

O PROFUNDO E SUA EXPRESSÃO: A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E MÍSTICA EM BERGSON

La profondeur et son expression: les relations entre philosophie et mystique chez Bergson

Rildo da Luz Ferreira
PUCPR

Resumo: Nosso estudo não consistirá unicamente no exame do pensamento religioso de Bergson. E também não será uma reflexão específica sobre sua filosofia da natureza ou ainda sobre sua filosofia da ciência. Nosso objetivo 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, em um segundo momento, tentar reuni-los. O élan vital nos parece o caminho mais seguro para nos proteger deste risco. Uma vez que ele está na intersecção de diferentes ordens do pensamento de Bergson, ele não favorece apenas sua articulação, ele o demanda. Consequentemente, é do ponto de vista interno à filosofia da natureza que aparece a questão religiosa em Bergson. Tal é a hipótese que formulamos.

Palavras-chave: duração, intuição, élan vital, mística

Resumé: Notre étude ne consistera pas uniquement en l'examen de la pensée religieuse chez Bergson. Elle ne sera pas non plus une réflexion spécifique sur sa philosophie de la nature ou encore sur sa philosophie des sciences. L'objet de notre recherche se situe à la jonction des idées bergsoniennes sur le religieux, sur la science et la métaphysique. Mais une telle entreprise court un risque majeur, celui de juxtaposer, dans un premier temps, ces différents champs réflexifs pour, dans un deuxième moment, tenter de les réunir. L'élan vital nous apparaît le moyen le plus certain de prévenir ce risque. Parce qu'il est à l'intersection des différents ordres de la pensée de Bergson, il ne favorise pas seulement leur articulation, il l'exige. Par conséquent, c'est d'un point de vue interne à la philosophie de la nature elle-même que se pose la question religieuse chez Bergson. Telle est l'hypothèse que nous formulons.

Mots-clés: durée, intuition, élan vital, mystique

Introdução

Em 1907 foi publicado *A evolução criadora*, certamente o livro mais comentado e mais polêmico de Bergson. Nesta obra prima da filosofia bergsoniana, podemos encontrar teses ao mesmo tempo científicas, filosóficas e religiosas. Em A

evolução criadora vemos Bergson debatendo com os cientistas sobre as teorias da evolução. Seus interlocutores são Lamarck, Darwin e Spencer. Ele discute com os filósofos aos quais reprova um filosofar distante da vida e pelo fato de ficarem alheios ao imediato e ao concreto. Ele se opõe ao universo fechado e estático dos gregos e também à ideia que eles têm de um Deus imóvel, fora do tempo e alheio ao futuro. Um possível resumo de *A evolução criadora* poderia ser apresentado da seguinte maneira: recusa do imobilismo, do formalismo, do estático, do mecânico e das barreiras ou divisões estanques no campo do conhecimento. Bergson contesta todo fixismo, em qualquer área que seja, em vista de um universo dinâmico e aberto, onde a evolução permanece, em todos os seus aspectos, criadora de formas novas. Bergson expressa esse dinamismo da vida através da imagem do élan vital.

Assim, considerando de forma transversal, além de *A evolução criadora*, os principais textos da filosofia bergsoniana, nossa reflexão não consistirá unicamente no exame do pensamento religioso de Bergson. E também não será um estudo específico sobre sua filosofia da natureza ou ainda sobre sua filosofia da ciência. Nosso objetivo 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, em um segundo momento, tentar reuni-los. O élan vital nos parece o caminho mais seguro para nos proteger deste risco. Uma vez que ele está na intersecção de diferentes ordens do pensamento de Bergson, ele não favorece apenas sua articulação, ele o demanda. Consequentemente, nossa hipótese de trabalho é a de que a questão religiosa em Bergson e, mais especificamente, a relação entre filosofia e mística no pensamento bergsoniano, deve ser considerada a partir do ponto de vista interno à sua filosofia da natureza.

O élan vital entre cosmologia e metafísica

O élan vital continua sendo uma das questões mais controversas da filosofia bergsoniana. Vinte e cinco anos após a elaboração desse conceito em *A evolução*

criadora, Bergson volta a ele em *As duas fontes da moral e da religião*, como uma espécie de “explicação retrospectiva e pedagógica”¹. Por élan vital Bergson quis expressar a ideia de um

Élan original da vida, passando de uma geração de germes à geração seguinte por intermédio dos organismos desenvolvidos que constituem um traço de união entre os germes. Esse impulso mantendo-se nas linhas de evolução entre as quais é a causa profunda das variações, pelo menos daquelas que se transmitem regularmente, que criam novas espécies².

O élan vital é uno na sua essência e múltiplo nas suas manifestações. Trata-se de uma fonte comum, um impulso original da vida que, desenvolvendo-se, segue três direções divergentes: o torpor vegetativo, o instinto animal, e a inteligência humana. Essas três direções tem sua origem em um esforço único da vida, mas enquanto esse esforço é fortemente contrariado por uma materialidade maior no reino vegetal e animal, no homem ele se expande e se desenvolve. Sobre isso, Bergson afirma:

As bifurcações, no curso do trajeto, foram numerosas, mas houve muitos impasses ao lado de duas ou três largas estradas; e dessas estradas, uma só, aquela que sobe ao longo dos vertebrados até o homem, foi suficientemente larga para deixar passar livremente o grande sopro da vida³.

Para Bergson, a inteligência humana constitui a futura protagonista da atividade criadora do élan vital. A criação evolutiva da vida postulada pela filosofia bergsoniana não pode se fazer sem a colaboração humana.

O esforço de invenção que se manifesta em todos os domínios da vida pela criação de novas espécies, apenas na humanidade encontrou o meio de se perpetuar por indivíduos aos quais foi então outorgada, com a inteligência, a faculdade de iniciativa, a independência, a liberdade⁴.

¹ WORMS, Frédéric. “Élan vital”. In *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000, p. 22.

² BERGSON, Henri. “L’évolution créatrice”. In *Oeuvres*. Edition du Centenaire. Paris: PUF, 1959, p. 569-570. Todas as nossas referências das obras de Bergson serão a partir desta edição dita do centenário. Mas também iremos recorrer algumas vezes à nova edição crítica estabelecida sob a direção de Frédéric Worms.

³ *Ibidem*, p. 580.

⁴ BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1076.

Estas três passagens, as duas primeiras tiradas de *A evolução criadora* e a última de *As duas fontes da moral e da religião*, nos dão um duplo sentido epistemológico do élan vital: primeiramente, o de explicar o universo organicista de Bergson e, em segundo lugar, de compreender o homem no bergsonismo. Desta maneira, a cosmologia bergsoniana é ligada à sua antropologia. Mas, se nessa filosofia, o pensamento do homem como, aliás, o pensamento moral, pode ter relações inteligíveis com a doutrina do élan vital, um problema aparece quanto ao liame entre o élan vital e a mística.

Para chegar à mística, Bergson segue o curso do élan vital até seu desenvolvimento final. Desse modo, ele coloca a mística na fina ponta do movimento evolutivo e natural da vida. Nos místicos a vida triunfa da inércia da matéria⁵. Mas, uma vez que a mística é, no bergsonismo, associada ao processo natural da vida, nos defrontamos com o problema de sua natureza: continua ela dependente ainda essencialmente e necessariamente da transcendência, ou seja, de uma iniciativa divina, como nos ensina a tradição cristã, desde o Pseudo-Dionísio? É ela união amorosa como afirmam aqueles que tiveram uma experiência mística? Uma mística “natural”, tal como Bergson nos apresenta, pode ser ciência experimental de Deus? Como compreender que a mística seja colocada no fim de uma evolução biológica e imanente, sem que falte precisamente o essencial da esperança mística, no caso, Deus?

De fato, o Deus do evolucionismo bergsoniano é um Deus na qual os atributos se parecem com as características do élan vital. Ele “não tem nada de pronto; ele é vida incessante, ação, liberdade”⁶. Um Deus que não tem nada de pronto, um Deus que escapa às categorias fixistas do conceito e que se situa no devir, tal é o Deus do evolucionismo bergsoniano. Mas esse Deus pode provocar a adoração nos corações? O Deus do evolucionismo bergsoniano é o mesmo da experiência dos místicos? Com efeito, como pode Bergson reunir o biológico e o religioso sem torná-los ambos estranhos à sua própria essência?

⁵ Cf. BERGSON, *Les deux sources*, p. 1023.

⁶ BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 706.

Essas questões, que necessitam ao mesmo tempo de uma busca de compreensão do significado da imagem do élan vital e da mística, precisam que seja estabelecido o *momento* da passagem da intuição metafísica do élan vital à intuição de um Deus criador e fonte de criação, com quem o homem estabelece relação. Mas podemos falar de *momento* em um pensamento do devir como é o de Bergson? O que permite estabelecer uma relação entre a experiência mística de *As duas fontes da moral e da religião* e a filosofia especulativa do élan vital? Acreditamos que esse problema deve ser abordado sob o ângulo do projeto bergsoniano da filosofia da vida naquilo em que ela é unidade do pensamento, do agir e do crer.

Nossa hipótese é que não se pode separar de maneira radical, em Bergson, filosofia da natureza, metafísica e moral. Isso significa que não podemos realizar uma aproximação do pensamento de Bergson sem considerar o conjunto da sua obra, sobretudo pelo fato de seu interesse pela questão religiosa, questão que tem o seu desenvolvimento na sua concepção da mística. É enquanto convite, ao mesmo tempo, a um questionamento sobre o sentido concreto da vida e a uma elevação ao transcendente, que se compreende a imagem do élan vital.

A reviravolta bergsoniana, fundadora do “momento 1900 em filosofia”⁷

Na periodização proposta por Frédéric Worms desse momento, a obra de Bergson em geral e *A evolução criadora* em particular, aparece como ponto decisivo e central, o ponto de *reviravolta* que “irriga as questões mais profundas do século XX”⁸. O termo *reviravolta* cabe bem a esse novo jeito de fazer filosofia que Bergson inicia: reviravolta tanto no objeto atribuído à filosofia como no método do conhecimento. Essa reviravolta se parece ao projeto de Sócrates quando ele convida o homem não

⁷ A expressão “momento 1900 em filosofia” foi criada por Frédéric Worms. Ele a apresenta como uma hipótese que postula não somente a existência de certa unidade de pensamento entre os pensadores de uma mesma época (1900), mas também uma singularidade desta época. Singularidade que a distingue das épocas precedentes como daquelas que se seguirão, singularidade que explica a possibilidade de ligações internas entre obras diferentes. Nós nos serviremos, na continuação de nossa pesquisa, desta expressão “momento 1900” para situar o contexto de emergência do pensamento bergsoniano.

⁸ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice, le choc Bergson*. Primeira edição crítica de Bergson sob a direção de Frédéric Worms. Paris: PUF, 2007, p. 12.

apenas para examinar o mundo material, mas buscar a conhecer-se a si mesmo. Conhecer-se naquilo que se tem de vivo em si e que não se pode reduzir nem à matéria, nem a uma realidade química. Eis em que consiste a reviravolta de Bergson. Essa reviravolta é feita principalmente contra o cientificismo e o materialismo do fim do século XX. Ela se faz igualmente em oposição ao criticismo kantiano. Com efeito, graças ao novo impulso que dará no campo da reflexão, Bergson marcará o início do século XX francês. Assim é a reflexão feita por Etienne Gilson:

A primeira quinzena do século XX francês foi, como nunca antes, muito digno de atenção. Na filosofia, esses anos foram para nós a época de Bergson. Pela primeira vez depois de Descartes, a França tinha a boa fortuna de possuir um destes seres raros que são os grandes metafísicos. Entendamos por isso um homem que, lançando seu olhar sobre o mundo e dizendo o quê ele vê, deixa nos espíritos uma imagem renovada, não como o sábio que descobre novas leis ou novas estruturas da matéria, mas, sobretudo, penetrando ainda mais na intimidade do ser⁹.

Penetrar na intimidade do ser, descobrir sua essência, eis a tarefa na qual se ocupara Bergson em seus escritos. Esse projeto bergsoniano vai se constituir a partir da problematização de binômios conceituais, onde Bergson mostrará, de uma parte, o aspecto superficial da realidade e, de outra parte, sua essência real. Assim, desde *Os dados imediatos da consciência* até *As duas fontes da moral e da religião* evidenciam-se algumas oposições que podem, à primeira vista, nos fazer pensar Bergson como um pensador dualista: o tempo e o espaço, o eu superficial e o eu real, a memória hábito e a memória lembrança, a liberdade e o determinismo, o corpo 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 de Bergson: conhecer o real naquilo que ele tem de próprio e não apenas na sua manifestação exterior ou ainda na sua representação.

Por esta aspiração, Bergson se aproxima de Husserl, para quem a filosofia deve ser uma ciência das essências. Podemos destacar que estes dois autores nasceram no mesmo ano (1859), mas, como nos leva a crer as reflexões feitas por Roman Ingarden, que foi discípulo dos dois filósofos, eles não se conheceram, nem

⁹ GILSON, Etienne. *Le philosophe et le théologien*. Paris: Vrin, 2005, p. 99-100.

pessoalmente, nem pelas suas obras¹⁰. Os trabalhos de Ingarden, precursor na tarefa de aproximação entre o filósofo da duração interior e o fundador da fenomenologia, dão testemunho de uma similitude de projeto entre o pensador francês e o alemão.

Há uma analogia mais surpreendente, escreve Ingarden, e mais profunda entre a intuição da duração pura em Bergson e *das innere Konstituierende Zeitbewusstsein* em Husserl e, de outra parte, entre a tentativa de Bergson de deduzir a percepção concreta da percepção pura e da memória e o famoso problema da constituição transcendental em Husserl¹¹.

Consciência do tempo vivido e percepção das coisas na sua heterogeneidade, fora das categorias intelectuais, tal é a orientação em comum dos projetos bergsoniano e husserliano. Esta similitude de projeto intelectual marcará com um tom específico o pensamento francês dos anos 1900. Ele pode ser considerado como fonte de enraizamento da fenomenologia em terras francesas. Tudo leva a crer que o bergsonismo preparou o caminho para o florescimento do pensamento husserliano na França, basta evocarmos o nome de Sartre, de Merleau-Ponty, de Deleuze e de Lévinas que beberam na fonte do bergsonismo, mesmo se foi para se distanciar dela depois.

Assim, não podemos negar que o projeto bergsoniano de conduzir a filosofia sobre o campo da vida é fundador da filosofia francesa do século XX. Bergson inaugura o pensamento do real movente, substrato do fixismo conceitual. Esse projeto, que encontra eco no vitalismo de Nietzsche, no pragmatismo de William James, ou ainda no pensamento moral de Jean-Marie Guyau, se resume em quatro grandes descobertas: descoberta da liberdade, da memória, da vida e da emoção criadora¹².

É verdade que essas quatro descobertas maiores foram desenvolvidas respectivamente por *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, *Matéria e memória*, *A evolução criadora* e *As duas fontes da moral e da religião*, mas realmente não se pode estabelecer, no conjunto da obra bergsoniana, nem uma cronologia

¹⁰INGARDEN, Roman. "L'intériorité bergsonienne et le problème de la phénoménologie de la constitution". In Bergson et nous. Ata do 10º Congresso da Sociétés de philosophie de langue française. Paris: Armand Colin, 1959, p. 166.

¹¹ Ibidem, p. 164.

¹² Cf. VIEILLARD BARON, Jean-Louis (dir). *Bergson, la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004, p. 14-23.

dessas descobertas, nem uma separação estanque entre elas. Todas sustentadas pela duração, experiência fundadora do pensamento bergsoniano, estas descobertas se encontram, de uma maneira ou de outra, em cada obra do filósofo francês. Elas se sobrepõem umas às outras, mas sem perder a independência. Bergson não é um filósofo sistemático. É a filosofia bergsoniana na sua totalidade que se desdobra em cada obra.

A filosofia de Bergson é inteiramente crítica, como indica esta confiança relatada por Jean de la Harpe: “Meus livros, disse Bergson, sempre foram a expressão de um descontentamento, de um protesto. Eu poderia ter escrito muitos outros, mas só escrevia para protestar contra o quê me parecia falso”¹³.

A descoberta da liberdade em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* coloca em destaque os limites do determinismo científico, físico e psicológico e concede ao sentimento interior da liberdade uma realidade essencial e característica da pessoa humana. Em *Matéria e memória*, Bergson sustenta que existe uma relação entre o corpo e o espírito. Através dessa tese, ele se opõe às ideias que pretendem separar radicalmente a memória do corpo e também àquelas que, ao contrário, reduzem o espírito à matéria. Assim, na terceira obra, *A evolução criadora*, Bergson se coloca numa posição de crítica em relação às teorias explicativas da vida que parecem reduzi-la à matéria. Para ele, a vida é de essência espiritual. Esta natureza espiritual se desdobra e se manifesta, sobretudo, nos grandes homens de bem, dentre os quais os santos e os místicos, que conduzem a ação humana ao seu pleno desenvolvimento, contestando assim as ideias sociológicas em matéria de conduta moral. Parece-nos que todas estas descobertas encontram sentido no projeto de Bergson que consiste em levar a filosofia sobre o campo da vida.

Refletindo sobre a vida, Bergson quer reconduzir o espírito humano à sua verdade original concernente ao poder de ação e de criação. Vida e criação se interpelam mutuamente. Do mesmo modo que a vida é criadora, a obra criada dá à vida um novo élan. Tal é o duplo movimento do élan vital: ele é essa força que faz com

¹³ HARPE, Jean (de la). “Souvenirs personnels d’un entretien avec Henri Bergson”. In *Henri Bergson: essais et témoignages*. Edição Albert Béguin et Pierre Thévenaz. Neuchâtel: La Baconnière, 1943, p. 360.

que a evolução continue e conduza a humanidade para um “mais-além” dela mesma. Ao mesmo tempo, o élan vital é, por sua vez, alimentado pela ação humana. Abrir a humanidade para um “mais-além” dela mesma, “dilatando em nós a humanidade e conseguir que ela se transcenda a si mesma”¹⁴, tal é a missão que Bergson confere à filosofia. Segundo ele, cabe a ela guiar a humanidade, arraigar nas culturas uma energia vital capaz de impulsionar as sociedades em direção a um futuro melhor.

Acreditamos que o objetivo da filosofia bergsoniana consiste na “tarefa mais antiga da filosofia que não é a de fazer distinção entre conceitos, mas entre condutas; não apenas de pensar, mas de intervir na vida para transformá-la”¹⁵. A realização deste projeto passa por uma crítica, em primeiro lugar à ciência, depois à filosofia. Bergson se opõe à ciência na sua pretensão de tudo explicar, de tudo compreender, mesmo os fenômenos vitais. Quanto à filosofia, ele a acusa de ter-se refugiado nas ideias, desprezando a realidade concreta.

É na compreensão da vida concreta, a vida da consciência, bem como daquela que age no universo, que surge a impulsão do filosofar bergsoniano. O objetivo desta pesquisa exigirá um método apropriado: a intuição. Esta, enquanto acesso pleno e imediato do real é, segundo Bergson, o único método capaz de penetrar a vida e compreendê-la. Procurar conhecer a vida por qualquer outro meio, principalmente pela análise, é girar em torno dela sem atingi-la. O conhecimento da vida e o método para alcançar este conhecimento serão uma preocupação constante na obra do filósofo francês. É o que ele escreve na carta a Georges Simmel em dezembro de 1908, a propósito de *A evolução criadora*: “O problema do conhecimento encarado de uma maneira geral em sua relação com o problema da vida”¹⁶. O ponto de partida do bergsonismo encontra-se assim formulado: a teoria do conhecimento e a teoria da vida devem ser estudadas juntas.

Ao reaproximar o conhecimento da vida Bergson pretende acabar com o “racionalismo mesquinho que, segundo ele, paralisou a especulação durante uma boa

¹⁴ BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 658.

¹⁵ WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004, p. 8.

¹⁶ BERGSON, Henri. *Correspondances*. Paris: PUF, 2002, p. 234.

parte do século passado, ou que fez dela alguma coisa de puramente primário”¹⁷. Essa “boa parte do século”, da qual fala Bergson, é aquela que ele viu nascer e cujas doutrinas alimentaram de certa forma por algum tempo seu próprio pensamento.

É a época de Renan e Max Müller, de Taine, de Renouvier, de Cournot e dos néo-kantianos, do socialismo marxista. As doutrinas favoritas da época são o darwinismo e o evolucionismo de Spencer, cujo caráter mecanicista lembra as ideias do século XVIII¹⁸.

Segundo Bergson, todas essas doutrinas têm em comum o fato de se desenvolverem alheias ao que deveria ser de fato a missão da filosofia: indicar ao homem porque “o homem supera o homem”, segundo expressão de Pascal.

O diálogo de Bergson com a ciência sobre as questões concernentes à vida visam mais um objetivo filosófico e moral que puramente epistemológico. Não é através da filosofia das ciências que nosso autor aborda a biologia. Mais que um conhecimento puramente racional e científico da vida, além de oferecer um conhecimento sobre a vida, trata-se de descobrir no fenômeno vital o porquê ele ultrapassa a si mesmo. A vida é um *transbordamento* de si mesma. Não se trata simplesmente de tentar explicá-la mas, sobretudo, de compreender o que é essa energia que faz com que o ser humano consiga superar as barreiras da matéria e, ao mesmo tempo, trabalhar para criar condições sempre novas de existir. Portanto, vida e história tornam-se inseparáveis no bergsonismo. Assim se apresenta o problema entre o conhecimento e a vida sob um ângulo prático e até mesmo axiológico e religioso. A ação, precisamente o agir moral, é o que uni o conhecimento e a vida.

Mas é possível se alimentar de um conhecimento quando ele se torna incapaz de dar sentido à vida? Um conhecimento incapaz de impulsionar uma vida, de lhe dar élan, seria ele um conhecimento vivível? Por exemplo, pode-se viver de um conhecimento quando ele rouba toda esperança de se chegar à verdade? Estas questões, bastante atuais, foram expressão da inquietude metafísica dos

¹⁷ *Ibidem*, p. 363.

¹⁸ BRÉHIER, Emile. *Histoire de la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 1994, p. 507.

contemporâneos de Bergson contra o ceticismo semeado pelo criticismo e o cientificismo evocado acima. Podemos recordar aqui o caso de Jacques e Raïssa Maritain, cujo testemunho confirma o sentimento de dúvida e de desespero semeado pelas teorias científicas no fim do século XIX e começo do século XX. Essa época, segundo Raïssa, foi marcada por uma espécie de “embriaguez mecanicista”. Segundo ela: Todos os mestres [desta época] tinham pessoalmente bastante mérito, mas nos seus resultados, os seus ensinamentos eram negativos e destruidores. Ele conduzia a um relativismo sem saída. Relação ao nada, já que nenhum absoluto era admitido¹⁹.

Para Raïssa Maritain, Bergson ajudou a superar esse estado de espírito que obscurecia as mentes e da qual ele mesmo havia sofrido influência. “Ele devolvia a alegria de espírito, afirmando que nós podíamos conhecer o real e que pela intuição atingiríamos o absoluto”²⁰. Atingir o absoluto! Tal é a promessa que traz o bergsonismo. Para chegar lá, é preciso buscar a vida. Ora, a vida não se expõe. Não se pode compreendê-la analisando-a do exterior, mas antes, experimentando-a do interior. É na experiência da vida interior que se revela o absoluto. *Vida, Interioridade e Absoluto*, eis o tripé que nos faz passar de uma compreensão mecanicista, finalista e vitalista da vida para um sentido espiritual, transcendente e dinâmico.

Para Bergson, o papel da filosofia é o de nos conduzir a uma percepção completa e criadora da realidade da vida. Isso exige uma conversão da atenção: trata-se de passar do universo, onde as necessidades da vida nos obrigam a uma existência ativista, para o espírito que, por assim dizer, não “serve para nada”. Trata-se igualmente de compreender a vida, não mais em um sentido utilitarista, mas por uma visão contemplativa, uma contemplação que se torna assim, criadora. Se a vida tem uma potência criadora é porque ela é, ao mesmo tempo, objeto de contemplação e de ação. Ora, a ação e a contemplação são igualmente os dois aspectos do conceito de *mística*. No pensamento de Bergson, a vida e a mística partilham um destino comum, o de unir gratuidade e utilidade, pensamento e ação. “O momento 1900”, aquele no qual está enraizado o pensamento de Bergson, mas, sobretudo, aquele que ele

¹⁹ MARITAIN, Raïssa. “Souvenirs”. In *Henri Bergson: essais et témoignages*, op. cit., p. 350.

²⁰ *Ibidem*, p. 352.

contribui para criar, é o momento da procura de unidade entre as diferentes ordens de racionalidade.

Vida ou duração?

Nossa intenção de examinar a relação entre élan vital e mística a partir da ideia de vida como ponto central da filosofia bergsoniana não pode deixar de considerar uma importante advertência feita por Bergson: Todo resumo das minhas ideias as deformarão no seu conjunto e as exporão desta maneira a um monte de objeções se ele não se coloca em primeiro lugar e se ele não retorna sem cessar ao que considero como centro mesmo da doutrina: a intuição da duração²¹.

Considerando a carta de Bergson endereçada ao filósofo dinamarquês Harald Höffding, não há dúvida que o ponto de partida do pensamento bergsoniano é a descoberta da duração. Como afirma Frédéric Worms, “aquilo que só se aprende em Bergson”²² é a distinção original entre a duração e o espaço. Logo, não seria primeiro a vida, mas sim, sobretudo, a duração. Mas o que é a duração e como Bergson a descobre? É importante observar que a duração bergsoniana é, antes de tudo, uma experiência da vida interior. É pela reflexão do eu sobre si mesmo que se estabelece a distinção entre o tempo espaço e o tempo real. A duração poderia ser definida como a vida do tempo interior à consciência. Desta maneira, as considerações cronológicas perdem seu sentido. Não há um momento primeiro onde Bergson reflete sobre a duração e depois um segundo momento onde se interessaria pela vida. O tempo é coexistente à vida nas suas múltiplas dimensões. Eles não podem ficar separados. É o que afirma, por exemplo, Lévinas: “A vida é duração, élan vital, e é preciso pensar junto duração, élan vital e liberdade criadora”²³.

Com efeito, como compreender a distinção entre duração e espaço fora do sentido da vida? Mais que uma diferenciação teórica, o binômio duração-espaço

²¹ BERGSON, Henri. “Bergson à Harald Höffding”. In BERGSON, Henri. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972, p. 1148.

²² WORMS, Frédéric; RIQUIER, Camille. *Lire Bergson*. PUF: Paris, 2011, p. 4.

²³ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993, p. 65.

remete a uma diferenciação entre os “dois sentidos da vida”²⁴. No centro da descoberta da duração, descoberta original do bergsonismo, encontramos a vida lutando contra toda forma de mecanização e toda espacialização. Se podemos falar de uma questão primeira na obra de Bergson, certamente é a questão da vida: a duração é portadora de vida e portadora do futuro.

Os trabalhos atuais de pesquisadores renomados, como também o trabalho de jovens pesquisadores, inauguram uma nova era nos estudos bergsonianos, que sucedem a dois momentos: aquele da acolhida calorosa de Bergson por seus discípulos e amigos da primeira hora e aquele do seu esquecimento, sobrevivendo após duras críticas da qual sua filosofia foi objeto, tanto da parte dos homens da ciência e dos filósofos, como também dos teólogos. Durante esse tempo de esquecimento, alguns filósofos, no entanto, leram a obra bergsoniana e assim foram, de uma forma ou de outra, influenciados por ela. Trata-se, entre outros, de Merleau-Ponty, de Deleuze, de Jankélévitch, de Lévinas e de Jean-Wahl. Estas diferentes recepções (negativas e positivas) da obra de Bergson, cumprem, por assim dizer, uma espécie de profecia feita por William James ao ler *A evolução criadora*.

Existem aí tantas coisas absolutamente novas que será necessário algum tempo aos vossos contemporâneos para conseguir assimilá-las e eu imagino, para ser mais preciso, um grande número de desenvolvimentos futuros que ainda não podemos prever: os jovens se encarregaram disso. Vossas ideias influenciarão as ideias deles de uma maneira que mesmo o senhor não pode conjecturar²⁵.

Com a 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 doutrina 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* de Frédéric Worms acima citado, ou ainda *Bergson, la vie et l'action* Jean-Louis Vieillard-Baron, que sustenta que é “com a

²⁴ WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 8.

²⁵ BERGSON, Henri. “Lettre de William James à Bergson”. In BERGSON, Henri. *Mélanges*, op. cit., p. 724.

vida que se decide de uma forma evidente o espiritualismo de Bergson”²⁶. Estes dois livros, mais recentes, fazem eco ao 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 contemporâneos²⁷. Nestas diferentes obras, a vida é entendida como sabedoria prática. Assim, *A evolução criadora* e *As duas fontes da moral e da religião* são complementares uma à outra. A ligação entre essas duas obras foi colocado em destaque no quarto volume dos *Annales Bergsoniennes*. Este volume, ainda que consagrado à obra de 1907, contém vários artigos apresentando *As duas fontes da moral e da religião* como uma espécie de conclusão ou até mesmo coroamento de *A evolução criadora*. Entre os artigos, destacamos o estudo feito pelo filósofo Anthony Feneuil em *Le Dieu de L’Évolution créatrice est-il un Dieu des philosophes?*²⁸ Esse estudo termina com duas afirmações:

1 – O Deus de Bergson em *A evolução criadora* não é um Deus da religião que se oporia a um Deus da filosofia. (...) 2 – Não só a crítica formulada em 1932 contra a arbitrariedade da utilização do termo Deus pelos filósofos não pode ser dirigida contra *A evolução criadora*, mas *As duas fontes* continuam se fundamentando nas aquisições de 1907²⁹.

De acordo com estas duas afirmações, a ideia de *Deus* da obra de 1932 não estaria em contradição com aquela da obra de 1907. A mística de *As duas fontes* seria assim o desenvolvimento final do vitalismo de *A evolução criadora*. Assim, sustentando essa hipótese da continuidade entre as duas obras, nós nos deparamos, contudo, com o seguinte problema: a realidade mística só aparece realmente no final da evolução do pensamento bergsoniano, uma vez que o conceito de mística de fato só foi mencionado explicitamente na sua última obra, ou se ela não é, antes, uma realidade que atravessa toda a obra do filósofo francês? Essa fina parte do élan vital, a mística,

²⁶ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Bergson, la vie et l’action*. Paris: Editions du Félin, 2007, p. 10.

²⁷ TROTIGNON, Pierre. *L’idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968, p. 7.

²⁸ FENEUIL, Anthony. “Le Dieu de L’Évolution créatrice est-il un Dieu des philosophes?”. In VV.AA. *Annales Bergsoniennes IV*. Paris: PUF, 2008, 309-324.

²⁹ *Ibidem*, p. 324.

não é ela, ao mesmo tempo, o que torna possível esse élan, de modo que ela seria o que fertiliza a teoria do élan vital e explica a religião e a moral em Bergson?

Se o élan vital continua, como dissemos acima, umas das questões mais discutidas do pensamento bergsoniano, a questão mística de *As duas fontes* não fica atrás. Nos dois casos, Bergson chama atenção pelo fato de ter estendido 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. Ambos os conceitos, de maneira distinta, provocaram várias análises, pesquisas e comentários, sem que a articulação entre os dois fossem suficientemente explicitados.

Alguns superestimaram o sentido naturalista e vitalista do pensamento de Bergson. É o caso de Jean Hippolite, para quem “a filosofia de Bergson é uma filosofia da vida antes de ser uma filosofia da história humana. Os conceitos bergsonianos élan vital, evolução criadora, dicotomia e duplo frenesi, escreve ele, convém à vida e não são especialmente talhados sobre a história dos homens”³⁰.

Outros, ao contrário, viram na imagem do élan vital apenas uma simples imagem bergsoniana para caracterizar Deus. Eles teriam cometido o erro que denunciará Henri Gouhier, a saber, o de identificar élan vital e Deus. É o caso de Gilles Deleuze³¹.

Existem igualmente vários comentários sobre a concepção bergsoniana da mística. Além de *La pensée religieuse d’Henri Bergson*³² (1941), ou ainda *La philosophie religieuse de Bergson*³³ (1946), poderíamos destacar *Bergson et le fait mystique*³⁴ (1976). O interessante deste livro é que ele estuda a concepção bergsoniana de mística

³⁰ HIPPOLITE, Jean. “Vie et philosophie de l’histoire chez Bergson”. In Ata do Primeiro Congresso Nacional de Filosofia, Mendoza, Argentina, março-abril 1949, tomo 2, p. 1.

³¹ DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris: Quadrige/PUF, 1966, p. 118.

³² LAVELLE, Louis. “La pensée religieuse d’Henri Bergson”. In *Revue philosophique*, Paris, março-abril, 1941.

³³ ADOLPHE, Lydie. *La philosophie religieuse de Bergson*. Paris: PUF, 1946.

³⁴ CARIOU, Marie. *Bergson et le fait mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1976.

por ela mesma e não na sua ligação com outras místicas, como aquela de Plotino³⁵. De modo singular, a relação de Bergson com as religiões foi recentemente objeto de análise de diversos especialistas em *Bergson et la religion* (2008), sob a direção de Ghislain Waterlot³⁶. No seu conjunto, as diferentes reflexões deste livro referem-se às teses defendidas por Bergson em *As duas fontes da moral e da religião*: moral fechada e moral aberta, religião estática e religião dinâmica, etc.

Conclusão

Para responder nossa questão principal, ou seja, saber como se estabelece, no conjunto da obra de Bergson, a relação entre a experiência mística e a teoria do élan vital, é preciso compreender os diferentes sentidos e o alcance da imagem do élan vital, ou seja, entender como o élan vital, na qualidade de princípio explicativo da vida, se inscreve num contexto geral de ideias. Para além do aspecto polêmico desta expressão, trata-se realmente de um movimento do pensamento reabilitando a noção de vida, considerado como um assunto suspeito de reflexão filosófica.

No centro desta teoria da vida de Bergson já podemos encontrar pré-formulado o aspecto prático de sua filosofia. Pensar a vida não é separar de maneira estática as questões de ordem puramente especulativa e aquelas referentes ao agir. Nesse ponto Bergson se aproxima da filosofia da ação de Blondel e do pragmatismo de William James. Mas é, sobretudo, no pensamento organicista de Whitehead e no pensamento de Teilhard de Chardin que a filosofia de Bergson melhor encontra seu eco. Partindo do campo das ciências, todos os três afirmam a existência de um princípio dinâmico e transcendente à vida, que rejeita toda forma de explicação psicoquímica. O élan vital não é apenas um princípio explicativo da vida que se opõe ao mecanicismo, ao finalismo e ao evolucionismo. Ele reflete o aspecto dinâmico e aberto das ideias de Bergson sobre a moral e sobre a religião.

³⁵ Cf. FOUBERT, Jean. "Mystique plotinienne, mystique bergsonienne". In VV. AA. *Les études bergsoniennes*, tome 10. Paris: PUF, 1973; ou ainda MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie. *Bergson et Plotin*. Paris: PUF, 1959.

³⁶ WATERLOT, Ghislain (dir.). *Bergson et la religion . Nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.

Assim, nos parece importante considerar o élan vital não 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 tem necessidade de sábios 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 perceber³⁷, assim a moral bem como a religião precisam de pessoas que nos façam perceber os caminhos insuspeitos da ação humana, da ação boa. Essas personalidades criadoras, que abrem virtuosamente novos caminhos, constituiriam um antídoto às ideias fixistas dos moralistas intelectualistas que, por sua rigidez, estão na origem do desprezo pela moral. A moral e a religião são vitais na estrita medida onde elas são criadoras de valores novos.

A tese da existência de um pensamento moral propriamente bergsoniano contrasta com as críticas (pensamos aqui em Jacques Maritain, discípulo, depois crítico de Bergson) fazendo desta uma realidade em busca de identidade, não conceitualizada. Assim, poderíamos arriscar afirmar que para Bergson a moral tem menos necessidade de ser conceitualizada que de ser simplesmente vivida, ou seja, de ser conduzida por pessoas que a encarne e a eleve acima de todas as possibilidades do agir humano. Daí a reflexão que Bergson faz sobre as personalidades de exceção, na qual se encontram os místicos, que indicam ao homem seu futuro, na união do ver e do agir.

Nos místicos, o élan vital enquanto superação de tudo o que representa o peso da matéria na vida, encontra sua mais bela expressão: “Mística, suplemento de vida”. O élan vital é fonte de criação. Ele primeiro cria espécies sem história, depois a espécie dos criadores de história. Poderíamos até mesmo afirmar que, para Bergson, a vida encontra a sua realização na mística. Porém, mais que uma realização, a mística se apresenta como o fundamento da vida. Se a noção de mística aparece somente no

³⁷ Cf. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 1370.

final da filosofia bergsoniana, a realidade do fato místico é transversal na totalidade da obra do filósofo francês.

A mística, tal como ela é apresentada pelo autor de *As duas fontes da moral e da religião*, não tem nada de elitista. Ela é portadora de uma promessa: o homem, quem quer se seja, é capaz de uma experiência interior de Deus. Todavia, assim falando, esta mística apresenta um problema fundamental que concerne à iniciativa de Deus na experiência mística. Com efeito, podemos falar de mística sem realmente pensar em um Deus capaz de fazer da vida mística um dom? Esta questão permite refletir sobre a natureza do Deus de Bergson e sobre o lugar que ele ocupa na filosofia da vida bergsoniana. A distinção que Bergson estabelece entre a mística dita de primeiro grau e aquela do grau superior destaca a importância do Outro na vida do místico. O Outro como objeto e sujeito de amor que convida à *criação* de valores éticos capazes de conter tudo o quê na civilização humana, combate contra a vida. O eu profundo, eu da experiência mística se apresenta como o lugar de um triple reencontro, portanto, de uma triple presença: presença para si, presença para o outro, presença para o absoluto. Esta presença é uma experiência de Amor que requer uma atitude de escuta. Escuta de Deus enquanto fonte de criação, mas também escuta do mundo em vista do engajamento. Recordemos que a atenção é em Bergson a expressão da liberdade humana. A concepção bergsoniana de mística não exclui a ação, bem o contrário. O Deus de Bergson é prático e ele age na história evolutiva e criativa dos homens.

Referências

ADOLPHE, Lydie. *La philosophie religieuse de Bergson*. Paris: PUF, 1946.

BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Edition du Centenaire. Paris: PUF, 1959.

BERGSON, Henri. *Correspondances*. Paris: PUF, 2002.

BERGSON, Henri. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.

CARIOU, Marie. *Bergson et le fait mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1976.

DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris: Quadrige/PUF, 1966.

GILSON, Etienne. *Le philosophe et le théologien*. Paris: Vrin, 2005.

MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie. *Bergson et Plotin*. Paris: PUF, 1959.

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

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Bergson, la vie et l'action*. Paris: Editions du Félin, 2007.

VIEILLARD BARON, Jean-Louis (dir.). *Bergson, la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004.

WATERLOT, Ghislain (dir.). *Bergson et la religion*. Paris: PUF, 2008.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.

Doutorando em Filosofia (PUCPR)
Professor de Filosofia - UFRN
E-mail: rildoluz@hotmail.com