

**HENRI BERGSON E A DESCOBERTA DO MISTICISMO COMO
MÉTODO EM FILOSOFIA**

[HENRI BERGSON AND THE DISCOVERY OF MYSTICISM AS A METHOD IN
PHILOSOPHY]

Rildo da Luz Ferreira

rildoluz@hotmail.com

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

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

DOI: [10.25244/tf.v13i1.1870](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.1870)

Recebido em: 30 de maio de 2020. Aprovado em: 11/07/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 217-235
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.1870](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.1870)
Dossiê Filosofia e Mística



Resumo: 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. Neste artigo pretendemos mostrar como, 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 se de fato, como crê uma inteligência desavisada, a religião morreu como agente ativo no diálogo intelectual ocidental.

Palavras-chave: Duração. Élan Vital. Intuição. Mística.

Abstract: Bergson sought the establishment of a new metaphysics, one that would lead the human being to a deeper knowledge of himself and the cosmos, and that in this process would found a new morality, as well as other gnosiological categories that transcend the violent instrumentalism of a slave world of an excessively baconian science. In this article we intend to show how, at the end of his work and life, the religious theme emerges as a privileged field for the realization and understanding of the totality and the essence of his refunding project of philosophy. From criticism to Jamesian pragmatism (as an excellent representative of the spirit of our time) to mysticism as the only way out for the human being (transcending a geometric thought towards the thought of duration), Bergson draws on the horizon, even at a time blind to this questioning, the question of whether, in fact, as an unsuspecting intelligence believes, religion died as an active agent in Western intellectual dialogue.

Keywords: Duration. Élan Vital. Intuition. Mystique.

INTRODUÇÃO

O tratamento do misticismo e mesmo o seu papel na última obra¹ de Bergson, *As duas fontes da moral e da religião* (1932), 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).

O INTERESSE DE BERGSON PELO MISTICISMO

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, foi revelador da ambiguidade de adesão a um dogma ou a outro. A afirmação de sua “adesão moral”² 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”:

¹ As obras de Bergson serão citadas neste artigo da seguinte forma: A evolução criadora (EC); As duas fontes da moral e da religião (DF); A energia espiritual (EE); O pensamento e o movente (PM); *Mélanges* (M); *Correspondances* (C). 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.

² 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, conforme BÉGUIN; THEVENAZ (org.), 1943, 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; THEVENAZ (org.), 1943, p. 11-12. Indicamos ainda a excelente biografia de Bergson feita por SOULEZ; WORMS, 2002, 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, conforme SERTILLANGES, 1941, p.59.

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. (CHEVALIER, 1959, p. 274)

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” (CARIOU, 1976, p. 55). Com efeito, a leitura 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” (CHEVALIER, 1959, p. 282-283), 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” (PM 31/1275). 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” (CHEVALIER, 1959, p. 273).

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. Bergson fala de “prolongamento” ao que é, a princípio, simples suposição relativa à sua própria pesquisa, esta tornando-se afirmação em sua última obra. 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 mística³. 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

³ “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*.

bergsoniana se “divinisa” com o passar das obras, mas que a experiência mística confere uma 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”. 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.

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”⁴, 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, 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 colocada 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 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. Com efeito, será em direção

⁴ “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).

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. Se 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 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*, e do outro lado, da obra de Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, da qual Bergson fará a apresentação diante da *Academia de ciências morais e políticas*. 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)

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 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)

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 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 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, 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” (EC 29/506). Cada um desses “sistemas naturalmente isolados” simbolizam as muitas “paradas” do élan vital, obrigado a se dobrar de 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” (BARUZI, 1985, p. 69), 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”⁵ e de abordar a questão de Deus, logo, a questão dos místicos. Essa necessidade de ordem teórica foi condicionada pelas cartas do padre de Tonquédec, escritas entre 1908 e 1912, 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” (CHEVALIER, 1959, p. 274-275).

⁵ “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, 1959, p. 274).

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 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, 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.

A UNIVERSIDADE DIANTE DA MÍSTICA

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” (PM 101/1329) 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.

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 (1999), que opõe pensamento cristão e métodos positivistas. Esse eixo parte da consideração dos fenômenos místicos como sendo patológicos até a teorização da ideia de uma psicologia do misticismo, passando por 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” (POULAT, 1999, p. 47), 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 superá-lo. (M 580)

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. (JAMES, 1908, p. 3)

Com isso, James visava definir a religião não a partir de sua forma institucional, isto é, como uma simples “arte prática”, mas como algo “pessoal”, isto é, relativa à “vida interior do homem religioso” (JAMES, 1908, p. 3). Trata-se para ele do “gêmen” da religião. “Se quisermos dar-lhe um nome, escreve ele, que a chamemos de consciência moral e não de religião” (Idem, p. 4). 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” (Idem, p. 27). 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 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*⁶, 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, seja para baixo, seja para cima desse centro dinâmico” (CARIOU, 1976, p. 88). 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, pronunciado na *Academia de ciências morais e políticas* em 30 de janeiro de 1909, 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, citado em *As duas fontes*⁷, 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”, que são, para ele, Santa Teresa d’Ávila, Madame Guyon e Suso, Henri Delacroix

⁶ “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*).

⁷ “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).

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:

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 aos místicos, “a *convergência* surpreendente dos seus testemunhos não pode ser explicada senão pela *existência* daquilo que perceberam” (CHEVALIER, 1959, p. 155): é nisso que reside “o valor filosófico do misticismo autêntico” (Idem). Essa convergência, que “não se explica pela imitação” (DELACROIX, 1908, p. 5), nem pela “repetição de uma mesma experiência” (Idem), 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” (Idem, p. 7). 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 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” (DELACROIX, 1908, p. 3). 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”, inseparável da intuição. Será, em partes, sobre essa questão da ação dos grandes místicos e da finalidade prática do seu poder criador que a influência de Delacroix se fará sentir sobre a filosofia do misticismo de Bergson.

A OBJETIVAÇÃO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

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 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. 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.

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. 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 angústia 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). 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.

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. 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. É neste segundo método de composição, é 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? Hesitaríamos 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. 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” (DF 211/1193). 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, 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.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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? 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.

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 *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. 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.

REFERÊNCIAS

BARUZZI, Jean. **L'intelligence mystique**. Paris: Berg Internacional, 1985.

BÉGUIN, Albert; THÉVENAZ, Pierre (org). **Henri Bergson, essais et témoignages**. Neuchatel: La Baconnère, 1943.

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.

_____. **As duas fontes da moral e da religião**. Trad. Natanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Evolução criadora**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **O pensamento e o movente**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A energia espiritual**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

- CARIOU, Marie. **Bergson et le fait mystique**. Paris: Aubier Moutaigne, 1976.
- CHEVALIER, Jacques. **Entretiens avec Bergson**. Paris: Plon, 1959.
- DELACROIX, Henri. **Études d'histoire et de psychologie du misticisme**. Paris: Alcan, 1908.
- GOUHIER, Henri. **Bergson et le Christ des évangiles**. Paris: J. Vrin, 1987.
- JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1991.
- _____. **L'expérience religieuse**. Paris: Alcan, 1908.
- JANET, Pierre. **De l'angoisse à l'extase**. Paris: Alcan, 1926.
- POULAT, Émile. **Critique et Mystique**. Paris: Le Centurion, 1984.
- _____. **L'université devant la mystique**. Paris: Salvator, 1999.
- RIBOT, Théodule. **Les maladies de la volonté**. Paris: Alcan, 1916.
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. **Avec Henri Bergson**. Paris: Gallimard, 1941.
- 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 (org). **Annales bergsoniennes**, v. IV. Paris: PUF, 2008, p. 325-338.
- SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. **Bergson: biographie**. Paris: PUF/Quadrige, 2002.
- TONQUÉDEC, Joseph (de). **Sur la philosophie bergsonienne**. Paris: Beauchesne, 1936.