais e mórbidos reduzidos a simples “acidentes”. Bergson despe, assim, o misticismo daquilo que constitui seu fundamento, conservando apenas as etapas psicológicas que o levam à união com Deus. Tendendo, assim, para uma maior objetividade<sup>467</sup>, o misticismo pode “integrar-se” à filosofia.

Insistimos no fato de que intuição mística e intuição filosófica possuem o mesmo ponto de partida: a “franja de intuição, vaga e evanescente” (DF 175/1155) que envolve a inteligência. Essa imagem da franja é fundamental para compreender o movimento que descreve *As duas fontes* e permite pensar em termos metafísicos a passagem do fechado para o aberto. A intuição mística, mais que um *prolongamento* da intuição filosófica, seria sua *intensificação* e por isso haveria entre as duas intuições não uma diferença de *natureza* mas

---

<sup>467</sup> “Inclino-me a atribuir mais objetividade que o senhor à experiência mística, mas reconhecendo que essa experiência, reduzida a si mesma e afastada de todo elemento estranho, é coisa bastante vaga e suscetível de muitas interpretações” (C 292).

uma diferença de *grau*. Por essa intensificação, o místico realiza a passagem do *estático* ao *dinâmico*, tanto no nível metafísico quanto social. Sobre esse último plano, a abertura de sociedades fechadas é concebível na medida em que o dinâmico pode se infiltrar “de contrabando”<sup>468</sup> e vir humanizar o social, mesmo se a abertura no fechado está destinada a fechar-se rapidamente. Por outro lado, o que coloca em destaque a intuição mística, na doutrina bergsoniana da religião, é essa mistura no homem de divino e de humano necessário ao pensamento filosófico e que lhe permite compreender, nas coisas “mesmo materiais”, a sua “participação na espiritualidade”, isto é, na divindade.

### *Considerações gerais sobre a terceira parte*

Foi seguindo o mais de perto possível os dados da biologia, que Bergson chegou à conclusão de um élan vital e de uma evolução criadora: era uma condensação de fatos, um resumo de resumos. Mas de onde vinha o élan e qual era o seu princípio? Se bastava a si mesmo, que era ele em si mesmo, e que sentido se devia dar ao conjunto das suas manifestações? Tais eram as questões que se punham, as questões que se deviam por. E que respondiam os fatos considerados? Nada, mas bem se pressentia de onde poderia surgir a resposta: do mesmo modo que à volta do instinto animal subsistia uma franja de inteligência, assim a inteligência humana estava aureolada de intuição. Ficara a intuição plenamente desinteressada, no homem, mas era apenas um vislumbre que bem pouco longe se projetava. Seria dela, contudo, que viria a luz, se algum dia deveria iluminar-se o interior do élan vital, a sua significação e o seu destino. É que estava voltada para o interior, e se por uma primeira intensificação nos fazia atingir a continuidade da nossa vida interior, “uma intensificação superior a levaria talvez até às raízes do nosso ser e, com isso, até ao próprio princípio da vida em geral. Acaso a alma mística não tinha precisamente esse privilégio” (DF 206/1187)

A questão de saber se os místicos eram ou não simples desequilibrados, depressa se resolve, ao menos quanto aos grandes místicos. Mais importância tem, para Bergson, o problema de averiguar se o misticismo era ou não, simplesmente, um maior ardor da fé, forma imaginativa que pode tomar, em almas privilegiadas, a religião tradicional, ou se ao lado da

---

<sup>468</sup> “Que pode ser essa franja inútil, com efeito, senão a parte do princípio evolutivo que não foi reduzida à forma especial da nossa organização, e que passou de contrabando?” (EC 65/537).

linguagem teria um conteúdo original, haurido diretamente na origem mesma da religião, conteúdo independente, segundo Bergson, daquilo que a religião deve à tradição, à teologia e às Igrejas. Bastaria, neste caso, tomar o misticismo no estado puro, separado das visões, das alegorias e das fórmulas teológicas, pelas quais se exprime, para fazer dele um auxiliar poderoso da investigação filosófica. Foi esta segunda concepção que lhe pareceu impor-se. Qual o resultado dessa opção? Devia ver em que medida a experiência mística prolongava a experiência que o conduziu ao élan vital. Toda a informação que a experiência mística fornecesse à filosofia lhe seria restituída como confirmação<sup>469</sup>. É o método das “linhas de fatos”. Cada uma delas só indica a direção da verdade, porque não vai suficientemente longe. Contudo, se chegará à verdade que se procura, prolongando duas linhas até ao ponto em que se cortam<sup>470</sup>.

Como tentamos mostrar, os místicos nos trazem a resposta implícita a questões que devem preocupar o filósofo. Dificuldades diante das quais não teve razão de parar a filosofia são pensadas implicitamente por eles como inexistentes<sup>471</sup>. É o que acontece com o problema da origem do ser, com a questão de saber porque, em vez do nada, existe alguma coisa, ou alguém. “Por que a matéria, por que espíritos, por que Deus, em vez de nada?” (DF 207/1188). Conhecemos a resposta de Bergson: “a ideia de uma abolição de tudo é, pois, autodestrutiva, inconcebível” (DF 207/1189). Segundo a filosofia bergsoniana, a ilusão vem do fundo mesmo do entendimento e é dela principalmente que nasce a angustia metafísica. O que diz o místico bergsoniano sobre estas questões? Que tais problemas nem sequer se põem.

Por razões análogas não se inquietaria o místico com as dificuldades acumuladas pela filosofia à volta dos atributos metafísicos da divindade. O místico só vê, ou crê ver, aquilo que Deus é, e não tem nenhuma visão do que Deus não é. “Crê ver”, diz Bergson, mas trata-se sempre da aplicação do seu método das linhas de fatos. A concordância tem valor no misticismo, como em qualquer outro domínio. “É, pois, sobre a natureza de Deus, imediatamente apreendida no que ela tem de positivo, quero dizer, de perceptível aos olhos da alma, que o filósofo deverá interrogar o místico” (DF 208/1189). Numa palavra se condensa tudo aquilo que os místicos nos dizem sobre a natureza de Deus: Deus é Amor. Serão intermináveis, mas nada mais dirão. Depressa definiria o filósofo a natureza de Deus, “se quisesse exprimir o misticismo em fórmula. Deus é amor, e é objeto de amor” (DF 208/1189).

---

<sup>469</sup> Cf. DF 207/1188.

<sup>470</sup> Cf. DF 205/1186.

<sup>471</sup> Cf. DF 207/1188.

O místico nunca acabará de falar desse amor. É interminável a sua descrição, porque é inexprimível a coisa a descrever. “Mas o que ela diz claramente é que o amor divino não é alguma coisa de Deus: é o próprio Deus” (DF 208/1189).

Qual a conclusão para a teodiceia bergsoniana? Que o filósofo que tem a Deus “por uma pessoa”, e que não quer, contudo, cair num antropomorfismo grosseiro, deve-se ater a essa indicação. Para pensar, de algum modo, a Deus, deve pensar, por exemplo, no entusiasmo que pode inflamar uma alma, porque então a pessoa coincide com essa emoção: simplifica-se, unifica-se, intensifica-se. Nunca, contudo, esteve a pessoa tão carregada de pensamento, pois, segundo Bergson, há duas espécies de emoções, uma infra-intelectual, que não é senão uma agitação consecutiva a uma representação, outra supra-intelectual, que precede a ideia e que é mais do que ideia, mas que se dilatária em ideias, se ela, alma puramente, quisesse dar-se um corpo<sup>472</sup>.

É a uma emoção desse gênero que se assemelha, sem dúvida, ainda que de muito longe, o amor sublime que é, para o místico, a essência mesma de Deus. É nela, em todo caso, que o filósofo bergsoniano deve pensar, quando cingir mais e mais a intuição mística, para exprimi-la em termos de inteligência<sup>473</sup>. Bergson não julga fácil esta representação. No entanto, pensa encontrar um meio de facilitar uma tal concepção, no estudo reflexo que o filósofo fizer de si mesmo. A análise do seu próprio estado de alma, ao compor, deve ajudar o filósofo-escritor a compreender como o amor em que os místicos veem a essência mesma da divindade, pode ser, ao mesmo tempo que uma pessoa, uma potência de criação. Não é também o escritor uma pessoa e um princípio de criação, ao mesmo tempo?

Ao escrever o filósofo conserva-se, ordinariamente, na região dos conceitos e das palavras. Mas existe um outro método de composição, mais ambicioso e menos seguro, incapaz de dizer quando terminará, e mesmo se terminará. Consiste em subir do que Bergson chama “plano intelectual e social” até ao ponto da alma de onde parte uma exigência de criação. Para obedecer completamente a essa emoção única, “estremecimento ou impulso recebido do fundo mesmo das coisas”, seria necessário forjar palavras e criar ideias, mas então não se trataria já de se comunicar nem de escrever, mas de criar uma realidade. O escritor tentará, contudo, essa coisa irrealizável<sup>474</sup>. É neste segundo método de composição, é

---

<sup>472</sup> Cf. DF 208/1190.

<sup>473</sup> Cf. DF 208/1190.

<sup>474</sup> Cf. DF 209/1191.

na imagem que ele pode dar de uma criação da matéria pela forma, que o filósofo deverá pensar, “para perceber como energia criadora o amor em que o místico enxerga a própria essência de Deus” (DF 210/1191). Esse amor tem alguma coisa por objeto? Diz Bergson que a emoção superior basta-se a si mesma. Mas é difícil de conceber um amor agente que não se dirigisse a nada. Por isso são unânimes os místicos em afirmar que Deus tem necessidade de nós, como nós de Deus – para nos amar, criadores dignos do seu amor. Por que, então, o universo e a materialidade? Porque só assim era possível a vida, éramos possíveis nós. Tal será também a conclusão do filósofo que segue na sua teodiceia a experiência mística. A criação aparecerá como uma empresa de Deus para criar criadores, para juntar a si seres dignos do seu amor. Mas o nosso mundo será assim tão grande coisa? Hesaríamos em admiti-lo se se tratasse somente dos medíocres habitantes do canto do universo que se chama Terra. Mas, para Bergson, é verossímil que a vida anime todos os planetas suspensos de todas as estrelas<sup>475</sup>. Poderíamos ainda hesitar se se tivesse por acidental a aparição, entre os animais e as plantas, de um ser vivo capaz de amar e de se fazer amar, mas para Bergson essa aparição, embora não tivesse sido rigorosamente predeterminada, não foi contudo um acidente: “é o homem a razão de ser da vida em nosso planeta” (DF 210/1192).

Nesse caso, nada impede o filósofo de levar até ao fim “a ideia que o misticismo lhe sugere, de um universo que seja apenas o aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar, com todas as consequências que esse sentimento criador acarreta” (DF 211/1192), isto é, os seres vivos em que essa emoção criadora encontra o seu complemento, a infinidade dos outros seres vivos sem os quais os primeiros não teriam podido aparecer, a materialidade, enfim, sem a qual não teria sido possível a vida.

Que grau de certeza se pode atribuir, no bergsonismo, a estas conclusões? Se o método de Bergson chegara, na *Evolução criadora*, a resultados que o seu método filosófico autorizava a ter por verdadeiros, aqui estamos apenas no “domínio do provável”<sup>476</sup>. Mas, diz Bergson, nunca se repetirá demasiado que a certeza filosófica admite graus, que apela para a intuição e para o raciocínio, e que se a intuição filosófica é suscetível de ser prolongada, não o pode ser senão pela intuição mística. Nesse sentido, as conclusões de *As duas fontes* completam naturalmente, ainda que não necessariamente, as conclusões dos trabalhos anteriores: “a corrente vital que atravessa a matéria, e que é sem dúvida a sua razão de ser,

---

<sup>475</sup> Cf. DF 210/1192.

<sup>476</sup> Cf. DF 211/1193.

nós a tomamos simplesmente por dada” (DF 212/1194), na *Evolução criadora*. Considerava o impulso vital em ação, sem perguntar se a humanidade, que estava na extremidade principal da evolução, tinha outra razão de ser além dela mesma, contentando-se com lhe estudar a finalidade intrínseca. O problema da razão última de tudo, e do sentido da vida e da humanidade, ficava em suspenso. Essa dupla questão é posta pela intuição mística, ao responder:

Foram chamados à existência seres que estavam destinados a amar e ser amados. A energia criadora deve definir-se pelo amor. Distintos de Deus, que é essa própria energia, eles só podiam surgir num universo, e eis porque o universo surgiu. (DF 212/1194)

Tal é a razão última de ser do universo e da humanidade, na filosofia bergsoniana. Mas na Terra, acrescenta o filósofo, a espécie que é a razão de ser de todas as outras só é parcialmente ela mesma, nem pensaria em tornar-se completa se não fosse o esforço individual de alguns, que juntando o seu trabalho ao trabalho geral da vida, encontram desse modo a Deus. São os místicos. E desse modo indicaram ao filósofo de onde vinha e para onde ia a vida.

## CONCLUSÃO

Quando, no coração de *As duas fontes*, Bergson atacou pra valer a questão do misticismo, implicitamente foi levado a reconhecer que era impossível para o filósofo resolver o problema de saber se os místicos fazem ou não a experiência direta de Deus. Por duas vezes Bergson falou sobre a impossibilidade de determinar a natureza precisa “daquilo” que o místico encontra, por ocasião da experiência que é a sua, e que o filósofo interpreta como retorno ao princípio da vida. Numa primeira vez, ele escreve:

Uma alma capaz e digna desse esforço (fixar, intensificar e completar como ação a franja de intuição à volta da inteligência) nem mesmo indagaria se o princípio com o qual se mantém agora em contato é a causa transcendente de todas as coisas ou se não passa de sua delegação terrestre. (DF 175/1155)

E um pouco mais a frente:

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. (DF 182/1162)

Como já tivemos a oportunidade de apontar, essa última passagem chamou a atenção de muitos leitores e suscitou numerosas questões. Lamentavam o fato de Bergson se esquivar e recusar tomar uma posição diante de que uma questão que, para muitos deles, era a única questão que de fato importava. Jacques Chevalier chamou a atenção de Bergson sobre o fato de que muitos se interrogavam sobre essa passagem e, pessoalmente, pediu-lhe um esclarecimento<sup>477</sup>. O filósofo teria, então, declarado: “meu pensamento é que realmente esse esforço é de Deus”. E teria acrescentado que a outra parte da alternativa formula “um equivalente nos termos de *A evolução criadora*”. A observação é instrutiva, na medida em que ela favorece, mas nos limites de uma conversa privada onde as afirmações não eram destinadas a publicação, a possibilidade de uma interpretação cristã: não é Deus mesmo que está no centro da criação, mas a criação vem de Deus e ela é a expressão do seu esforço criador. Porém sublinhamos que essas observações não foram inseridas por Bergson nas edições sucessivas de *As duas fontes* – que certamente poderia ter feito revisões se assim o desejasse – e sem dúvida com boas razões, na medida em que Bergson tinha por princípio apenas escrever, na condição de filósofo, o que lhe parecesse filosoficamente assegurado. Se bem que se ele não toma partido em *As duas fontes*, provavelmente é porque para ele a

---

<sup>477</sup> CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson, op. cit.*, p. 164.

filosofia não oferece os meios para escolher entre uma concepção que concebe Deus no centro da criação e uma concepção que diz apenas que o criado vem de Deus sem que Deus impregne a criação.

Como vimos, Bergson introduziu uma diferença entre a *fonte do élan* e o *élan*. Mas a natureza e as formas dessa diferença não são tão claras. Ela assume uma forma clara quando se considera o finito e o infinito, o limitado e o ilimitado. A *Evolução criadora* falava justamente isso: todo élan é *finito*, “dado uma vez por todas” (EC 278/710). Ele, sem dúvida, conseguiria produzir imediatamente seres livremente criadores “se pudesse receber alguma ajuda de fora”, mas não é o caso. É preciso compor com a matéria, e, para o homem, levar a cabo o prodigioso esforço<sup>478</sup> de retorno ao princípio da vida, a fim de retomar a marcha da vida. Mas se o fato de *sair* de Deus (como fonte) faz com que o élan se torne finito, não é menos verdade, como dizia o padre Joseph de Tonquédec, que, em sua substância mesma, o élan é uma realidade divina em ação. Todavia, uma realidade que não pode tudo. Aqui, de uma forma inesperada, o pensamento de Bergson abre espaço para novas meditações teológicas, na medida em que afirma que o que deve ser colocado em causa é a ideia que os homens fazem da onipotência divina. A vida nos apresenta o espetáculo da realidade do mal e do sofrimento. Mais precisamente, ela nos confronta com o mal e com o sofrimento e, cedo ou tarde, nos faz experimentá-los. Ora, essa realidade contradiz diretamente o que *deveria ser*, considerando certas representações ou concepções de Deus. Os argumentos são bem conhecidos e conduzem, como se sabe, à negação da existência de Deus. Mas é precisamente aqui que a experiência é ignorada. Essa experiência parece indicar ao filósofo que toda criação deve por natureza ser limitada, finita, e que ela compreende, por conseguinte, a morte, e talvez o sofrimento. Para que formas vivas livres e criadoras apareçam, é preciso que Deus renuncie o infinito. Sem essa renúncia, nada de materialidade, e sem materialidade, nada de formas através das quais o élan de vida realize criações. Deus deve, portanto, de alguma forma, *renunciar* – que nos perdoem essa linguagem antropomórfica –, num certo sentido, ao ilimitado e sua própria natureza parece produzir de maneira ilimitada élan de vida limitados. A partir desse fato, por si só, somos obrigados a pensar que Deus não é onipotente, no sentido de que ele poderia, a todo o momento, qualquer coisa. Ele não pode fazer com que os élan vitais não sejam finitos. É verdade que sempre se poderá dizer com razão que Deus é onipotente, se entendermos por esse conceito “uma energia sem limites perceptíveis” e “uma força de criar e amar que ultrapassa toda imaginação” (DF 216/1198), pois o espetáculo do

---

<sup>478</sup> Um esforço como esse desperdiçaria a maior parte dos homens que o empreendesse, cf. DF 177/1157.

universo mostra que a potência divina cria, sem fim, mundos, e o retorno intuitivo ao princípio suscita, quanto a ele, uma emoção criadora profunda e decisiva que não é outra senão o efeito do amor divino. Todavia, isso não quer dizer que Deus pode tudo de qualquer maneira. Ele não pode fazer com que a criação pare de exigir a finitude e, por conseguinte, o sofrimento, o esforço e, sobretudo, o mal e a morte (a vida se nutre da vida). Deus não cessa de se tornar finito, logo, de se fazer diferente de si mesmo sem deixar de ser Deus.

A hesitação bergsoniana assume assim um significado definido: *não se pode dizer nem que o élan vital é Deus, nem que ele não é Deus*. Ele é sem sê-lo e não é sendo. Mas aquilo que é intransponível para o filósofo e intransponível de um ponto de vista filosófico, é preciso reconhecer que o místico o transpõe de forma concreta. Vimos que Bergson escreve, no início do capítulo sobre a religião dinâmica, que o místico não se interroga se ele está em contato com “a causa transcendente de todas as coisas” ou apenas com a sua “delegação terrestre”. E se ele não se interroga, é porque não está na mesma posição do filósofo. O místico vive uma experiência que o eleva acima de si mesmo e o faz entrar em contato com uma realidade que o envolve e pela qual se deixa transformar inteiramente, isso se for um “místico completo”. Para o místico é evidente que essa realidade é Deus. E Bergson, em toda a parte central do capítulo onde desenvolve uma espécie de fenomenologia do misticismo, adota o ponto de vista do místico afastando toda hesitação. Assim, é Deus que está presente, e é a ele que está unida a alma do místico, atravessando todas as provações que conduzem à união total pela recolocação da vontade em Deus: com efeito, no ápice do processo, “é Deus que age por ela, e nela (na alma do místico): a união é total, e por conseguinte, definitiva” (DF 191/1172). O místico, constata então Bergson, não cessa de viver, de agir, de dizer e de descrever o amor de Deus, que é o próprio Deus. Os místicos tem, assim, esse privilégio de viver em plenitude o élan vital, de encontrá-lo em sua pureza e aí experimentar a essência divina que é fundamentalmente a sua, mesmo se Deus enquanto élan se tornou finito.

Percebe-se bem quais problemas teológicos tal compreensão de Deus pode provocar para o cristianismo! Se os místicos fazem a experiência de Deus e que Deus está neles, age por eles, não há razão para crer que Deus se encarne apenas uma vez, e a unicidade do Cristo evidentemente é colocada em dúvida. Bergson, nesse sentido, se encontrava numa posição bem delicada. Não há dúvidas de que ele conceda uma posição de superioridade ao Cristo: ele foi o primeiro a trilhar o caminho do misticismo completo e será também o modelo dos outros que serão assim seus imitadores. Bergson acrescenta que eles serão necessariamente imitadores “originais, porém incompletos” (DF 198/1179) sem apresentar, a bem da verdade, uma justificativa para essa incompletude. Compreende-se tranquilamente que o Cristo seja um místico completo e um modelo na medida em que ele é o mais importante. Não há nenhuma razão para pensar que ele possa ser superado<sup>479</sup>. Por outro lado, não vemos porque ele não possa ser igualado (e, por conseguinte, por que os místicos posteriores a ele serão necessariamente incompletos). Existe aqui, provavelmente, uma espécie de inflexão do texto bergsoniano, que vem talvez, apesar de sua extrema atenção em não deixar “contaminar” a filosofia por impulsões vindas de fora, do movimento que o inclinava para o cristianismo. Em todo caso, nas conversas que terá depois, e portanto de novo fora do campo da filosofia, acentuará a unicidade do Cristo ao chamá-lo de bom grado de “o Supermístico”<sup>480</sup>. Mas se voltarmos aos textos, não vemos o que poderia legitimar tal apelação e não vemos também que o Cristo deva ser necessariamente inigualável.

O filósofo deve assim aceitar ficar sobre uma linha sinuosa. Ele dispõe apenas, se quer ser e permanecer puramente filósofo, da experiência e do raciocínio. Contudo, a experiência pode levar longe – bem mais longe que Kant poderia pensar. Em Bergson, ela leva a afirmar a existência de Deus, a experimentá-lo de uma certa maneira e a reconhecer nela uma certa transcendência. Claro, é difícil de entrar nas profundezas dessa transcendência e apenas os místicos parecem estar em condições de oferecer algumas luzes sobre a energia divina na

---

<sup>479</sup> Henri Gouhier, em seu *Bergson et le Christ des Évangiles*, criticou os argumentos de Étienne Borne segundo os quais o Cristo é, na filosofia bergsoniana, necessariamente chamado a ser superado. Étienne Borne é o autor de um artigo marcante na época, “Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne”, publicado nos *Études carmélitaines* em outubro de 1932. O dominicano Camille de Belloy nos oferece uma valiosa análise das críticas de Borne à filosofia bergsoniana em seu artigo “Bergsonisme et christianisme”, publicado na *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, n. 85, 2001, p. 641-667.

<sup>480</sup> CHEVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson*, op. cit., p. 183.

medida em que ela é radicalmente independente da matéria. O filósofo não pode ainda, quanto a ele, determinar com segurança e certeza que aquilo que os místicos experimentam é mesmo Deus em si mesmo e não a pureza do élan “saído” de Deus e, portanto, já tornado finito (uma “delegação terrestre” de Deus). Enfim, para falar em termos não bergsonianos, o filósofo não pode dizer com segurança de uma experiência que ela se inscreve *em* Deus. Tudo se passa como se, para sabê-lo, seria preciso percorrer *completamente* o caminho do místico, o que precisamente está fora do alcance do filósofo. Aliás, Deus é o ato contínuo de se dar uma matéria ao fazer como “sair dele” correntes de energia, se é que essas palavras possuam algum significado aqui. Se bem que é difícil de imaginar a transcendência de Deus em relação aos élan, sabendo todavia que Deus excede qualquer élan pelo simples fato de ser a fonte inesgotável de sempre novos élan (é por isso que os élan também não podem serem tomados como o puro e simples contrário de Deus). Aqui, a filosofia encontra seus limites, e como dizia Bergson ao padre Sertillanges, numa carta escrita no dia 19 de janeiro de 1937, o filósofo inevitavelmente se debate, em suas pesquisas, com “intransponíveis obstáculos” (M 1574).

Mas a verdade é que o filósofo Bergson pôde avançar bastante e dar novamente ao espírito uma incrível liberdade. Todavia, não é fácil conciliar tais teses filosóficas com uma teologia, e talvez particularmente com a teologia católica. Podemos pensar que Bergson estivesse perfeitamente consciente dessa dificuldade, principalmente se darmos crédito a um singular anedota contada por Étienne Gilson em seu *Le philosophe et la théologie*. Com efeito, Gilson conta que, por ocasião da única conversa demorada que teve com o filósofo, em 1920 em Estrasburgo, este lhe teria proposto do modo mais direto do mundo em direcionar suas pesquisas para a filosofia da religião, acrescentando que alguém como ele estava preparado para abordar essas questões com uma boa possibilidade de sucesso. Mas o jovem católico recusa a sedutora proposta e devolve a mesma para Bergson dizendo que tal programa exigia não menos que um filósofo como ele. Ao que Bergson teria respondido: “Descartes não gostava muito de publicar aquilo que pensava em matéria de moral e de religião. Ele queria proteger sua paz de espírito”<sup>481</sup>.

Bergson acabou publicando suas reflexões sobre a moral e a religião, sabendo muito bem que elas não poderiam seguir tranquilas sem suscitar qualquer objeção do lado das religiões instituídas e da teologia. Sua paz de espírito foi suavemente provada. Mas é legítimo

---

<sup>481</sup> GILSON, Étienne. *O filósofo e a teologia*, *op. cit.* p. 172.

pedir que a filosofia se conforme a uma doutrina preestabelecida? Parece-nos que o padre Joseph de Tonquédéc se dedicou a um projeto dessa espécie e quis mostrar para seus leitores que a filosofia de Bergson, cujo sucesso na época era fenomenal, não podia estar de acordo com a doutrina da Igreja. Na verdade, a filosofia conserva, sobretudo, sua independência e não se deve esperar dela mais do que ela possa oferecer. Contudo, se consentirmos em escutá-la, ela pode ser fonte de profundas renovações em domínios bem diversificados da cultura. Se a filosofia não abre mão de sua liberdade, por outro lado, ela também é generosa e sabe colocar à disposição de todos os que buscam a verdade de coração sincero as conquistas que ela pode realizar no seu esforço em esclarecer e penetrar a realidade.

## Referência bibliográfica

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4ª ed. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADOLPHE, Lydie. *La philosophie religieuse de Bergson*. Paris: PUF, 1946.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução: José Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- AZOUVI, François. *La gloire de Bergson*. Paris: Gallimard, 2007.
- BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience*. Paris: J. Vrin, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Investigações fenomenológicas. Em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- BARUZZI, Jean. *L'intelligence mystique*. Paris: Berg Internacional, 1985.
- BARTHÉLEMY-MADAULE, Madaline. *Bergson adversaire de Kant*. Paris: PUF, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Bergson*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 1943.
- BENDA, Julien. *Tradition de l'existentialisme ou les philosophies de la vie*. Les cahiers rouges. Paris: Bernard Grasset, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Bergson*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Le bergsonisme*. Paris: Mercure de France, 1913.
- BERGSON, Henri. *Oeuvres (Édition du Centenaire)*. Paris: PUF, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Correspondances*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Édition critique. Paris: PUF/Quadrige, 2013.
- \_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. Édition critique. Paris: PUF/Quadrige, 2007.
- \_\_\_\_\_. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução: Natanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Cartas, conferências e outros escritos*. Tradução: Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Evolução criadora*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Matéria e memória*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A energia espiritual*. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BÍBLIA - Bíblia do Peregrino. Comentários de L. A. SCHÖCKEL. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIANCO, Giuseppe. *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophie*. Paris: PUF, 2015.
- BLOCH, Olivier (dir.). *Philosophies de la nature*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2000.
- BOLAND, André. *La crise moderniste hier et aujourd'hui: un parcours spirituel*. Paris: Beauchesne, 1980.
- BLONDEL, Maurice. *L'Action* (1893). PUF: Paris, 1993.
- BRÉHIER, Emile. *La philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 6<sup>a</sup> edição, 1994.
- CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 1998.
- CANTO-SPENBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e de Filosofia Moral*. Volume I. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.
- CAPELLE, Philippe. *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris: Cerf, 2005.
- CAPPELLO, Maria Adriana Camargo. *Crítica e ontologia na filosofia de Bergson*. [Tese de Doutorado]. São Paulo, 2005.
- CARIOU, Marie. *Bergson et le fait mystique*. Paris: Aubier Moutaigne, 1976.
- CHEVALIER, Jacques. *Bergson*. Paris: Librairie Plon, 1926.
- \_\_\_\_\_. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon, 1959.
- COIMBRA, Leonardo. *A Filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.
- COURCELLES, Dominique de (org.). *Les enjeux philosophique de la mystique*. Paris: Jerome Million, 2007.
- DELACROIX, Henri. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*. Paris: Alcan, 1908.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: 34, 2012.
- DELBOS, Victor. *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*. Paris: Vrin, 1932.
- DIONÍSIO AREOPAGITA, Pseudo. *Los nombres de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A educação moral*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ECKHART, Meister. *Sermões Alemães*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária São Francisco, v. 1, 2ª ed., Tradução: Enio Paulo Giachini, 2009.
- FENEUIL, Anthony. *Bergson. Mystique et philosophie*. Paris: PUF, 2011.
- \_\_\_\_\_. “De l’immédiatement donné au ‘detour de l’expérience mystique’: remarques sur l’unité de la méthode intuitive chez Bergson”. In: *Philosophos*, Goiânia, v. 17, n.1, 2012.
- FOUBERT, Jean. “Mystique plotinienne et mystique bergsonienne”. In: *Les études bergsoniennes*, v. 10. Paris: PUF, 1976.
- FRANÇOIS, Arnaud. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*. Paris: PUF, 2009.
- \_\_\_\_\_. (org.). *L’Évolution créatrice de Bergson*. Paris: Vrin, 2010.
- GILSON, Etienne. *O filósofo e a teologia*. Tradução: Tiago José Risi Leme. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda; São Paulo: Paulus, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Trois essais: Bergson, la philosophie chrétienne, l’art*. Paris: Vrin, 1993.
- GILSON, Bernard. *L’individualité dans la philosophie de Bergson*. Paris: Vrin, 1978.
- GODDARD, Jean-Christophe. *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.
- GOUHIER, Henri. *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris: J. Vrin, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*. Paris: J. Vrin, 1989.
- GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison*. Paris: Cerf, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Philosophie et mystique”. In: JACOB, André (org.). *L’univers philosophique*. Paris: PUF, 1989.
- HADOT, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Plotin, Traité 9*. Paris: Cerf, 1994.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário básico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- HUDE, Henri. *Bergson*, tomo I. Paris: Éd. Universitaires, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Bergson*, tomo II. Paris: Éd. Universitaires, 1990.
- HUME, David. *História natural da religião*. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- HUSSON, Léon. *L’intellectualisme de Bergson, genèse et développement de la notion bergsonienne d’intuition*. Paris: PUF, 1947.

- HYPPOLITE, Jean. “Du bergsonisme à l’existentialisme”. In: *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, 1971.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. Tradução: Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1991.
- \_\_\_\_\_. *L’expérience religieuse*. Paris: Alcan, 1908.
- JANKÉLÉVICH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1975.
- JANICAUD, Dominique. *Une généalogie du spiritualisme. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*. La Haye: M. Nijhoff, 1969.
- JANOT, Pierre. *De l’angoise à l’extase*. Paris: Alcan, 1926.
- JOÃO DA CRUZ. *A Subida do Monte Carmelo*. Tradução: Carmelitas Descalças do Convento de Santa Tereza do Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 1960.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 2ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- KISUKIDI, Nadia Yala. *Bergson ou l’humanité créatrice*. Paris: CNRS Éditions, 2013.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- LAPOUJADE, David. *Puissances du temps. Versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.
- LAVELLE, Louis. “La pensée religieuse d’Henri Bergson” (1941). In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (org.). *Bergson, la vie et l’action*. Paris: Éditions du Félin, 2007.
- LATTRE, Alain (de). *Bergson: une ontologie de la perplexité*. Paris: PUF, 1990.
- LE ROY, Édouard. *Une philosophie nouvelle*. Paris: Alcan, 1912.
- LECERF, E.; BORBA, S.; KOHAN, W. (orgs.). *Imagens da Imanência. Escritos em memória de Henri Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Organização do texto, notas e epílogo de Jacques Rolland. Paris: Grasset, 1993.
- LOISY, Alfred. *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* Paris: Emile Nourry, 1934.
- MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. *Metafísica, mística e linguagem na obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicbron): Uma Abordagem bergsoniana*. [Tese de Doutorado]. São Paulo, 2006.
- MAINE DE BIRAN. *Oeuvre*. Paris: Vrin, 1988.
- MAIRE, Gilbert. *Bergson, mon maître*. Paris: Grasset, 1935.

- MARITAIN, Jacques. *La philosophie bergsonienne, études-critiques*. Paris: Marcel Rivière, 1930.
- \_\_\_\_\_. *De Bergson à Thomas d'Aquin, essais de métaphysique et de morale*. Paris: Hertmann Editeurs, 1944.
- MARQUES, Silene Torres. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.
- MARTINS, Diamantino. *Bergson, a intuição como método na metafísica*. Porto: Tavares Martins, 1967.
- MATHIEU, Vittorio. *Introduzione al saggio dati immediati della coscienza*. Torino: G.P. Paravia, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Il posto dell'Introduction nel bergsonismo*. Roma: Laterza, 1970.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução: José Arthur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Elogio da Filosofia*. Tradução: Antônio B. Texeira. 2ª ed. Lisboa: Guimarães & C. Editores, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Signos*. Tradução: Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche e Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie. *Bergson et Plotin*. Paris: PUF, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Bergson éducateur*. Paris: PUF, 1955.
- NABERT, Jean. *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Éléments pour une éthique* (1943). Paris: Aubier, 3ª ed., 1993.
- NEVEU, Bruno. "Bergson et l'Index". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003/4, n°40.
- PAIVA, Rita. *Subjetividade e Imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005.
- PENIDO, Maurillo Texeira Leite. *Dieu dans le bergsonisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1934.
- PHILONENKO, Alexis. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Cerf, 1994.
- PIAGET, Jean. *Sagesse et illusions de la philosophie*. Paris: PUF, 1968.

- PINTO, Débora Cristina Morato. *Consciência e corpo como memória. Subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração*. [Tese de Doutorado]. São Paulo: 2000.
- PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene Torres (orgs.). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.
- POLITZER, Georges. *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme* (1929). Paris: Jean-Jacques Pauvert Éditeur, 1967.
- POULAT, Émile. *Critique et Mystique*. Paris: Le Centurion, 1984.
- \_\_\_\_\_. *L'université devant la mystique*. Paris: Salvator, 1999.
- PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental: Consciência e Negatividade da Filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- RENÉ, Violette. *La spiritualité de Bergson*. Toulouse: Privat, 1968.
- RIBOT, Théodule. *Les maladies de la volonté*. Paris: Alcan, 1916.
- RIDEAU, Émile. *Le Dieu de Bergson*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1932.
- RIQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson, Temps et métaphysique*. Paris: PUF, 2009.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Bergson*. Paris: Cerf, 2012.
- RIVIÈRE, Jean. *Le modernisme dans l'Eglise*. Paris: Letouzey et Ané, 1930.
- ROCHAMONTE, Catarina. *Perspectivas para uma rearticulação entre filosofia e espiritualidade: mística e intuição em Bergson*. [Tese de Doutorado]. São Carlos, 2016.
- RODRIGUES, Gustave. *Bergsonisme et Moralité*. Paris: Etienne Chirion, 1992.
- RUSSEL, Bertrand. *La méthode scientifique em philosophie*. Tradução para o francês: Philippe Devaux. Paris: Payot, 2002.
- SARAFIDIS, Karl. *Bergson. La création de soi par soi*. Paris: Eyrolles, 2013.
- SCHELER, Max. *Le formalisme en éthique et l'éthique matériel des valeurs*. Tradução para o francês de Maurice de Candillac. Paris: Gallimard, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Le saint, le génie, le héros*. Tradução para o francês de Emile Marmy. Egloff: Fribourg, 1944.
- SCHUMANN, Maurice. *Bergson ou le retour de Dieu*. Paris: Flammarion, 1995.
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *Henri Bergson et le catholicisme*. Paris: Flammarion, 1941.
- \_\_\_\_\_. *Lumière et périls du bergsonisme*. Paris: Flammarion, 1943.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- SITBON, Brigitte (org.). *Bergson et Freud*. Paris: PUF, 2014.

- \_\_\_\_\_. *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson*. Paris: PUF, 2009.
- SOULEZ, Philippe. *Bergson politique*. Paris: PUF, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Les philosophes et la guerre de 1914*. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 1988.
- SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. *Bergson: biographie*. Paris: PUF/Quadrige, 2002.
- SUNDÉN, Hjalmar. *La théorie bergsonienne de la religion*. Paris: PUF, 1947.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le phénomène humain*. Paris: Point/Seuil, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Le Christ évoluteur*. Paris: Seuil, 1965.
- TERESA D'AVILA. *O castelo interior*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- TONQUÉDEC, Joseph (de). *Sur la philosophie bergsonienne*. Paris: Beauchesne, 1936.
- TRESMONTANT, Claude. “Deux métaphysique bergsoniennes?”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2. Paris: Armand Colin, 1959.
- TREVISAN, Murilo Rubens. “O valor filosófico do misticismo. São João da Cruz: aproximações bergsonianas”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, n. 96, 2003.
- TROTIGNON, Pierre. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- VV. AA. *Annales bergsoniennes*, v. I-VII. Paris: PUF, 1997-2014.
- VV. AA. *Bergson et nous*. Paris: Armand Colin, 1959.
- VV. AA. *Henri Bergson, essais et témoignages*. Edição Albert Béguin et Pierre Thévenaz. Neuchatel: La Baconnère, 1943.
- VV. AA. *Bergson centenaire de L'évolution créatrice*, Archives de Philosophie, abril-junho 2008, Tomo 71, Caderno 2, Paris, 2008.
- VV. AA. *Lecture de Bergson*, Revue philosophique de la France et de l'étranger, 133° ano, t. CXCVIII, Paris: PUF, 2008.
- VV. AA. *Centenaire de la parution de L'évolution Créatrice d' Henri Bergson*. Institut de France, Académie des Siences Morales et Politiques, Colóquio da sexta-feira, 21 de setembro de 2007, Palais de L'Institut, Paris, 2008.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Bergson et le bergsonisme*. Paris: Armand Colin, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Bergson*. Paris: PUF, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Bergson: la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Le problème du temps*. Paris: Vrin, 2008.

- \_\_\_\_\_. *Bergson, la vie et l'action*. Paris: Editions du Félin, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Le secret de Bergson*. Paris: Félin, 2013.
- VIOLETTE, René. *La Spiritualité de Bergson*. Toulouse: Privat, 1968.
- WATERLOT, Ghislain (dir.). *Bergson et la religion . Nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.
- WHITEHEAD, Alfred. *L'avenir de la religion* (1926). Tradução para o francês de Philippe Devaux. Paris: Aubier Montaigne, 1939.
- \_\_\_\_\_. *La religion en gestation*. Tradução para o francês de Henri Vaillant. Lovain: Les Éditions Chromatika, 2009.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução: Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La philosophie en France au XXe siècle*. Paris: Gallimard, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Le moment 1900 en Philosophie*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
- \_\_\_\_\_. “La conversion de l’expérience. Mystique et philosophie, de Bergson au moment de l’existence”. In: *ThéoRèmes*, n. 1, 2010.
- WORMS, Frédéric; RIQUIER, Camille. *Lire Bergson*. PUF: Paris, 2011.
- WORMS, F.; KECK, F.; BOUANICHE, A. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Ellipses, 2004.
- YANCEY, Gunter Pete Addison. *Henri Bergson: A Bibliography* (1974), 2º edição revisada, Bowling Green (Ohio), Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1986.
- ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2012.