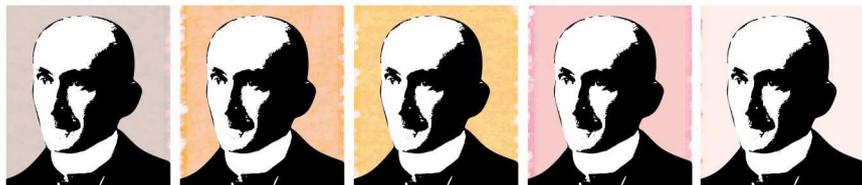
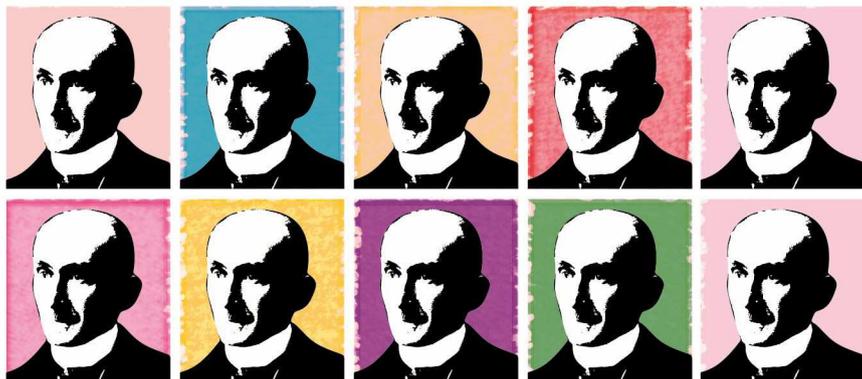


Oscar de Lira Carneiro



EXPERIÊNCIA MÍSTICA E METAFÍSICA
EM
HENRI BERGSON



C289e Carneiro, Oscar de Lira.
Experiência e metafísica em Henri Bergson / Oscar de Lira Carneiro. -
Campina Grande: EDUFCG, 2021.
pdf.

E-book
Referências.
ISBN 978-65-86302-35-6

1. Metafísica. 2. Experiência Mística. 3. Bergsonismo. I. Título.

CDU 111

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO BIBLIOTECÁRIO GUSTAVO DINIZ DO NASCIMENTO CRB-15/515

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – UFCG
editora@ufcg.edu.br

Prof. Dr. Antônio Fernandes Filho
Reitor

Prof. Dr. Mario Eduardo Rangel Moreira Cavalcanti Mata
Vice-Reitor

Prof. Dr. José Helder Pinheiro Alves
Diretor Administrativo da Editora da UFCG

Yasmine Lima
Projeto gráfico

CONSELHO EDITORIAL

Anubes Pereira de Castro (CFP)
Benedito Antônio Luciano (CEEI)
Erivaldo Moreira Barbosa (CCJS)
Janiro da Costa Rego (CTRN)
Marisa de Oliveira Apolinário (CES)
Marcelo Bezerra Grilo (CCT)
Naelza de Araújo Wanderley (CSTR)
Railene Hérica Carlos Rocha (CCTA)
Rogério Humberto Zeferino (CH)
Valéria Andrade (CDSA)

Oscar de Lira Carneiro

EXPERIÊNCIA MÍSTICA E METAFÍSICA EM HENRI BERGSON

CAMPINA GRANDE - PB
2021



Gratidão

Aos meus pais,
filhos e filhas,
amigos e amigas,
mestres e mestras,
afetos,
elán vital em poesias humanas!

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

11

....

1 - INTELIGÊNCIA, INTUIÇÃO E DURAÇÃO

15

....

2 - O RETORNO À EXPERIÊNCIA NA METAFÍSICA

27

....

3 - EXPERIÊNCIA MÍSTICA E METAFÍSICA

47

....

4 - DEUS DA METAFÍSICA CLÁSSICA *VERSUS* DEUS DA

METAFÍSICA POSITIVA

69

....

CONCLUSÃO

81

....

REFERÊNCIAS

91

....

“Nossa iniciação no verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência. Todo o progresso posterior foi um alargamento desse campo. Estender logicamente uma conclusão, aplicá-la a outros objetos sem ter realmente alargado o círculo de suas investigações, é uma inclinação natural do espírito humano, mas à qual é preciso não ceder nunca. A isto se abandona ingenuamente a filosofia quando ela é dialética pura, isto é, tentativa para construir uma metafísica com os conhecimentos rudimentares que se encontram armazenados na linguagem. Ela continua a fazê-lo quando erige conclusões tiradas de certos fatos em ‘princípios gerais’ aplicáveis ao resto das coisas. Toda a nossa atividade foi um protesto contra essa maneira de filosofar”

Henri Bergson, janeiro de 1922¹

¹ Cf. **História da filosofia ocidental**, tomo III (RUSSELL, 1982, p. 342)

INTRODUÇÃO

O que os místicos teriam a dizer substancialmente aos metafísicos? Em caso positivo, como se daria tal comunicação, haja vista buscarem fundamentos da realidade, mas falarem *dialetos* tão distintos? Seria possível um entendimento e uma parceria entre a poesia do inefável e a razão discursiva?

Questões como essas bailaram em minha mente até conhecer um pouco do espiritualismo contemporâneo e seu principal representante: Henri Bergson. Como praticamente todos os pensadores do seu tempo, ele viu-se diante da gigantesca herança do materialismo do século XIX: o discurso positivista, o marxismo, os nihilismos, os fisiologismos reducionistas, a rigidez conceitual, a linearidade e a espacialização da vida pujante ... As consistentes respostas de Bergson em favor de um conhecimento filosófico da vida e do espírito mais fluidos impressionaram-me.

Procurei problematizar as inquietações e daí nasceu o projeto de dissertação sobre a interface entre mística e metafísica sob o enfoque bergsoniano. Sob a orientação do prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno (UFPB), defendi no ano 2000 o presente trabalho que agora publico ligeiramente refundido. Tive o cuidado de atualizar algumas referências, acrescentando uns poucos títulos que vieram à lume depois da defesa. “Nesse sentido, destaco os

esforços de Frédéric Worms da PUF (Paris), da editora Martins Fontes, dos professores da UFSCar e da família do professor Bento Prado Jr. em traduzir ao português brasileiro e publicar muitos livros e conferências de Bergson a partir das edições originais. Alerto que todas as citações que fiz a partir das obras de Bergson não foram retiradas dessas edições mais recentes, mas do material disponível à época (Zahar editores e volume Bergson da Coleção Os Pensadores da Abril Cultural, 1979).

Feitos os esclarecimentos preliminares, vamos ao modesto trabalho deste capítulo história da filosofia contemporânea.

Considerado por Bertrand Russell como o principal filósofo francês deste século [XX]², tido como credor de muitas ideias defendidas por Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty, Jean-Hyppolite e Gaston Bachelard³ ou ainda como revitalizador do atual debate filosófico após um longo período de incompreensão por parte da *tradição analítica*, conforme demonstra Bento Prado Jr.⁴, Henri-Louis Bergson deve figurar na galeria dos pensadores que mais receberam epítetos reducionistas, expressos, quase sempre, em análises superficiais: intuicionista, antiintelectualista, irracionalista, vitalista, evolucionista, monista e **místico**. Todos esses termos já foram usados para defini-lo.

Isso é uma pequena amostra dos paradoxos que envolveram a vida deste filósofo que, embora bastante incompreendido no período inicial de exposições de suas ideias, acabou por receber importantes homenagens na maturidade, como atestam, aliás, o

2 Cf. **História da filosofia ocidental** (RUSSELL, 1982. p. 342)

3 Cf. **Presença e campo transcendental**: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. CHAUI, Marilena. Prefácio In: PRADO JR. (1989. p. 11-12)

4 Cf. **A filosofia seminal de Bergson. Folha de São Paulo**, São Paulo, 29.Ago.1999. Caderno Mais! p. 5 (artigo de Bento PRADO JR.)

Prêmio Nobel da Literatura que lhe foi conferido em 1928 e a inclusão no *Index Librorum Prohibitorum* (Índice dos Livros Proibidos da Igreja Católica Romana) de suas obras *Matéria e memória* e *A evolução criadora*.

Iniciamos este trabalho com essas breves alusões à trajetória de Bergson pois, como nos lembra Henri Gouhier:

“Toda filosofia séria tem uma dimensão biográfica(...) quando o bergsonismo elabora uma metafísica da felicidade, quando o bergsonismo reencontra o Cristo do Sermão do Monte, quando o bergsonismo coloca uma maiúscula ao Amor criador, não é uma tirada espirituosa, mas **Henri Bergson que coloca sua vida no seu pensamento e seu pensamento na sua vida**”⁵ (grifo nosso)

Por isso, a compreensão do pensamento filosófico de Bergson passa pela consideração de suas atitudes existenciais.

A denominação *mística* atribuída a tal pensador, refere-se à condenação que lhe foi lançada em resposta a sua audácia de tentar enriquecer a tradição metafísica mediante investigações filosóficas oriundas de experiências místicas religiosas, pois acertadamente o tomista Alexandre Correia refere-se à filosofia de Bergson como algo “Metafísico, pois, pelos resultados, o bergsonismo é empírico pelo método”⁶

Mística, misticismo e religião, de ordinário, são confundidos na modernidade com o nebuloso, o irracional, o patológico

5 **Bergson et le Christ des évangiles** (GOUHIER, 1961. p. 116)

6 **Ensaio políticos e filosóficos** (CORREIA, 1984. p. 368)

e, por conseguinte, vistos como incompatíveis com o rigor metodológico próprio da razão filosófica.

O projeto empreendido por Bergson não é cativo da experiência mística. Sua ambiciosa empresa foi a de pôr em xeque a própria filosofia, seus limites, seus métodos, sua linguagem com base na discursividade, a fim de libertar a metafísica da camisa-de-força metodológica imposta pela própria ciência de inspiração aristotélica, cartesiana e kantiana.

Bergson suspeitou, como o fizeram Rousseau e Pascal, da eficácia da razão, propondo a superação de sua discursividade, por meio do emprego da intuição, levando, assim, à ampliação e não à recusa da racionalidade, antes limitada aos resultados obtidos pela inteligência.

1

INTELIGÊNCIA, INTUIÇÃO E DURAÇÃO

Para explicar a presença da inteligência no homem, Bergson descreve no capítulo segundo de *A evolução criadora* o processo evolutivo do impulso da vida. A princípio, sendo esse processo uma unidade, explode em tendências combinando três elementos de diferentes qualidades: torpor, inteligência e instinto. Embora esses elementos coexistam em cada espécie, observa-se uma diferença de proporção a depender do reino em que se apresentam. Daí resultar no mundo vegetal haver uma predominância do torpor e o instinto se apresentar em muito menor proporção em torno daquele, enquanto no reino animal o instinto, elemento determinante, conserva em torno de si uma leve camada de inteligência. Contudo, no homem, não obstante sua condição biológica animal, a inteligência se apresenta como elemento básico que traz em torno de si uma franja instintiva como intuição.

Nesse concerto de forças, a inteligência tem originariamente o papel de agir sobre a matéria inerte e, para atingir maior poder sobre esta, faz-se conhecimento pragmático como elemento de previsão e organização da ação, visando, sobretudo, a adaptação do homem à vida. Por isso, Bergson afirma que o homem antes de ser *Homo sapiens* é *Homo fa-*

ber.⁷ Ademais, conforme atesta a própria história evolutiva do ser humano, e, em especial, os seus feitos científicos e tecnológicos, a inteligência é um elemento fabricante, isto é, sua função natural é a de fabricar instrumentos inorganizados, artificiais, dilatando, assim, o poder de domínio do homem sobre a matéria.

Complementar à inteligência, há, no *reino hominal*, em proporção muito menor, o instinto. No mundo animal, o instinto funciona como uma espécie de conhecimento inato, por *simpatia*⁸, como ilustra Bergson no capítulo segundo de *A evolução criadora* utilizando-se dos exemplos de golpes certos dos insetos sobre suas vítimas. Dentre os casos ali elencados, destacamos o do ésfex, inseto que, pela sua picada, acerta com precisão os centros nervosos da lagarta. E arremata Bergson:

“Quanto ao ésfex, sem dúvida ele apreende pouca coisa, precisamente o que lhe interessa; mas pelo menos, o apreende por dentro, de modo inteiramente diverso do que um processo de conhecimento: por uma intuição (*vivida* mais que representada) que se assemelha sem dúvida ao que chamamos de comunhão adivinatória” [no original *sympathie divinatrice* conforme nota de rodapé do tradutor]⁹

7 *A evolução criadora* (BERGSON, 1979b. p. 127)

8 No original francês *sympathie*, do grego *sympathéia* (“sofrer com”). ABBAGNANO no seu *Dicionário de filosofia*, p. 868, define-a como “ação recíproca das coisas entre si ou sua capacidade de se influenciarem umas às outras”, acrescentando que “Bergson devolveu à simpatia o caráter instintivo e viu nela a possibilidade de captar diretamente a natureza da vida”.

9 *A evolução criadora* (BERGSON, 1979b. p. 158)

No homem, o elemento instintivo conserva-se em torno da inteligência como uma franja de intuição. Esta possibilita um conhecimento direto, por simpatia entre a consciência e os elementos vitais inerentes à matéria das espécies vivas, bem como com os estados psicológicos dessa mesma consciência. Esclarece Franklin Leopoldo e Silva que :

“A intuição é o conhecimento das coisas e de nós mesmos pelo interior, uma comunicação direta e *simpática*, no sentido etimológico da palavra, isto é, uma visão comunicativa com o objeto em si mesmo, aquém da reconstrução simbólica que a percepção e a linguagem operam (...) A intuição para Bergson é o ato concreto do encontro do espírito com o que verdadeiramente e antes de tudo existe. É um recurso que nos afasta precisamente da generalidade do conceito. É o conhecimento do particular na sua singularidade...”¹⁰

Para distinguir a simpatia animal da simpatia intuitiva vivenciada pela consciência humana, Bergson classifica esta como simpatia intelectual, definindo-a como a operação pela qual nos transportamos para o interior de um objeto, coincidindo com que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível. Levésque, na tentativa de fazer luz à expressão da intuição como simpatia, exemplifica:

“Quando vemos uma melodia escrita em uma partitura, não vemos mais que uma série de

10 A filosofia redescobre o tempo e a criação. (SILVA In: VALVERDE *et al.* *História do Pensamento*: volume IV. 1987. p. 660.)

pontos sobrepostos no espaço; quando a ouvimos executar, percebemos seu movimento até certo ponto, contudo, podemos não captar senão uma sucessão de cadências. Conhecer uma melodia a partir de dentro é cantá-la mesmo, é fazê-la sua, reproduzir em si mesmo, seu movimento e seu ritmo: há, sem dúvida, uma espécie de coincidência que nos ajuda a compreender o que Bergson quer dizer”¹¹

A faculdade intuitiva torna-se, para Bergson, base para o método de sua metafísica positiva, que tem como fundamento a intuição da temporalidade, duração (*durée*), posto que este pensador francês por diversas vezes advertiu seus discípulos e críticos que o núcleo de sua filosofia é a intuição da duração.

Neste ponto, recuemos à ontologia bergsoniana a fim de melhor entendermos sua proposta metodológica para a metafísica.

A crítica endereçada por Bergson à tradição filosófica, em grande parte concerne ao falseamento empreendido pelos diversos sistemas, em especial, o positivismo, devido ao tratamento dado pelas filosofias criticadas ao problema do tempo. Este é visto pelas mesmas como algo homogêneo, análogo ao espaço, portanto composto por momentos divisíveis, cujas partes se diferenciam tão-somente pela posição que ocupam na sucessão dos instantes. Em seus estudos psicológicos no Ensaio sobre os dados imediatos da consciência (1889), Bergson mostra como a consciência não é um feixe de elementos homogêneos e estanques entre si. Em verdade, os dados imediatos da consciência revelam um fluxo de momentos que se interpenetram, criando

11 Bergson: vida y muerte del hombre y de Dios (LEVESQUE: 1975. p. 103)

uma sucessão diversificada, devir imprevisível, não separando o presente dos estados anteriores, pelo contrário, fazendo-os durar, pois o passado não passa, é o presente que passou e permaneceu como memória. Tudo flui, tudo passa e permanece, mobilidade universal, continuidade indivisível de mudança, numa palavra, tudo dura, tudo é duração.

Assim como afirmamos existir em nós, no nosso Eu profundo, uma duração, um passado que se prolonga durando no presente de modo sempre não repetitivo, Bergson estende analogamente essa qualidade para todo o universo, generalizando a duração, nomeado-a no caso das estruturas internas pulsantes da matéria, como impulso vital. Este impulso é da mesma natureza dos nossos estados psicológicos, da nossa vida interior. Por isso, é possível a coincidência de um estado de consciência (duração pura do nosso Eu interior) com a duração de algum elemento do impulso vital que envolve a matéria, simpatizando, assim, com o mesmo, pois se estabelece uma sincronia da nossa duração com sua duração como se vibrássemos no mesmo ritmo. Portanto, a intuição da duração tanto pode nos oferecer um conhecimento de nós mesmos, como também um conhecimento da vida pulsante do mundo exterior.

1.1 A RESTAURAÇÃO DA METAFÍSICA

O final do século XIX e a primeira metade do século XX são marcados, na história da filosofia, como o período com grandes contribuições pela retomada da pauta da metafísica. Aí estão as contribuições, dentre outros, de Husserl, Sartre e Heidegger.

Bergson também abraça esta empresa, mas sob um outro paradigma.

Para ele, como vimos, a inteligência não se presta para a apreensão dos elementos vitais que percorrem a matéria, nem tampouco dos elementos da vida psicológica, tendo estes dois últimos a intuição como método próprio capaz de apreendê-los. Disso resulta que o conhecimento produzido mediante a razão discursiva é sempre relativo, pois limita-se à apreensão dos objetos enquanto matéria inerte, configurando-se, por isso, em uma compreensão insuficiente do real.

Em Bergson, “a *teoria do conhecimento* e a *teoria da vida* [...] parecem inseparáveis uma da outra”.¹² Por isso, o projeto de restauração da metafísica por ele empreendido e que tem como método a intuição, envolve outras dimensões da tradição filosófica como uma definição mais ampla da ontologia, da metafísica e da gnoseologia, de modo que constatamos que sua crítica extrapola a preocupação apenas com o problema metodológico.

Bergson denuncia o quanto a história da metafísica está eivada de erros, uma vez que esta privilegia a inteligência pragmática, própria à abordagem de objetos materiais inertes, como afirmamos. Para o filósofo francês, a realidade é composta de coisas com qualidades distintas que, quando apreendidas em suas diferenças como se fossem distintas umas das outras por diferença de quantidade, são negadas ou distorcidas. Para ele, é isso que vem fazendo a tradição metafísica ao aplicar o espírito geométrico aos elementos espirituais do real (duração dos objetos e das consciências), adequado apenas à apreensão dos elementos materiais do real, isto é, do extensivo, do que

12 A *evolução criadora* (BERGSON, 1979b, p. 10)

pode ser especializado. Como alternativa, nesse caso, buscando respeitar as diferenças de qualidades das coisas, sobretudo as espirituais, é adequada a aplicação do espírito de finura (*esprit de finesse*, na expressão metodológica de Pascal, quer dizer, ver a coisa diretamente de uma só vez, por intuição, e não mediante sucessivos raciocínios)

Como erro ontológico básico, Bergson destaca que a tradição filosófica tem colocado o imóvel e o imutável como substância do real. Para ele, o que existe é a duração, a temporalidade como movimento e mudança. Como a ciência, limitada ao fenomenológico, a filosofia vem apreendendo o fluxo da vida de modo artificial: apenas instantes, quadros fixos deste fluxo contínuo, cuja ferramenta essencial é o intelecto. Embora a ciência nos últimos séculos tenha influenciado com a sua metodologia a metafísica, o viés desta pela representação do real em instantes fixos é herança de Platão e Aristóteles (filosofia das formas). É importante lembrar a familiaridade que Bergson tinha com a metafísica aristotélica, pois sua tese de graduação de Bergson, defendida em 1889, intitulou-se *Quid Aristóteles de Loco Senserit*.

Também por força da influência da filosofia aristotélica, um outro falseamento experimentado pela tradição filosófica é rebatido por Bergson: o intelectualismo conceitual. Esta proposta filosófica elabora o conhecimento dispensando o contato com a experiência, resolvendo os problemas pela dedução a partir de conceitos generalizantes, categoriais, acumulados na linguagem.

Não permanecendo tão-somente na atitude de identificar os erros da tradição, Bergson não reduziu o seu trabalho a uma crítica incipiente à filosofia: investiu intensamente no resgate da metafísica mediante retorno à experiência integral da realidade,

isto é, um retorno à coisa mesma, no que esta tem de singular. Sua crítica se estabelece em bases diferentes no decorrer de sua obra: Em Ensaio sobre os dados imediatos da consciência (1889), apoia-se em estudos psicobiofísicos da percepção; em Matéria e memória (1897), em elementos da psicologia com o construto do Eu profundo; Em Evolução Criadora (1907), na biologia e no evolucionismo. Finalmente, em busca de uma ampliação da base empírica e do método para a metafísica, ele apoia-se em estudos sociológicos, psicológicos, antropológicos e históricos acerca da experiência mística em As duas fontes da moral e da religião (1932).

Desde a conferência proferida em maio de 1913 na *Society for Psychological Research* de Londres, Bergson defendia a ideia baseada em sua teoria das diferenças de qualidade e multiplicidades, segundo a qual as experiências místicas e metafísicas, malgrado a diferença de nível, pertencem a uma mesma ordem de fatos.¹³ Daí, por que não se empreende uma investigação filosófica tomando os resultados da experiência mística como objeto? Ele reconhece na experiência mística uma outra qualidade que a distingue de um objeto sólido estudado pelas ciências da matéria ou um outro objeto investigado pela metafísica. Portanto, em se configurando uma diferença de qualidade entre os objetos, deve-se adotar controles e métodos distintos, sem, contudo, negar a positividade de objetos de estudo como a mística, tão-somente pela sua singularidade, não prevista em sistemas filosóficos ou negada pela ciência.

Considerando que a construção de uma metafísica positiva em Bergson, isto é, de uma metafísica que parte da experiência

aos conceitos, que inicia sua investigação sobre o dado imediato do real, atinge seu ponto de culminação na consulta dos filósofos aos grandes místicos quanto aos resultados concernentes à experiência imediata destes com a origem da vida, com Deus enquanto energia criadora, desenvolvemos este primeiro capítulo do trabalho caracterizando a proposta de **metafísica positiva** apresentada por Bergson, contrastando-a com a metodologia e os fundamentos metafísicos da tradição filosófica, que ele classifica como dogmática.

No segundo capítulo, apresentamos a problematização da experiência mística empreendida por Bergson, considerando-a como base empírica para o conhecimento metafísico.

Reservamos para o capítulo quatro o confronto entre o Deus das definições filosóficas (o Deus dos filósofos) e o Deus da emoção mística (o Deus dos místicos), enquanto resultados das investigações produzidas, respectivamente, pela metafísica clássica e pela metafísica positiva, acerca do problema da existência e natureza de Deus.

Finalmente, apresentamos nossas conclusões sobre a problemática da construção do conhecimento, a partir dos dados da experiência mística.

¹³ L'energie spirituelle, cap. III (BERGSON, 1964)

“O bergsonismo é uma dessas raras filosofias nas quais a teoria da pesquisa se confunde com a pesquisa mesma, excluindo esta espécie de desdobramento reflexivo que engendra as gnoseologias”

*Léon Brunschvig*¹⁴

14 **Bergson** (*Apud* JANKÉLÉVITCH, 1931. p.1)

2

O RETORNO À EXPERIÊNCIA NA METAFÍSICA

Considerando que o eixo deste trabalho é a experiência mística e suas implicações na construção do conhecimento metafísico, limitamos o escopo deste capítulo a uma sucinta caracterização da metafísica bergsoniana, evitando nos estender em explicitações acerca de alguns fundamentos ontológicos do bergsonismo, tais como duração, intuição, memória e consciência e liberdade, por exemplo, o que nos levaria a um desvio do objetivo anunciado. Além disso, ainda que de modo sintético, já apresentamos, pelo menos, as noções fundamentais intuição e duração na introdução. Não obstante, procurando atingir uma melhor compreensão da aplicação na experiência mística dos elementos metodológicos definidos por Bergson em suas investigações metafísicas, tentaremos elucidar, caso necessário, ainda que brevemente, alguns dos conceitos citados.

Nosso propósito é caracterizar neste capítulo a metafísica positiva bergsoniana, seu objeto, seu alcance quanto ao conhecimento absoluto ou relativo do real, e seu método, destacando neste o princípio de, numa investigação filosófica, partir-se da experiência imediata com o objeto.

Em seu projeto de elaboração de uma metafísica, Bergson, não obstante o caráter original de suas formulações, entabula uma constante interlocução com as ciências positivas e com a tradição

filosófica, o que nos leva a afirmar que seu intento é mais, em verdade, o de constituir uma restauração da metafísica, do que propriamente buscar a elaboração de uma proposta alternativa absolutamente nova e independente.

Ao apresentar sua visão da metafísica baseada na experiência, Bergson inicia a primeira parte da introdução do seu texto *O Pensamento e o movente*, escrito em 1922 e só publicado em 1934, destacando que a precisão é o que mais tem faltado à filosofia¹⁵. Ele atingiu esta conclusão mediante o contraste entre os sistemas filosóficos e as ciências positivas, da imprecisão das teorias filosóficas, quase sempre estabelecidas em generalidades conceituais que buscam um objeto em geral.

Inspirado no progresso atingido pelas ciências positivas quanto ao conhecimento da matéria, ele formula uma consistente crítica à metafísica da tradição filosófica e, concomitantemente, passa a caracterizar uma proposta de metafísica positiva, empírica.

Bergson aponta as causas que levaram a metafísica a se transformar no reino da imprecisão, em virtude dos desencontros entre os diversos sistemas filosóficos. Pode-se imaginar que o sentimento de Bergson, neste momento, *mutatis mutandi*, se assemelhou à angústia que levou Descartes ao lançamento do *Discours de la méthode* (1637), inaugurando um período de rigor metodológico na história do pensamento, muito embora, como demonstra Bergson, o cartesianismo não tenha superado a mentalidade analítico-conceitual.

Dentre as causas responsáveis pelos desencontros entre os sistemas filosóficos apontadas por Bergson, podemos destacar, a princípio, a opção pela solução dos problemas filosóficos me-

diante concepções abstratas, conceitos e ideias cada vez mais generalizantes, ou seja, pela razão discursiva, pelo método analítico, sob a forma de rigor conceitual. Para Bergson, isso se deu por força do divórcio da metafísica em relação à vida em suas sinuosidades e singularidades. A filosofia sucumbiu ao método analítico fundado na inteligência, portanto à ciência, e, exatamente por isso, considerado inadequado para o conhecimento das coisas em si, do real em seus infinitos contornos e do espírito.

Em seu ensaio *Introdução à metafísica*, publicado na *Revue de Métaphysique et de morale* (1903)¹⁶, Bergson mostra que os filósofos, a despeito das diferenças sistemáticas, concordam que há duas maneiras diferentes de se conhecer uma coisa. Uma delas, relativa, implica numa relação exterior à coisa, cuja expressão é feita por símbolos mediante um ponto de vista referencial. A segunda, absoluta, livre de qualquer referencial e dispensando a expressão em símbolos, define-se pelo fato de se entrar no próprio objeto, conhecê-lo a partir dele mesmo. Este modo de conhecimento simpático, Bergson o nomeará como *intuição* supra-intelectual, a qual permite que a consciência seja transportada para o interior da coisa a ser conhecida, coincidindo-se com o que ela tem de singular, de inexprimível. Já o primeiro modo, dá-se por análise intelectual que reduz a coisa a conceitos e ideias, considerando-se o que a mesma tem em comum com elementos de outras coisas já conhecidas.

O procedimento metodológico de se enquadrar objetos em conceitos genéricos, teria sofrido outras críticas na história da filosofia. Eduardo Prado de Mendonça¹⁷ descreve um episódio

15 *O pensamento e o movente* (BERGSON, 1979. p. 101)

16 *Introdução à metafísica* (BERGSON, 1979. p.13)

17 *O mundo precisa de filosofia* (MENDONÇA, 1975. p. 39)

hilariante da tradição filosófica em que Diógenes, o cínico, tendo à mão uma galinha morta, exclama para a multidão que o cercava: - Eis aqui o homem para Platão! (Este discípulo de Sócrates teria afirmado que o homem é um animal bípede).

Quanto à possibilidade de se atingir o conhecimento absoluto das coisas, negado pelo criticismo que só admitia intuições infra-intelectuais, Bergson, considerando que o real corresponde ontologicamente aos elementos materiais e elementos espirituais, restaura a metafísica admitindo que, pela intuição supra-intelectual, é possível apreender-se, de modo absoluto, a realidade espiritual, objeto da metafísica, pois que a realidade material já o é da alçada da ciência. O conhecimento absoluto seria dado, conforme afirma em seu ensaio *Introdução à metafísica* (1903), devido à coincidência da consciência cognoscente com o objeto dado em experiência por intuição simpática. Ele ressalva que entende **absoluto** aqui como sinônimo de **perfeito**. Para esclarecer esta conclusão, Bergson recorre a metáforas que ilustram a noção de vivência psicológica e tradução. O perfeito é aquilo que perfeitamente o é, quer dizer, que dispensa representações (sempre imperfeitas elaboradas a partir da coisa). Metaforicamente diz Bergson:

“Todas as fotografias de uma cidade, tomadas de todos os pontos de vista possíveis, poderão se completar indefinidamente umas às outras, porém não equivalerão nunca a este exemplar em relevo que é a cidade por onde caminhamos. Todas as traduções de um poema em todas as línguas possíveis poderão acumular nuances e nuances e, por uma espécie de mútuo retoque, corrigindo-se uma à outra, dar uma imagem cada vez mais fiel

do poema que traduzem; jamais captarão o sentido interno do original. Uma representação tomada de um certo ponto de vista, uma tradução feita com certos símbolos, permanecem sempre imperfeitas se comparadas com o objeto representado, ou que os símbolos tentam exprimir”¹⁸

Mais tarde, nos seus *Écrits et paroles* reunidos por Rose-Marie Mossé-Bastide, especificamente no texto *Análise dos princípios de metafísica e de psicologia*, Bergson disserta que:

“A filosofia seria pois a ciência das verdades relativas, das aproximações sucessivas da verdade final. É verdade que esta definição parecerá bem modesta para uma ciência que visava nada menos do que atingir o absoluto. Mas não nos enganemos: nesta fórmula, em que somente se fala do relativo, a ideia de absoluto está contida, pois o relativo sem o absoluto seria o absoluto, e se, de outro lado, relegamos o absoluto para alguém do relativo, relegamos o absoluto para alguém do relativo, declarando-o incognoscível (sic), por isto mesmo pomos o absoluto. Digamos, pois, para concluir, que a filosofia é a ciência relativa do absoluto, a ciência humana do divino”¹⁹

Portanto, o alcance do conhecimento absoluto em Bergson admite aproximações. No caso da metafísica, isso se daria por intuição.

¹⁸ *Introdução à metafísica*, (BERGSON, 1979. p. 14)

¹⁹ *Écrits et paroles* (BERGSON, 1960. p. 103). A tradução deste fragmento é de Franklin Leopoldo e Silva, constante no plano de curso por ele distribuído para a disciplina História da Filosofia Contemporânea II, oferecida pela Faculdade de Filosofia da USP no 2º Semestre de 1995.

O modo intuitivo, a princípio, pode ser experimentado pelo próprio filósofo, bastando para tanto que o mesmo se esforce para vencer a tendência natural de voltar-se para o exterior e inverter essa direção da inteligência, orientando-se para o seu próprio interior, ou como Bergson demonstra em *Matéria e memória*, investir no Eu profundo, intuir a própria duração da consciência. Depois, é possível intuir outras durações do exterior que simpaticem com durações do Eu profundo. Em Bergson, a consciência é co-extensiva à vida.

Uma vez que se dispõe de dois modos de conhecimento, um capaz de atingir o relativo e outro o absoluto, é pertinente perguntar por que a metafísica que, por definição, deve buscar o conhecimento absoluto, vem historicamente recorrendo ao discursivo, à análise, ao invés de optar pelo conhecimento intuitivo?

A raiz deste equívoco revela um desvio mais profundo, ontológico: na tentativa de conhecer o real, a metafísica não tem considerado a temporalidade. Como a ciência, a metafísica tem concebido movimento e mudança como instantes de imobilidade e estabilidade, respectivamente. Eis porque se apóia no **mecanismo cinematográfico**, diz Bergson, em uma de suas mais conhecidas metáforas para traduzir o uso de simulacros da inteligência na tentativa de representar o movimento pela razão discursiva. Conforme explica o filósofo da duração no último capítulo de sua obra *A evolução criadora*²⁰, assim como no cinema, obtemos pela inteligência uma representação do movimento real mediante combinação de vários instantes fotográficos, justapostos numa velocidade imprimida pela máquina projetora, portanto, de algo exterior ao próprio movimento original. Prefe-

20 *A evolução criadora* (BERGSON, 1979b . p.264-266)

rimos, assim, recompor a partir do exterior e de modo artificial, o movimento, a mudança, ao invés de atentarmos para o devir no interior das coisas.

Bergson associa a intuição à apreensão desta mudança, devir, temporalidade, da *durée* (duração, tempo real, vivo, pulsante). Por isso, o resgate deste elemento ontológico implica metodologicamente na aplicação de um instrumento adequado à apreensão do mesmo, possibilitando-se, assim, o conhecimento do real, da vida, no que esta tem como elemento fundante: a temporalidade.

Atento para os resultados imprecisos acerca do conhecimento do absoluto obtidos pela tradição filosófica até o mecanicismo evolucionista de Herbert Spencer, constatando, sobretudo, o falseamento explícito do conceito de temporalidade, Bergson comenta que a metafísica:

Desviou-se sistematicamente da duração real. Por quê ? A ciência tem suas razões para fazê-lo; mas a metafísica, que precedeu a ciência, já operava desta maneira, e não possuía as mesmas razões. Examinando as doutrinas, pareceu-nos que a linguagem havia desempenhado aí um importante papel. A duração se exprime sempre em extensão. Os termos que designam tempo são tomados à linguagem do espaço. Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde ao chamado. A metafísica teve de se conformar aos hábitos de linguagem, os quais se regem pelo senso comum”²¹

21 *O pensamento e o movente* (BERGSON, 1979. p. 103)

Constata-se, então, a presença do pensamento conceitual e da linguagem do senso comum neste desvio da metafísica. Evidencia-se aí que a metafísica se rendeu aos elementos fundamentais e metodológicos da ciência. Em sua teoria da vida, Bergson coloca, ao lado do instinto, a inteligência. No ser humano, a inteligência, que tem em seu redor uma franja de intuição remanescente do instinto, figura como faculdade do espírito, cuja função é o domínio, a adaptação, o conhecimento da matéria, além do uso e da elaboração da linguagem numa dimensão social. Para tanto, surge a ciência que a tem como ferramenta básica no processo de conhecimento da vida material, visando o controle desta para adaptação do homem. A inteligência, de uso prático, não é adequada ao conhecimento da duração, da mobilidade e da mudança. Ela reduz esses elementos a representações espaciais, analíticas. Transforma um fluxo contínuo em uma sucessão de instantes, intervalos, fixos em si. Observa-se que o problema reside na diferença de qualidade dos objetos e no fato de que o instrumental da inteligência apenas traduz quantitativamente o que originalmente é qualitativo. Daí a razão de as metafísicas clássica e moderna exprimirem em extensão o inextenso (a duração) e enquadrarem no espaço o que, em essência, é sucessão temporal. Logo, para Bergson, torna-se impossível fazer metafísica fiel às sinuosidades dos objetos, substituindo a experiência simpática que as nossas consciências devem ter com o que eles têm de inextenso por soluções verbais, isto é, enquadramentos destes em conceitos generalizantes, atingindo-se, assim, o conhecimento dos mesmos por dedução lógica.

Sobre isso, diz Franklin Leopoldo e Silva :

“A realidade, na medida em que é substancialmente tempo, tem um ritmo próprio, DURA

independentemente dos nossos mecanismos perceptivos e intelectuais. O aparato lógico da ciência não é adequado para captar a essência do real (...) existe um aspecto da realidade - que aliás se afigura ser o principal - que escapa às formas de apreensão consolidadas ao longo de século de triunfo do pensamento conceitual. Com isto, é a própria filosofia ocidental que está em causa”²²

Assim, para Bergson, é necessário que os metafísicos considerem em suas investigações, a necessidade de se consultar o objeto no que este tem de positivo, isto é, partir da experiência com o mesmo.

Quanto a isso afirmou em *As duas fontes da moral e da religião* que “Não há outra fonte de conhecimento além da experiência”²³ É preciso que a metafísica retorne à experiência imediata, adaptando-se aos seus contornos, dispensando os intermediários simbólico-conceituais, as construções interpretativas, as generalidades. Em uma palavra, é preciso se esforçar para vencer a *condição humana*, isto é, a inclinação natural que temos para usar a inteligência com vistas à submissão da vida aos nossos interesses pragmáticos e às exigências do mundo social, ou ainda, por comodidade, a pensar o real por hábitos conceituais. É preciso permitir que a vida se manifeste, independente dos nossos esquemas e submissões categoriais. É preciso que a coisa a ser conhecida seja o que é. Só assim, atinge-se o que Bergson denomina “experiência integral”, quer dizer, submissão aos fatos.

22 A filosofia redescobre o tempo e a criação. (SILVA In: VALVERDE *et al.* **História do Pensamento**: volume IV. 1987. p. 659.)

23 *As duas fontes da moral e da religião* (BERGSON, 1978. p. 204)

Desse modo, se realiza a precisão cuja ausência foi reclamada por Bergson, o que implica seguir os contornos dos fatos elaborando uma explicação que se adapte ao objeto. A metafísica deve ir da realidade aos conceitos, nunca o contrário. É preciso afastar-se dos conceitos já consagrados pelos esquemas analíticos e buscar talhar sob medida conceitos novos a partir da experiência direta com o objeto.

Considerando que existe uma diferença de qualidade nos objetos que, por sua vez, exige a aplicação de métodos distintos de apreensão do real, a experiência deixa de ser um elemento de distinção entre as ciências positivas e a metafísica. Bergson propõe uma nova relação de colaboração e complementariedade entre os sistemas filosóficos, bem como entre a filosofia e a ciência. Rompe-se, com isso, a disposição hierarquizante entre metafísica e ciência. Aqui, a metafísica avança da oposição entre os sistemas para a colaboração, pois como lembra o próprio Bergson “...na hipótese em que nos colocamos ciência e metafísica seriam dois modos opostos, embora complementares de conhecer: a primeira só retém instantes, isto é, o que não dura; a segunda recai sobre a própria duração”²⁴

Bergson postula uma parceria entre os dois modos de conhecimento, visando dar precisão à metafísica. Faz-se necessário, segundo ele, uma conjunção e um cotejamento entre os dados obtidos mediante a experiência interna (intuição que atinge a coincidência com a duração interior) e os oriundos da observação externa dos fatos a partir da inteligência. Desse modo, correções e complementações poderão ser feitas ao que foi obtido pela consciência. Isto também se aplica quanto à colaboração

24 A evolução criadora (BERGSON, 1979b. p. 297)

entre filósofos entre si e entre estes e os cientistas, pois que conhecimento analítico e conhecimento intuitivo desvelam faces complementares da realidade.

Bergson, na tentativa de esclarecer a interação cérebro (matéria, inteligência) e consciência, afirma em sua conferência A alma e o corpo que:

“Exercitando-se na observação interior, o filósofo deveria descer até o fundo de si mesmo, depois, retornando à superfície, seguir o movimento gradual pelo qual a consciência se distende, se estende, prepara-se para evoluir no espaço. Assistindo a esta materialização progressiva, espiando as maneiras pelas quais a consciência se exterioriza, ele obteria ao menos uma intuição vaga do que pode ser a inserção do espírito na matéria, a relação entre o corpo e alma. Seria apenas, sem dúvida, um primeiro clarão, nada mais. Mas este foco de luz nos dirigiria por entre os inumeráveis fatos de que dispõem a psicologia e a patologia. **Estes fatos, por sua vez, corrigindo e completando o que a experiência interna poderia ter de defeituoso ou de insuficiente, retificariam o método de observação interior. Assim, pelas idas e vindas entre dois centros de observação, um interior, outro exterior, obteríamos uma solução cada vez mais aproximada do problema - jamais perfeita, como pretendem ser frequentemente as soluções do metafísico, mas sempre aperfeiçoável, como as do cientista**”²⁵ (grifo nosso)

25 A alma e o corpo (BERGSON, 1979. p.87)

Ante o exposto, é injusto atribuir a Bergson o adjetivo de anti-intelectualista. Embora defenda a aplicação da intuição, o filósofo da duração não descarta os resultados obtidos mediante a inteligência.

Por outro lado, a inteligência, enquanto razão discursiva apoiada na linguagem, por não considerar o tempo real em seu fluxo, o devir, a mudança, termina por também engendrar graves equívocos, formulando problemas metafísicos, tidos como insolúveis. Isto se dá pelo fato dela seccionar a realidade partindo de esquemas conceituais, confundindo o que, na verdade, é diferença de qualidade, em diferenças quantitativas.

Os cortes aplicados a um problema filosófico devem ser feitos como um dialético que, segundo Bergson em *A evolução criadora*²⁶, lembra a figura descrita por Platão no Fedro (265 E) do cozinheiro habilidoso que sabe escarnar o animal, seguindo exatamente as articulações estabelecidas pela natureza, sem que se precise quebrar osso algum. A intuição surge aqui como guia excelente: trata-se de um instrumento destinado a evitar o corte inadequado. O papel da intuição, ante essas ilusões da razão dialética assemelha-se ao *daimon* que guiava Sócrates de modo restritivo, pois, como afirmou Bergson em sua conferência *A intuição filosófica* (1911):

Parece-me que a intuição se comporta frequentemente na especulação, como o demônio de Sócrates na vida prática; é ao menos sob esta forma que ela começa, e sob esta forma também que ela continua a se manifestar de maneira mais nítida: ela proíbe. Diante de

26 Cf. *A evolução criadora* (BERGSON, 1979b, p. 142)

ideias aceitas habitualmente, diante de teses que pareceriam evidentes, de afirmações que até então haviam passadas por científicas, ela sopra na orelha do filósofo a palavra: *Impossível*. Impossível, mesmo quando os fatos e as razões parecem convidar a crer que isto é possível, real e certo. Impossível, porque uma certa experiência, talvez confusa, mas decisiva, te diz por minha voz que ela é incompatível com os fatos que se alegam e as razões que se dão e que, por isso, estes fatos devem ter sido mal observados, estes raciocínios devem ser falsos. Força singular, este poder intuitivo de negação!”²⁷

Sobre isto Deleuze²⁸ ressalta que, enquanto método, a intuição tem importante papel no esclarecimento dos falsos problemas elaborados pela metafísica, sempre presa à exclusividade de raciocínios dedutivos. Bergson cita vários deles como problemas inexistentes, por exemplo: o problema da desordem, o problema do nada, os quais são regidos por uma lógica do mais ou do menos; além destes, há os problemas mal colocados, em que são agrupadas coisas de diferentes naturezas. O ato intuitivo neste método irá funcionar como prova de falso e verdadeiro na constituição dos problemas elaborados pela metafísica. Ademais, para Bergson, os problemas metodologicamente bem montados implicitamente têm, em si, suas as próprias soluções.

No caso dos místicos, Bergson mostra como esses falsos problemas não os impressionarão, pois que não conhecem negativas, haja vista terem apenas uma relação com a positividade

27 *A intuição filosófica* (BERGSON, 1979, p. 56-57)

28 Cf. *Bergsonismo* (DELEUZE, 1990, p.10ss)

das coisas na experiência mística. A rigor, os místicos desprezam tais problemas. É uma questão de método. É *nonsense* para um grande místico conhecer Deus pelo que Ele não é ou negá-lo. As negações são criações do intelecto que, por pouca vontade, não experimenta completamente a positividade do objeto, da vivência, reservando, assim, espaço para a dúvida.

Como forma de melhor caracterizar a metafísica bergsoniana, convém lembrar o esquema de inversão identificado por Levesque²⁹ quando se compara a metafísica tradicional com a bergsoniana.

Primeiro, com relação ao rigor dos enunciados que leva à dedução correta a partir dos primeiros princípios, portanto **da certeza à probabilidade**. Na metafísica positiva, existe uma tendência inversa: parte-se **da probabilidade à certeza**. É nessa direção que Bergson orienta seu método quando recorre às *linhas de fatos* na solução dos grandes problemas, inclusive dos problemas suscitados pelos resultados oriundos da experiência mística, o que implica no prolongamento de alguns fatos observados, bem como na soma de probabilidades, pois no campo experimental, a probabilidade pode crescer indefinidamente, levando o filósofo a um estado equivalente ao da certeza.

Bergson aplica *As linhas de fatos* como recurso metodológico a diversos problemas, inclusive os oriundos da experiência mística, e em sua conferência *A consciência e a vida* explicou o mecanismo deste recurso da seguinte maneira:

“...nas diversas regiões da experiência, creio perceber diferentes grupos de fatos dos quais cada um, sem fornecer-nos o conhecimen-

29 Cf. *Vida y muerte del hombre e de dios* (LEVESQUE, 1975. p. 13ss)

to desejado, nos mostra uma direção para encontrá-lo. Ora, já é alguma coisa ter uma direção. É muito mais ter muitas, pois estas direções devem convergir para um mesmo ponto, e este ponto é justamente o que buscamos. Em suma, possuímos desde já um certo número de *linhas de fatos*, que não vão tão longe quanto seria desejável, mas que podemos prolongar hipoteticamente. Desejaria seguir algumas dessas linhas. Cada uma, tomada separadamente nos conduzirá a uma conclusão simplesmente provável; mas todas juntas, pela sua convergência, nos colocarão em presença de uma tal acumulação de probabilidades, que nos sentiremos, espero, no caminho da certeza. Dela nos aproximaremos, aliás, indefinidamente, pelo esforço comum de boas vontades associadas. Pois a filosofia não será mais então uma construção, obra sistemática de um único pensador. Ela comportará, ela clamará sem cessar por adições, correções, retoques. Ela progredirá como a ciência positiva. E será feita, também, em colaboração”³⁰

É preciso considerar ainda que a natureza em Bergson funciona compondo e decompondo a vida (coexistência entre dualismo e monismo). Tal qual um leque, o impulso vital se dispersa em multiplicidades virtuais, direções divergentes e de qualidades diferentes. Após isso, os fatos, seguindo uma tendência natural, reagrupam-se por afinidades, enfeixando-se, assim, em linhas de fatos, cada qual definindo-se numa direção.

30 *A Consciência e a vida* (BERGSON, 1979. p. 70-71)

Bergson propõe que o filósofo adote essas linhas e busque prolongá-las, de modo que elas possam convergir numa síntese natural. Cada linha de fato é uma probabilidade. Multiplicando-as, aumenta-se a chance de aproximação da verdade, da certeza.

No capítulo terceiro de *As duas fontes da moral e da religião*³¹, Bergson assevera que a certeza filosófica comporta graus, que apela, tanto para a intuição como para o raciocínio, seguindo duas linhas de fatos bem distintas. Com base nisso, ele mostra que a experiência mística não é capaz de levar à certeza quando abandonada a si mesma. É preciso que ela também seja confrontada aos fatos de outras vias como os do campo do raciocínio e da experiência sensível. Bergson afirma que foi aplicando o recurso metodológico das linhas de fatos que ele pôde chegar à concepção do impulso vital e da evolução criadora. Embora esses resultados sejam estritamente metafísicos, Bergson, para alcançá-los, partiu da análise de dados biológicos, como podemos constatar em *A evolução criadora*.

Quanto ao uso das linhas de fatos pela experiência mística, arremata Bergson :

“Achamos que esse método de verificação progressiva é o único que possa fazer avançar definitivamente a metafísica. Por esse método se estabelecerá uma colaboração entre filósofos; a metafísica, como a ciência, progredirá mediante acumulação gradual de resultados adquiridos, em vez de ser um sistema completo, a tomar ou desprezar, sempre contestado, sempre a recomençar (...) verifica-se (...) que o aprofundamento de certa or-

31 Cf. *As duas fontes da moral e da religião* (BERGSON, 1978, p. 204 e 211)

dem de problemas, inteiramente diversos do problema religioso, levou-nos a conclusões que tornaram provável a existência de uma experiência mística”³²

Um outro exemplo dessa interseção do real que se evidencia pelas linhas de fatos, é representado pelo problema da imortalidade da alma. Para chegar a essa síntese, Bergson prolonga duas linhas de investigação bem distintas: uma parte da experiência mística e a outra das análises sobre a memória extra-cerebral, desenvolvida em sua obra *Matéria e memória*.

Ainda no confronto entre as duas metafísicas segundo o esquema proposto por Levesque, destaca-se a concepção que Bergson defendeu veementemente desde sua obra *Introdução à metafísica* (1903): a filosofia tal como a ciência, progredirá graças ao regime de **colaboração**. Disso, como vimos, depende o cotejamento dos resultados obtidos nas linhas de fatos. Na metafísica clássica, Bergson identificou, tão somente, uma estéril **oposição** de escolas.

Encerrando o paralelo, pode-se constatar que, enquanto a filosofia clássica preza pelo **rigor** concernente aos enunciados e sua dedução partindo-se dos princípios, a filosofia, como Bergson demonstra, aponta no início da primeira introdução à sua obra *O pensamento e o movente* (1934), deve perseguir a **precisão**, isto é, deve deixar de harmonizar-se *a priori* visando a aplicação dos conceitos e enunciados às coisas, e buscar adaptar-se aos contornos do objeto, seguir fielmente, sem brechas, os fatos em seus traços singulares.

32 Ibidem. p. 205

Por isso, é pertinente a ponderação de Robson Medeiros Alves, ao postular “uma metafísica mais solta”, pois admite que:

“As nossas necessidades atuais nos introduzem na apresentação que Bergson nos sugere, de uma nova leitura metafísica da vida, que rompa com a leitura tradicional, que se apresenta tantas vezes como um determinismo. Por isso, então, podemos vislumbrar um novo percurso existencial para a nossa realidade física e nossa vida interior, através das nossas relações com as coisas, pelas vias de uma metafísica mais solta, isto é, de maior liberdade do pensamento para dialogar mais profundamente com a realidade da duração existencial”³³

Essa “metafísica mais solta” pressupõe uma relação direta com a essência do real, isto é, com a tempo enquanto duração.

Em síntese, podemos afirmar que a metafísica positiva tem como objeto o espírito do real, quer dizer, a duração; como método, a intuição, e como alcance, admite aproximações com o conhecimento absoluto.

Na experiência mística de que trataremos no capítulo seguinte, esse método se estende para alcançar os elementos espirituais que marcam a evolução das sociedades humanas na moral e na religião.

³³ A intuição e a mística do agir religioso, a partir de Henri Bergson (ALVES, 2003. p. 15)

“A filosofia de Bergson é uma concepção de vida que exige uma reforma interior; um método novo, tal é a exigente intuição filosófica. Ela exige uma nova forma de pensamento e não pode ser abordada como as outras. Bergson sempre disse que a filosofia não é uma organização de conceitos e sim uma intuição original. A função do ato filosófico é que está em questão. Na medida em que o bergsonismo exige uma renovação interior, é uma espécie de sabedoria, uma concepção de vida. A intuição não é só um novo modo de conhecimento, mas um novo modo de ser e de união essencial com os outros seres. Ela traz respostas às perguntas feitas pela vida”

*Vladimir Jankélévitch*³⁴

³⁴ Primeiras e últimas palavras (JANKÉLÉVITCH, 1995. p. 102)

3

EXPERIÊNCIA MÍSTICA E METAFÍSICA

Em sua metafísica positiva, Bergson insiste na volta à coisa mesma, partindo-se da experiência direta com esta e buscando-se uma metodologia que se adapte às singularidades do objeto, permitindo-se, assim, que o mesmo se expresse por si.

Quando o objeto é a experiência religiosa, deve-se atentar para suas singularidades, pois é preciso permitir que a mesma se expresse livre de qualquer enquadramento a partir de conceitos *a priori* ou de preconceitos. Pelo contrário, é preciso que o filósofo permita que a experiência *fale*.

Uma atitude muito frequente na história da tradição filosófica é a de que só é possível pensar a experiência místico-religiosa a partir dos hábitos sociais e da linguagem. Busca-se apreender essa experiência como algo estático, negando-se sua qualidade de não redutibilidade à inteligência pragmática. Ademais, como a mística está semanticamente associada ao misterioso, sua qualidade intrínseca, por definição, é manter o clima de incognoscibilidade. Indaga-se, então, considerando o rigor da filosofia, quanto a utilidade e validade desse tipo de experiência para a metafísica

Por isso, como entender a atitude de Bergson ao proceder em sua obra mais tardia uma investigação filosófica em torno da religião, e, mais particularmente, do misticismo?

Talvez o sofrimento experimentado por Bergson com a intensificação de suas dores reumáticas e pulmonares, a partir de 1924, levando-o ao quase total recolhimento, tenha alguma influência na decisão que o levou a escrever sobre o sentimento religioso. No entanto, diversas entrevistas datadas de épocas mais remotas revelam uma disposição de Henri-Louis Bergson de materializar um projeto de reflexões filosóficas em torno do misticismo. Foram vinte anos de preparação desta obra. Para tanto, ele realizou leituras de antropologia (*La mentalité primitive* de Lucien Lévy-Bruhl) e de psicologia (*Variedades da experiência religiosa* de William James ou *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* de Montmorand, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* de Henri Delacroix ou ainda *Mysticism* e *The mystic way* de Evelyn Underhill), como revelam as notas de rodapé de punho do próprio Bergson em *As duas fontes da moral e da religião*. É claro que, sendo coerentes com o bergsonismo, ao considerar que suas ideias se confundem com sua vida, não descartamos a hipótese que o próprio Bergson, como descendente de judeus poloneses de uma das facções mais místicas do judaísmo - os *hassidim*, que regulam sua vida pela *Kabballa*, deve ter tido, possivelmente, profundas experiências místico-religiosas. Lembra-nos Jankélévitch que o bergsonismo é uma filosofia maximalista que exige a adesão total do coração e do espírito³⁵. Portanto, Bergson não escreveria sua última obra em torno de algo com o qual não tivesse nenhum vínculo existencial.

Rose-Marie Mossé-Bastide em seu *Bergson et Plotin* apresenta uma espécie de gênese existencial de *As duas fontes da moral e da religião*, revelando como Bergson frequentemente

35 Primeiras e últimas páginas (JANKÉLÉVITCH, 1995. p. 104)

tratava do problema da mística, evidenciando, assim, que esta obra da maturidade vinha sendo gestada há muito. Dos vários episódios descritos pela autora, destacamos que, em abril de 1911, Bergson confidenciou à Joseph Lotte: “Os místicos, eu não os conhecia. Eu os trabalho neste momento: Madame Guyon, São Francisco... São João da Cruz, analiso muito suas intenções”³⁶

No entanto, ao contextualizar *As duas fontes da moral e da religião* (1932) na evolução do pensamento do autor, constatamos que esta obra se apresenta como mais um ensaio em que busca traduzir a intuição original experimentada pelo mesmo que, desde então, passou, por tentativas, para explicitá-la, sem nunca lográ-lo por completo, pois como ele mesmo costumava comentar que no processo de criação do filósofo e do artista, a rigor, estes têm uma única intuição e, a partir e por causa dela, suas obras são produzidas no sentido de se atingir uma expressão absoluta (perfeita) do que foi experimentado intuitivamente. Quanto à coerência desse livro no conjunto do pensamento bergsoniano, comenta o prof. Franklin Leopoldo e Silva:

Não é difícil perceber que Bergson se mantém, nas suas ideias éticas e religiosas, fiel às linhas gerais de sua filosofia. A separação entre o estático e o dinâmico, o primeiro significando o domínio da inteligência e do pragmatismo social, o segundo relacionando-se com a intuição e a comunicação direta, empática, com a corrente vital de energia cósmica que mantém o universo em evolução, repete a dualidade básica que já configurava, no nível de conhecimento, a existência”³⁷

36 Bergson et Plotin (MOSSÉ-BASTIDE, 1959. p. 340)

37 Bergson: a filosofia redescobre o tempo e a criação (SILVA In: VALVERDE et al.,

Em *As duas fontes da moral e da religião* constata-se a aplicação do mesmo método intuitivo que marca a obra bergsoniana. Observa-se, ainda, que a obra radicaliza as conclusões atingidas em *A evolução criadora* (1907). Torna-se evidente como *As duas fontes da moral e da religião* radicaliza a investigação encetada com base na biologia em *A evolução criadora*. Bergson enfatiza o valor da experiência mística acrescentando outros conhecimentos obtidos: “Devemos examinar em que medida a experiência mística estende aquela que nos conduz à doutrina do impulso vital”³⁹

Ao investigar a gênese da moral e da religião, Henri Bergson, apoiado em pesquisas da psicologia, da sociologia e da antropologia, apresenta um rigoroso estudo sobre os resultados que a experiência mística pode oferecer à metafísica. Aplica-se aqui o mesmo recurso metodológico da metafísica positiva bergsoniana, isto é, a análise das linhas de fatos. No caso em questão, as linhas prolongadas desses dados científicos, são confrontadas com as da religião e da tradição espiritual na filosofia.

A atitude de Bergson em se apoiar em experiências místicas visando o desenvolvimento do conhecimento metafísico é de veras evidente. Especialmente nos capítulos primeiro e terceiro de *As duas fontes da moral e da religião*, podemos destacar os seguintes elementos que o místico é capaz de oferecer ao metafísico: sobrevivência da alma, origem da vida, telefinalismo da vida, existência e natureza de Deus, gênese do sentimento religioso, gêneses da moral gregária e da espontânea, mística e progresso científico-tecnológico e o problema da existência do mal.

Para Bergson “Não há outra fonte de conhecimento além da experiência”³⁸ Mas, que conhecimento pode ser obtido graças à experiência mística? E como tal conhecimento será elaborado? Considerando o *modus operandi* um tanto hermético do místico e o pensar do filósofo lastreado na precisão, como produzir um encontro metodológico entre realidades tão distintas?

Toda experiência oferece dados. Em se tratando da realidade material, a inteligência é o instrumento por excelência da consciência para abarcá-los. Contudo, outra dimensão da realidade é apreendida pela intuição ou ainda, no caso da experiência mística, pela emoção supra-intelectual como veremos mais adiante.

Contra aquilo que a tradição filosófica resolveu analiticamente pela inteligência, como o conhecimento sobre existência, natureza e atributos de Deus, princípio e destinação da vida, dentre outros fundamentos, por exemplo, Bergson propõe um retorno à experiência originária desses conhecimentos.

Essa experiência dá-se como vivência intuitivo-emocional do místico Assinala Bergson em *As duas fontes da moral e da religião* que “O misticismo deve fornecer o meio de enfocar de modo experimental o problema da existência e natureza de Deus”³⁹ ou ainda “É...sobre a natureza de Deus, imediatamente apreendida no que ela tem de positivo, quero dizer, e perceptível aos olhos da alma, que o filósofo deve interrogar o místico”⁴⁰

Para Bergson, “Esses homens ... os místicos ... desvendaram outra via que outros homens poderão palmilhar. Por isso mesmo, indicaram ao filósofo o lugar de onde vinha e o lugar para onde

38 *As duas fontes da moral e da religião* (BERGSON, 1978. p. 204)

39 Idem. p. 198

40 Ibidem. p. 208

ia a vida”⁴¹, ou o privilégio de atingir o princípio da vida, isto é, a resposta à clássica problemática quanto à origem e destinação da vida.

Os místicos também poderão lançar luzes sobre os *falsos problemas* da metafísica, como o problema da existência de algo ou do nada. Os falsos problemas são típicos das consciências que se apóiam em muita inteligência e em quase nenhuma vontade. Os místicos, sequer admitem a existência desses falsos problemas, em virtude da vontade intensa e da plena vida intuitivo-emocional, a qual é rica de positivities, de *evidências*, o que não acontece com os que formulam falsos problemas, baseados em negatividades e na lógica.

Mas o que se entende por místico? O que é o misticismo⁴²?

41 Ibidem. p. 212

42 Etimologicamente misticismo deriva de μιστικός, do grego “mistikós”, que concerne aos mistérios, isto é, os rituais iniciáticos gregos de Elêusis (Pequenos e Grandes mistérios, celebrados em fevereiro e em setembro, respectivamente, em memória das deusas Deméter e Core-Perséfone). (cf. BAILLY 2000. p. 1308 e VERNANT, 1992. p. 79ss). Num aprofundamento em busca da raiz mais primitiva e concreta, Pierre Chantraîne em seu **Dictionnaire Étymologique de la langue grecque**: histoire des mots refere-se à raiz mais arcaica μῦς que significa para esta acepção estar com os olhos fechados (cf. CHANTRAÎNE, 1977. p. 728).

O prof. Henrique C. de Lima Vaz classifica a experiência mística ocidental em três grandes formas: a especulativa, a mística e a profética. A primeira, uma mística do conhecimento – saber e contemplação “pode ser considerada um prolongamento da experiência metafísica em termos de intensidade *experimental*”. Para Vaz, tal mística especulativa busca na filosofia de Parmênides a Hegel o mistério do Ser. A pauta desta mística especulativa se evidencia-se, por exemplo, em Platão, ao tematizar em seus **Diálogos** conceitos como Bem, uno, etc. Também o neoplatonismo (Plotino, por exemplo) para o prof. Vaz é matriz teórica e linguística desta mística. A segunda, a mística mística, uma mística da vida- assimilação e divinação, é “uma forma de experiência do divino (*theïon*) ou do “deus” (*theós*) que floresceu nos antigos cultos místicos ou iniciáticos da tradição grega” Embora diferente, essa mística também se apresenta no *mysterion* cristão (Jesus Cristo, Paulo, etc). Por último, a mística profética é “uma forma de mística que se constituiu torno da Palavra da Revelação, tal como é comunicada, recebida e vivida ao longo da tradição bíblico-cristã (...) é uma mística da *audição da palavra*- fé e caridade, *pístis* e ágape” Como um exemplo, os escritos poéticos de são João da Cruz. Cf. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental** (VAZ, 2000. p. 29-75)

Buscando imprimir precisão à sua investigação, Bergson ao afirmar que os místicos assumiriam o papel de auxiliares da metafísica, caracteriza e distingue os **místicos completos** do universo de indivíduos que se submeteram às disciplinas da ascese, sem lograrem atingir o ápice da experiência, ou seja, uma coincidência com o esforço criador, o amor de Deus.⁴³

O místico completo ou o grande místico é alguém que ultrapassou os limites biológicos que definem a espécie, ou seja, a materialidade. É raro, excepcional, por atingir o inacessível à maioria dos homens e Bergson afirma que o metafísico deve tê-lo como testemunha de uma experiência profunda, dando-lhe crédito, dele recolhendo impressões e informações. Quanto a isto, o autor de *As duas fontes da moral e da religião* estabelece um critério de controle, convergindo esses dados recolhidos de místicos diferentes. Sua principal característica é ter superado os preparativos, a mecânica da mística, o êxtase, a contemplação. Tal místico é marcado pela alta capacidade de realizar, de amar a humanidade. Isto só é possível pelo fato dele interagir com o impulso da vida, com Deus, Amor, energia criadora. Impregnado pela energia desse contato, ele se volta para a humanidade, amando-a, transformando-a por realizações sócio-morais.

Bergson mostra que o amor do místico à humanidade, enquanto irradiação do amor de Deus, é de outra natureza, não sendo mero produto sequencial quantitativo da série que começa no amor a si, passa pelo amor à família até atingir o amor à pátria.⁴⁴

O grande místico, embora historicamente esteja vinculado à determinada teologia ou religião institucional, não se prende a

43 Cf. *As duas fontes da moral e da religião* (BERGSON, 1978. p.189)

44 Idem. p. 193

isso. Pelo contrário, resulta do seu contato com a fonte da vida, a saturação de energia com a qual revitaliza o que ainda resta de espiritual nessas religiões.

Bergson define a função do místico no contexto da religião em que ele está inserido.⁴⁵ Para ele, há duas fontes do sentimento religioso: uma biológica, histórica, que é a representada pela **religião estática**. Em verdade, esta funciona como um mecanismo da vida para garantir a coesão social e a anulação do medo da morte. É a vida garantindo o necessário apego à vida. O outro tipo é a **religião dinâmica**, inaugurada pelo místico, à qual os indivíduos aderem por imitação as vidas exemplares dos santos, místicos e heróis, nunca por obrigação social como na estática que legitima e sustenta a moral fechada. Bergson aplica neste paralelo entre religiões o dualismo liberdade-determinismo, já desenvolvido numa perspectiva psicológica em sua obra Ensaio sobre Os dados imediatos da consciência (1889).

Em razão de circunstâncias históricas, o místico completo pode estar vinculado a uma religião estática. No entanto, segue nesta apenas o que há de espiritual. Este conteúdo espiritual que ainda repousa em escolas religiosas que refletem o pragmatismo da inteligência foi, por sua vez, depositado por outro grande místico que lhe antecedeu.

Percebe-se ainda uma vez o princípio da colaboração e coexistência entre inteligência e intuição. Sobre isto Bergson afirma:

“O papel dos místicos seria então trazer à religião, para aquecê-la, algo do ardor que os anima (...)os ensinamentos da religião dirigem-se com efeito, como todo ensino, à

45 Ibidem. p. 176-179, 197, 206.

inteligência, e o que é de ordem intelectual pode tornar-se acessível a todos (...) Concebemos, pois, a religião como a cristalização, operada por resfriamento sábio, do que o misticismo veio depositar, queimando, na alma da humanidade”⁴⁶

Em síntese, a grande marca do místico completo é a autenticidade da experiência que teve com Deus, revelada espontaneamente, pela sua capacidade de criar, inclusive de criar os valores da moral aberta. Por isso, Bergson adverte que o importante é a forma e não a matéria (conteúdo religioso que envolve o processo existencial do místico). Ele ilustra essa observação com o caso de Joana D’Arc. A heroína francesa figura entre os grandes místicos, pois, embora não tenha se submetido a um processo ascético, revelou em sua passagem histórica, ser uma pessoa de ação, movida por um bom senso superior. Ademais, Joanna D’Arc segundo seus biógrafos ouvia vozes do arcanjo Miguel, de Santa Catarina e Santa Margarida desde os doze anos, portanto, de algum modo, ainda que não esteja plenamente no perfil da religiosa, submeteu-se à fenomenologia mística.

Ao elaborar o perfil do místico completo, Bergson critica a visão sustentada pelo neoplatonismo, segundo a qual a riqueza da mística está na contemplação, pois a ação implicaria em um enfraquecimento do tônus atingido pelo místico na culminância de sua ascese, sua processão, ao ver Deus. Aqui evidencia-se a crítica que Bergson dirige a Plotino, defensor no neoplatonismo da ideia de que a ação deve ser a sombra da contemplação.

46 As duas fontes da moral e da religião (BERGSON, 1978. p.196)

Por isso, em Bergson, o grande místico é um gênio moral. Sua capacidade de realização social é sem limites.

Após estudar os diversos místicos, Bergson, aplicando como critério a capacidade de ação e de amor à humanidade, elege o místico cristão como o mais completo, afirmando ainda que cada um deles, por sua vez, é imitador daquele que é o místico completo a ser tomado como paradigma: o Cristo dos Evangelhos⁴⁷

Mas, por que o misticismo cristão adquire tal *privilégio*?

Bergson analisa expressões incompletas do misticismo, como o misticismo pagão (pitagorismo, culto de Dionísio, neoplatonismo), o misticismo oriental (budismo, hinduísmo, bramânismo e jainismo) e o misticismo judaico, constatando que nenhum deles atingiu o amor por toda a humanidade nem, tampouco, revelou imensa capacidade de realização. O misticismo judaico voltou-se para a nação Israel; o grego se perdeu no esforço intelectual da dialética, e o oriental fez-se inócuo no seu tradicional pessimismo ou nas disciplinas preparatórias como a ioga. Face a esses resultados históricos, que misticismo serviria para uma problematização filosófica?

Em *As duas fontes da moral e da religião*⁴⁸, o místico aparece como aquele que, através da intuição, tem uma experiência que leva ao conhecimento de Deus, a uma coincidência com Sua essência⁴⁹. Um exame minucioso da obra nos permite constatar que a experiência mística apresentada por Bergson, comporta dois níveis: primeiro, uma iluminação, e segundo, uma união total com Deus, uma divinização. Isto se realiza mediante uma emoção supraintelectual, análoga, embora acima da experiência,

47 *As duas fontes da moral e da religião* (BERGSON, 1978. p.196)

48 *Idem.* p. 197-198

49 *Ibidem.* p. 191, 218.

à emoção estética. O místico é remetido à ação, posto que está submetido a uma espécie de “superabundância de vida”. Isto implica uma ampliação dessa sua experiência direta com Deus.

Cada um desses patamares atingidos pelo místico fornece um rico material ao metafísico. O primeiro está relacionado à existência e ao conhecimento de Deus e seus atributos, à origem da vida, bem como à destinação desta, por exemplo. O segundo, representa uma experiência rigorosamente da emoção (*páthos*), do contato, ou melhor, do *rapto* simpático pela energia criadora. Como consequência, esse místico em ação haverá de precipitar uma nova moral.

No capítulo primeiro de *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson estabelece um contraste entre a **moral fechada**, consequência da **obrigação pura**, de natureza biológica, sustentada pela inteligência, e a moral **completa**, de adesão espontânea, inspirada no comportamento dos santos, sábios e heróis. Quanto à esta última, comenta:

“Desde a eternidade surgiram homens excepcionais nos quais se encarnava essa moral. Antes dos santos do cristianismo, a humanidade conheceu os sábios da Grécia, os profetas de Israel, os iluminados do budismo e outros mais. A eles é que sempre se referiu para ter essa moralidade completa, que seria preferível chamar de absoluta”⁵⁰

Bergson caracteriza essa moral fundamentando-a no amor à humanidade, abundante nos santos, pois estes nada pedem, contudo, arrastam, atrás de si, multidões. Isso se dá por simpatia,

50 *Ibidem.* p. 28

isto é, a sincronização do amor cujo germe cada um tem em si com o amor de Deus, do qual o místico vive plenificado. Não é preciso exortações, basta que os místicos existam, pois, segundo Bergson, sua existência é, em si, um chamado. É preciso ainda considerar que há uma diferença de natureza entre esta moral dos místicos e a moral das sociedades fechadas, a moral obrigação.

Estas implicações éticas acima apresentadas são apenas uma mostra da necessidade em se problematizar os resultados oriundos da experiência mística, capazes de provocar nas investigações metafísicas uma discussão quanto ao problema do método e do estatuto da própria filosofia, ou ainda uma análise que estabeleça um paralelo entre o Deus da inteligência (o Deus dos filósofos, especialmente de Platão e Aristóteles), o Deus como fonte do élan vital apreendido pela intuição como apresentado em *A evolução criadora* e o Deus como princípio da vida e a divinização do místico e, por este, da humanidade, graças à emoção criadora.

Por fim, Bergson aplica à investigação da experiência mística o mesmo critério empregado em suas críticas às análises de base lógico-conceitual, isto é, tomar o objeto diretamente, antes de o mesmo sofrer velamento pela linguagem e pelas ideias. Por isso, adverte que, em se buscando um aproveitamento metafísico da experiência mística, é preciso tomar o misticismo, em seu estado puro, quer dizer, livre dos componentes culturais que se apresentam no processo de preparação: alegorias, fórmulas teológicas, “para fazer dele um auxiliar poderoso da busca filosófica”⁵¹

Portanto, vê-se que a abordagem filosófica de Bergson em torno do misticismo não é algo circular, nebuloso, sem rigor metodológico-conceitual.

51 *Ibidem.* p. 206

3.1 EXPERIÊNCIA MÍSTICA, EMOÇÃO E CRIAÇÃO

Ao examinar o desvio da metafísica tradicional na apreensão do real, Bergson identifica os hábitos de linguagem e de pensamento regidos pelo senso comum, como responsáveis pela deformação da realidade e o conseqüente retardamento do progresso da própria metafísica.⁵² Nesses hábitos sustentam-se ideias preconcebidas, de uso prático que, quase sempre, pouco têm a ver com os objetos deles referidos, pois que foram condicionados por conceitos já depositados na própria linguagem.

Por isso, o metafísico, numa perspectiva positiva, deve tomar para si a tarefa de superação desses hábitos, das objeções preconceituosas, de toda mentalidade dogmatizante, optando pelo contato direto com a realidade, com as coisas mesmas.

Historicamente as abordagens da tradição filosófica referentes a objetos relacionados à experiência mística e a psicologia do místico, evidenciam a presença de pré-juízos elaborados a partir dos hábitos a que nos referimos. Um deles diz respeito à generalização segundo a qual toda a ascese mística não passa de um estado patológico.

Bergson não nega que muitos místicos, no processo de preparação e até mesmo no êxtase, apresentem em suas experiências delírios ou outros sinais de perturbação. No entanto, considerando a necessidade do metafísico dispor de dados de uma experiência real, Bergson elege para isso o místico completo⁵³, ou seja, aquele que não se prende às regras de preparação físico-psíquico-teológica, que não fica a meio caminho, nem

52 *O pensamento e o movente* (BERGSON, 1979. p. 103, 111-112)

53 *As duas fontes da moral e religião*, (BERGSON, 1978. p. 187-189, 202-204)

mesmo na contemplação, no arrebatamento, atribui a tudo isso importância secundária, ultrapassa esses estágios, atinge a origem e fonte energética da vida e revela-se pela sua capacidade de ação criadora no convívio social.

Bergson, ao descrever algumas experiências místicas históricas, dentre elas, o misticismo grego, estabelece como parâmetro o que ele chama de misticismo completo.⁵⁴ Segundo seu entendimento, embora possamos dar às palavras o sentido que quisermos, desde que as definamos primeiro, devemos considerar que o advento do misticismo completo representa uma tomada de contato, e, por conseguinte, se afigura como uma coincidência parcial com o esforço criador (Deus). Atingir Deus ou uma experiência direta com a criação, implica na ontologia bergsoniana alcançar o ato criador, quando a matéria e o impulso vital estão enfeixados num só ato em sua simplicidade original indivisa. Por reunir essas características, o misticismo completo ou, em outros termos, o misticismo do verdadeiro místico, pela sua singularidade, surge excepcionalmente na história.

Bergson mostra como o misticismo completo implica a superação do mero êxtase, sendo seu termo resultado da ultrapassagem até mesmo da *noite escura*⁵⁵, culminando com “a

54 Idem, p. 182

55 *Noite escura* é a expressão consagrada por São João da Cruz para definir o processo de anulação dos sentidos, da vontade e do intelecto na ascensão mística. A discípula de E. Husserl, Edith Stein, faz em *A ciência da cruz* minucioso estudo fenomenológico de *noite escura* (vide Referências). Nas **Obras completas** de São João da Cruz, *Noite escura* constitui-se num poema de oito estrofes, cujo primeiro verso é “Em uma noite escura” seguido de “Explicação das canções que descrevem o modo que tem a alma no caminho espiritual para chegar à perfeita união com Deus, tanto quanto é possível nesta vida. Também são declaradas as propriedades características de quem chegou à dita perfeição, conforme se acham contidas nas mesmas canções” (isto é feito em dois livros). (JOÃO DA CRUZ (são), 1996. p. 438)

identificação da vontade humana com a vontade divina”.⁵⁶ Essa identificação se dá numa espécie de raptos emocional do místico pelo princípio criador (Deus)

Quando Bergson usa em diversas partes de seu texto As duas fontes da moral e da religião os termos **intuição** e **intuição mística**⁵⁷ para denominar a experiência radical de identificação do místico com o esforço criador ou o amor de Deus, incorre, a rigor, numa imprecisão terminológica, pois esta experiência se trata de um ato da emoção e não de intuição, embora ambas sejam supra-intelectuais. Essa **intuição mística**, por exemplo, é designada por Myrna Guimarães⁵⁸ como emoção mística ou intuição emotiva ou intuição pura para os casos que envolvem a emoção na experiência mística e nos êxtases artístico-estéticos. Nessa mesma linha, Georges Levesque⁵⁹ distingue intuição de emoção em três pontos numa análise contrastiva, afirmando que: 1º.) enquanto a emoção abarca a totalidade (matéria e vida), a intuição, por reservar à inteligência o estudo da matéria, restringe-se ao vital e ao espiritual; 2º.) sob o aspecto da volição, a intuição diferencia-se da emoção do místico e do artista, pois que esta implica uma certa passividade, um raptos do indivíduo introduzindo-o na mesma, enquanto a intuição implica um certo esforço da consciência na tentativa de se atingir uma simpatia com a duração; e 3º.) a intuição, por ter sua gênese na torção que se imprime à inteligência, conserva, ainda, uma tendência para a contemplação, ao passo que a emoção é pura ação.

56 *As duas fontes da moral e da religião* (BERGSON, 1978. p. 189)

57 Idem. p. 175, 208, 211, 212, 218

58 Cf. *A qualidade do pensamento em Bergson* (GUIMARÃES, 1989. p. 35, 36, 96)

59 **Bergson**: vida e muerte del hombre y de Dios (LEVESQUE, 1975. p. 120-121)

Exatamente neste último tópico Rose-Marie Mossé-bastide⁶⁰ distingue intuição de emoção. Para essa importante comentadora da obra bergsoniana, a intuição implica um processo de criação continuada a partir de sucessivas realizações, enquanto que na emoção o ideal aparece dado de uma só vez.

Para compreender como se dá essa emoção, Bergson sugere que o filósofo reflita, por exemplo, acerca do

“ entusiasmo que pode abrasar uma alma, consumir o que nela se encontra e ocupar daí por diante o espaço todo. A pessoa coincide com essa emoção. Ela mesma, contudo, nunca chegou a tal ponto; ela é simplificada, unificada, intensificada.”⁶¹

Como a intuição, essa emoção é supra-intelectual, portanto, precede qualquer ideia ou elemento intelectual. Pela sua originalidade de identificar-se com o ato criador, isto é, com o princípio que totaliza inteligência e impulso vital, esta emoção está plena de ideias, embora seja mais do que ideias. Por conter este componente, pode se expandir em representações. Para ilustrar como se dá isso, Bergson exemplifica mostrando como se dá o trabalho de inspiração dos gênios artísticos⁶². Cita Beethoven que, no processo de composição de uma de suas sinfonias, buscou o novo acima do intelecto, usando, contudo, a inteligência ao tentar explicitar a emoção singular, original. Bergson sugere que o filósofo só compreende como se dá isso, quando, por analogia, se submete a um processo de composição de seus textos na tentativa

60 Cf. Bergson et Plotin (MOSSÉ-BASTIDE, 1959. p. 117)

61 *As duas fontes da moral e da religião* (BERGSON, 1978. p. 208)

de *traduzir inteligentemente* suas intuições. Isso implica que o filósofo tanto pode tentar limitar o seu processo de criação ao material já consagrado pelo uso social (vocabulário, ideias, etc) como recorrer a um segundo método que consiste em

“escalar, do plano intelectual e social, até um ponto da alma de onde parte uma exigência de criação. O espírito onde essa exigência se instala pode tê-la sentido uma só vez na vida; no entanto ela está sempre lá, emoção única, abalo ou impulso recebido do próprio fundo das coisas. Para cumpri-la integralmente, seria preciso forjar palavras, criar ideias, porém não mais seria comunicar, nem por conseguinte escrever. ...[o escritor] irá procurar a emoção singela, forma que quereria criar sua matéria, e se dirigirá com ela ao encontro das ideias já feitas, das palavras existentes.... será preciso violentar as palavras, forçar os elementos”⁶²

Portanto, o filósofo só compreenderá intuitivamente o místico, caso se submeta a um processo de criação em que ascenda até a sua emoção original ou outra fonte cósmica de inspiração com a qual estabeleça simpatia. Para tanto, lançará mão tanto da intuição como da inteligência. Quanto a isso há uma implicação no que concerne à linguagem. Sabemos que as expressões místicas são metafóricas. Basta ver os principais textos religiosos da humanidade como os evangelhos, ricos em parábolas, a Bhagavad-Gita, que descreve uma luta entre dois personagens expressa em falas metafóricas, o Tao Te King, que

62 Idem. p. 209

enfeixa sentenças extremamente densas e também metafóricas, etc. Isto para Bergson não significa imprecisão. Pelo contrário, revela um ponto de contato com a própria metafísica, pois que esta deve, diferentemente ao que fez a tradição se prendendo à linguagem conceitual, adotar a redação metafórica rica em imagens. A intuição tem na metáfora sua expressão mais fiel, por que as imagens funcionam como mediado entre o conhecimento direto intuitivo e a elaboração do conceito a partir deste pela inteligência. Esclarece Bergson, o filósofo de redação poética, melódica e imagética que

“a intuição, aliás, somente será comunicada através da inteligência. Ela é mais que ideia, ela deverá, todavia, para lograr transmitir-se, cavalgar algumas ideias(...) se dirigirá de preferência às ideias mais concretas, rodeadas ainda por uma franja de imagens. Comparações e metáforas sugerirão aqui o que não poderemos chegar a exprimir (...) Quando abordamos o mundo espiritual, a imagem, se ela não faz mais do que sugerir, pode dar-nos a visão direta, enquanto o termo abstrato, que é de origem espacial e que pretende exprimir, deixa-nos frequentemente no domínio da metáfora”⁶³

Um outro aspecto importante referente à emoção mística é a condição do místico que, a partir da sua coincidência parcial com Deus, saturado pela própria energia criadora, se volta para a humanidade a fim de amá-la, bem como contribuir para a supe-

63 O pensamento e o movente (Introdução) (BERGSON, 1979. p. 122)

ração dos limites definidos pela espécie, resultado da resistência da matéria à duração, ao elán vital.

Esse místico será, de alguma maneira, um criador também na dimensão moral, cuja ação, servirá para sensibilizar seus imitadores. Desse modo místico exerce importante papel social na criação de valores, bem como na vitalização dos valores amortecidos, cristalizados pela religião em sua apresentação institucional, estática, da qual, muitas vezes, no início do processo ascético, o próprio místico se nutre, no entanto, isto mesmo ultrapassando, ao alcançar a emoção da experiência mística. O místico assemelha-se em perfil ao herói, pois é, em amor e bom senso, aquilo que muitos almejam. Ademais, pelo seu amor à humanidade, é capaz de grandes feitos, de obras excepcionais no campo moral e no altruísmo.

Para Bergson, a função do místico é divinizar a humanidade, fazê-la avançar, isto é, romper os limites da materialidade, da necessidade, para que a mesma se liberte da condição de espécie presa à inteligência, quando poderia, pelo uso comum da intuição e de participação na emoção criadora, experimentar maior liberdade e poder de criação. O místico vive, assim, de atitudes que se destinam a moldar a super-humanidade. Por isso, seu comportamento é imitado por todos que simpatizam com a emoção que lhe satura o ser. Sua moral é espontânea, superando os costumes meramente definidos pela convenções sociais de mera conveniência. Sua moral tem gênese na emoção criadora. O místico é um criador de valores super-humanos.

Como nos lembra Henri Gouhier⁶⁴ ao comentar os estudos bergsonianos sobre a moral dos grandes místicos, a atividade

64 Cf. Bergson et le Christ des evangiles (GOUHIER, 1961. p.139)

moral, entenda-se aqui não a dos moralistas sonhadores, mas a das vidas exemplares (leia-se místicos e heróis), é a mais poderosamente criadora das atividades humanas.

“ O Deus de Bergson é um ser singular, como o universo, um imenso *isto*, e Bergson cumpriu até em teologia a sua promessa de uma filosofia feita para o ser atual, e que se aplica apenas a ele”

*Maurice Merleau - Ponty*⁶⁵

65 Cf. **Signos** (MERLEAU-PONTY, 1991. p. 210)

4

DEUS DA METAFÍSICA CLÁSSICA *VERSUS* DEUS DA METAFÍSICA POSITIVA

O contraste entre as soluções para o problema da existência e da natureza de Deus, em sua versão *a priori*, representada pela metafísica tradicional, e em sua versão positiva, elaborada a partir dos dados da experiência mística, evidencia como esta última pode se tornar uma poderosa ferramenta de auxílio para o conhecimento metafísico.

Bergson aponta no terceiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião* vários problemas metafísicos que podem ser resolvidos ou desmontados, quando falsos, pela experiência dos grandes místicos. Dentre eles, destaca-se o problema da existência e da natureza de Deus. Como exemplo do Deus dos filósofos é apresentada a argumentação sustentada por Aristóteles acerca da divindade.⁶⁶ Sabe-se que a explicação aristotélica para tal problema se insere na tradição pitagórica que defende o modelo de um mundo supralunar, segundo o qual há esferas sucessivas, movimentadas cada uma pela esfera imeditamente superior. Sendo o universo finito, existiria um primeiro motor que Aristóteles, por definição, tem-no como imóvel. Daí, Deus para o Estagirita ser **O Primeiro Motor Imóvel**, Pensamento

66 cf. *As duas fontes da moral e da religião* (BERGSON, 1978. p.199-202)

que pensa a si mesmo, perfeição absoluta, o quer dizer, eterno repouso, causa final para os homens e o mundo, pois tudo que é imperfeito precisa se movimentar da potência para o ato que, em última instância, significa atingir o ato puro (perfeição e imobilidade). Nesse esquema lógico, Deus sendo ato puro não criou, não interfere, nem conhece o mundo, pois este conhecimento implicaria ignorância (carência) e a criação e a intervenção, necessidade de movimento. Deus aqui é mero recurso lógico para garantir coerência a um modelo formal, composto a partir de uma sequência de deduções.

Bergson aprofunda sua crítica a essa visão formal da divindade demonstrando que os filósofos da antiguidade apostaram na ilusão ao representarem o real móvel e mutável, em um modelo de imobilidade e imutabilidade, como defendia Platão em sua teoria das ideias e, nesta, a Ideia perfeita, a Ideias das ideias (o Bem). Constata-se que Bergson, ao estabelecer uma continuidade da filosofia de Platão nas investigações de Aristóteles quanto à problematização da divindade, restringe sua interpretação admitindo que o *Théos* de Platão é a Ideia das Ideias (Pensamento do Pensamento em Aristóteles) e não o **demiurgo**, Deus criador presente no *Timeu*, por considerar este texto de Platão um diálogo mítico e que Aristóteles recusou mitos.

Esse eixo de investigações da metafísica clássica revela que Deus é um conceito elaborado a partir da fusão e dedução de outros conceitos menores. Trata-se, portanto, de um conceito puro definido *a priori*; logo, sem nenhum lastro empírico. Por isso, o Deus desses metafísicos nada tem em comum com o Deus apreendido pela experiência mística, contudo, apresenta alguma similitude com o Deus das religiões estáticas, que têm na inteligência o tronco comum com a filosofia discursiva. A

grande discrepância é que este Deus é um conceito (objeto, “ideia explicativa”), enquanto que o Deus das religiões é uma pessoa (sujeito “princípio agente”). Daí o estranhamento de Bergson ao constatar que Aristóteles usou o mesmo vocábulo para expressar coisas tão distintas.

O viés metodológico de se conhecer a divindade partindo-se de um conceito, é destacado por Bergson como algo presente ainda na metafísica moderna, herdeira dos procedimentos aristotélicos, quando afirma:

“ É preciso levar em conta que a metafísica moderna se propôs um objeto análogo ao da religião. Ela partiu de uma concepção da divindade. Quer confirmasse ou contrariasse o dogma, ela acreditava na obrigação de dogmatizar. Ela tinha, embora fundada apenas na razão, a segurança de julgamento que o teólogo tem, fundado na revelação. Podemos perguntar, é verdade, por que ela escolheu este ponto de partida. Mas é que não dependia dela escolher outro. Como ela trabalhava fora da experiência, sobre puros conceitos, forçosamente tinha de apoiar-se num conceito do qual se pudesse deduzir tudo e que contivesse tudo. Tal era justamente a ideia que ela se fazia a respeito de Deus”⁶⁷

No último capítulo de *A evolução criadora*, Bergson é mais contundente com a tradição filosófica que se rendeu à concepção equivocada do devir na apresentação da teoria platônico-aristotélica das formas. Ele mostra que o tratamento do problema da

67 O pensamento e o movente (BERGSON, 1979. p. 125)

natureza de Deus tem sua gênese na negação da experiência ou na distorção desta, fazendo com que a temporalidade seja tomada como elemento quantitativo. Contudo, a crítica bergsoniana demonstra que a tradição apenas se deu ao esforço de acrescentar algo ao estabelecido por Aristóteles, sem atentar para o fato de que deveria tomar Deus como experiência imediata, ao invés de se debruçar sobre o que já estava estabelecido concernente a Ele. Por isso, Bergson investe contra a atitude cômoda da tradição metafísica, que trilhou as pistas deixadas por Aristóteles no que se refere à questão de Deus:

“... O Deus de Aristóteles nada tem em comum com os deuses que os gregos adoravam; em nada quase se parece com o Deus da Bíblia, do Evangelho. Estática ou dinâmica, a religião apresenta à filosofia um Deus que suscita outros tantos problemas. No entanto, foi a ele que a metafísica em geral se apegou, pronto a adorná-lo com este ou aquele predicado incompatível com a sua essência. Por que não o tomou na sua origem?!”.⁶⁸

Essa atitude pragmática revela um distanciamento de uma outra postura que seria a mais adequada para uma compreensão de Deus como objeto filosófico: consultar os místicos, pois que estes têm uma experiência direta com o objeto sob investigação.

Há um detalhe na crítica bergsoniana à concepção *a priori* de Deus erigida pela metafísica que merece destaque. É o de que a elaboração da ideia de Deus resulta de uma sequência de conversões no sentido ascendente, isto é, de derivações sucessivas

68 As duas fontes da moral e da religião (BERGSON, 1978. p. 200)

do finito ao infinito, do relativo ao Absoluto, do imperfeito ao perfeito. Isso é próprio da inteligência. Como comenta Levesque :” É o Uno, o Ser, a Causa e o fim, mas que de pronto não adquirem estas determinações a não ser graças a uma análise das coisas finitas que autorizam a elevação até o Fundamento” (LEVESQUE, 1975 p.74)

Desse modo, fica caracterizado que a ideia de Deus é construída a partir de negatividades, algo muito próprio à inclinação para a análise sustentada pela inteligência humana.

De forma bem distinta se constitui o conhecimento de Deus pelo Místico. Apreendido não por esquemas da inteligência, mas pela emoção da experiência imediata, Deus se apresenta diretamente pelo que positivamente é. Logo, a afirmação ou negação da existência de Deus, passa, necessariamente, pela experiência. Por isso, Bergson critica não somente à afirmação metafísica da existência de Deus por intermédio de argumentos como o ontológico, mas também à sua negação *a priori*. Eis o que podemos apreender de sua afirmação ao escrever sobre atributos emprestados a Deus pela metafísica dogmática na problematização da existência do mal :

“Elabora-se *a priori* certa representação, e concorda-se em dizer que se trata da ideia de Deus; deduzem-se então os caracteres que o mundo deveria apresentar; e se o mundo não os representa, conclui-se disso que Deus não existe. Como não perceber que, se a filosofia é obra da experiência e do raciocínio, deve seguir um método inverso, interrogar a experiência sobre o que ela nos pode ensinar sobre um Ser transcendente tanto à realidade sensível como à consciência humana, e determinar

então a natureza de Deus raciocinando sobre o que a experiência tenha dito? A natureza de Deus aparecerá assim nas próprias razões que se tenha para crer em sua existência: esquivar-se-á de deduzir sua existência ou não não-existência a partir de uma concepção arbitrária de sua natureza”.⁶⁹

A negação *a priori* da existência de Deus, a exemplo de outros raciocínios de negatividade como a desordem, o não-ser e o nada, pode também ser interpretada no bergsonismo à luz do princípio metodológico dos *falsos problemas* quando Bergson tematiza “problemas angustiantes e insolúveis que não dizem respeito ao que é, que se referem mais ao que não é”.⁷⁰ Para Bergson, isso resulta de um enfraquecimento da vontade (meia-vontade que leva apenas à meia-certeza), pois aquele que se espanta com a existência de alguma coisa - matéria, espírito, Deus, - admite implicitamente que nada poderia existir e, assim, o ser tão somente preenche o vazio deixado pelo nada que pré-existe logicamente. Ora, a solução desse tipo de ilusão passaria pela intensificação da vontade, o que levaria a uma reabsorção do pensamento (mergulho no Eu profundo, intuição consigo mesmo e intuição simpática com o esforço criador) ou ainda, graças à apreensão do real pela intuição, pois esta corrigiria os excessos e distorções do intelecto entregue a si mesmo. Em síntese: a negação de Deus, ou a dúvida quanto à Sua existência, são atitudes típicas de uma consciência que usa tão somente a inteligência, e não se dá ao exercício da intuição com a vida (incluindo-se

69 *As duas fontes da moral e da religião* (BERGSON, 1978. p. 216)

70 *O Pensamento e o movente* (BERGSON, 1979. p. 134)

nesta aquilo que discutimos no capítulo anterior como *intuição mística*), pois que a vida, assim apreendida, revela-se numa positividade tal que a dúvida faz-se impossível.

A metafísica positiva pode, pelo menos, apresentar duas formas de presença de Deus. Ele aparece como esforço criador em A evolução criadora, apreensível por intuição e positivado metodologicamente pelas *linhas de fatos* evidenciadas pelos dados biológicos. Este mesmo esforço do fluxo vital é explicitamente nomeado por Bergson como Deus em *As duas fontes da moral e da religião*. Contudo, tem sua apresentação positivada na experiência mística pela emoção do místico em relação simpática com Deus.

No primeiro caso, o próprio filósofo pode se submeter, sob forte esforço da vontade, à experiência intuitiva, pois Bergson mostra que o trabalho reflexivo pode levar a intuição. Sabe-se que a inteligência humana tem em torno de si uma franja de instinto intuição). Voltada para o exterior material, a inteligência não se esgota nesse domínio e, então, sua reserva de energia pode fazer um retorno no sentido interior. Aí, a inteligência dá vazão à intuição, à medida em que a mente, o eu, passa a prestar atenção em si mesmo, ao mesmo tempo que o esforço da inteligência se aplica à matéria. Juntamente com isso, sob a correção da intuição, a inteligência como reflexão pode cotejar dados prolongando as pistas com base na metodologia das *linhas de fatos*.

No segundo caso, Bergson mostra que o metafísico positivo precisa consultar aos que têm com Deus a mais radical relação empírica: os grandes místicos, aqueles que não se detêm nos preparativos da contemplação, do êxtase, e, como resultado de sua experiência com a energia criadora, fonte da vida, voltam-se para a humanidade saturados dessa energia, de amor à humanidade,

revelando-se pela capacidade de ação, de criação, de superação da própria condição humana.

Na experiência mística, Deus é dado, sua existência se dá na experiência, como assevera Bergson. Contudo, ele reconhece que “a experiência mística deixada a si mesma, não pode proporcionar a certeza absoluta ao filósofo”.⁷¹ Além dos cuidados que elencamos no capítulo anterior concernentes a uma depuração metodológica da emoção dos grandes místicos, convém ao filósofo prolongar as probabilidades resultantes dessa emoção e ainda aplicar o método da verificação progressiva pela convergência das *linhas de fatos*.

É preciso recordar que em alguns períodos da história da filosofia, dialética e mística caminharam juntas, como no pitagorismo. Nesses momentos, como por ocasião do tomismo, a mística apresentou-se sob o patrocínio da razão. No entanto, partindo-se de um ponto de vista bergsoniano, aquela mística pouco ou nada tinha da qualidade da mística dos grandes místicos destacados por Bergson. Era mais teologia, portanto, trabalho da inteligência, do que propriamente algo que falava à emoção ou à intuição. Nesse caso, permaneceu o erro de definir *a priori* a natureza de Deus, e por sequência lógica, deduzir Sua existência ou Sua não-existência. Faltou aos teólogos, presos à análise, e de religiosidade vivencial duvidosa, a vivência da emoção espiritual, numa palavra, a experiência com Deus, pois nela Ele se dá, afirmando Sua existência.

Por fim, consideremos ainda mais uma vez: na elaboração do conhecimento metafísico é preciso se apoiar nos fatos, partir deles e não dos conceitos. O Deus dos místicos é o Deus

71 *As duas fontes da moral e da religião* (BERGSON, 1978. p. 205)

vivo, energia criadora. O Deus dos filósofos é o Deus morto⁷², mera hipótese formal, insensível aos clamores ardorosos das criaturas, recorte de raciocínios, representação sem vitalidade, totalidade que resulta da compressão de todos os conceitos, um ser-pensamento, sendo, contudo, mais pensamento-objeto do que pensamento-sujeito.

72 *A evolução criadora* (BERGSON, 1979b. p. 306)

“Que surja um gênio místico; ele arrastará após si uma humanidade de corpo já imensamente aumentado, de alma por ele transfigurada. Ele quererá fazer dela uma espécie nova, ou antes livrá-la da necessidade de ser uma espécie: quem diz espécie diz parada coletiva, e a existência completa mobilidade na individualidade”

*Henri Bergson*⁷³

73 As duas fontes da moral e da religião (BERGSON, 1978. p.258)

CONCLUSÃO

Ao atingirmos o momento de apresentação das considerações finais, é preciso retomar a problemática proposta no início deste trabalho e que ao longo do mesmo esperamos tê-la vencida satisfatoriamente: que contribuição os resultados da experiência mística oferecem para o conhecimento metafísico?

Em retrospectiva, podemos atestar que a primeira dificuldade configurou-se na definição e delimitação da relação entre experiência mística e metafísica positiva. Empreender uma investigação em torno de algum elemento do pensamento de Henri Bergson implica, obviamente, em dificuldades no recorte do objeto, sobretudo quando este não é um dos temas fundamentais do bergsonismo como duração, intuição, memória e élan vital, bem como na problematização do mesmo.

Desde seus primeiros trabalhos, Bergson problematiza metodológica e ontologicamente a metafísica. Contudo, quanto à experiência mística, ele só o faz em sua obra mais tardia *As duas fontes da moral e da religião* (1932). Neste texto, Bergson associa as gêneses da religião com as da moral. A experiência mística aí é contextualizada nos dois tipos de religião-estática e dinâmica, servindo sobretudo para exemplificar nesta última, como o místico, vivenciando uma interação com a emoção criadora, pode participar da criação de valores que impliquem em

maior liberdade e independência para os indivíduos na superação das determinações biológico-materiais que limitam a humanidade enquanto espécie.

Evitamos optar por essa problematização da mística, pois correríamos o risco de em grande parte reproduzir o enfoque já evidenciado por Bergson ao escrever o texto citado.

Atentos ainda para o critério metodológico de se evitar falsos problemas, preferimos estabelecer relações entre experiência mística e metafísica, recolhendo, ao longo da obra bergsoniana, as condições de possibilidade do enquadramento metafísico da experiência referida, bem como destacar o quanto os resultados da mesma resolvem problemas próprios da metafísica como o da origem e destinação da vida, o problema do ser e o absoluto, o problema da existência e natureza de Deus, dentre outros.

A restauração da metafísica empreendida por Bergson implicou na elaboração da metafísica positiva, que parte do objeto estudado respeitando a singularidade deste. Sob esta nova base metodológica, experiências como a mística puderam receber novo enquadramento filosófico.

Constatamos o rigor filosófico aplicado por Bergson no trato com os místicos completos, cujas experiências resultaram em implicações para o enriquecimento do conhecimento metafísico. Pudemos comprovar que este pensador em suas investigações em torno da mística, não necessitou apelar para nenhuma luz sobrenatural e renunciar, por isso, o estatuto próprio da condição de filósofo, fazendo-se um místico filosofante. A mística comparece na sua obra como recurso, instrumento de pesquisa. Os resultados da experiência mística são aproveitados como hipótese de trabalho, do mesmo modo que segundo o colaboracionismo do seu método considera-se a contribuição do cientista. Além

disso, considerando-se a dispersão do impulso inicial em um feixe de virtualidades apreensíveis pela intuição, a experiência mística é mais uma evidência de direção tomada pelo impulso criador, constituindo-se, por essa razão, como uma linha de fato a ser prolongada, cujos resultados devem ser cotejados com os de outras linhas evolutivas.

O trabalho de Bergson não se restringe a utilização de dados imediatos dos grandes místicos para a partir deles desenvolver uma investigação filosófica com referência a elementos da metafísica. No terceiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião* evidencia-se a interlocução crítica quanto ao método e aos resultados com uma outra investigação filosófica sobre a mística do período clássico, a saber, a realizada por Plotino, especialmente quanto à relação misticismo e ação, registrada nas IV e VI *Enéadas*.

Retomamos agora alguns tópicos que, não obstante já terem sido problematizados no decorrer do trabalho, exigem ainda uma nova leitura crítica.

Um deles refere-se à existência e ao conhecimento do absoluto na metafísica. No capítulo primeiro deste trabalho, página trinta e quatro, informamos que Bergson admite aproximações sucessivas da verdade, do absoluto. Na evolução de sua obra esse absoluto apresenta-se em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* como o ser que dura na consciência individual, em *Matéria e memória* com o ser que dura no Eu profundo (consciência de si mesmo) e em *A evolução criadora* como o ser que dura no universo. Como *As duas fontes da moral e da religião* constitui-se numa radicalização dos resultados atingidos em *A evolução criadora* o absoluto naquela obra configura-se como o próprio Ser, consciência geral (supraconsciência), Deus, élan criador original independente.

Os testemunhos dos místicos indicam como se realiza o prolongamento da intuição filosófica na sua máxima radicalidade: pela *intuição mística* atinge-se o absoluto na coincidência da consciência (Eu profundo) com o impulso criador, com a temporalidade fundante (tempo enquanto fazer-se), com as raízes do ser. Aqui registra-se uma certa ambiguidade quanto a finitude/infinitude, ou, de outro modo, imanência/transcendência, pois Bergson nos diversos registros de seu pensamento parece optar pela finitude. Contudo, quando a consciência psicológica individual atinge a emoção criadora na experiência mística completa, transcende-se ao coincidir com a consciência/duração geral enquanto atividade criadora original.

Um outro tópico que merece uma releitura crítica é a referência feita por Bergson ao enumerar Joanna D'Arc como exemplo de mística completa. Já destacamos no capítulo dois, página sessenta e quatro, informações mais técnicas alinhadas com o argumento de Bergson justificando esse exemplo um tanto fora do perfil do místico religioso. Acreditamos que a dificuldade maior seja a de enquadrar a *Donzela de Orléans* como mística completa, considerando que sua ação histórica foi de cunho nacionalista e, no perfil definido por Bergson para o místico completo, destaca-se o amor à humanidade, elemento de qualidade distinta a do amor à família e a do amor patriótico.

O problema da mística restrita ao amor às bandeiras nacionalistas é de tal monta que Bergson vai considerar o misticismo judaico, afeito a um deus nacional (IAVH), como incompleto, embora admita que os profetas de Israel, homens de ação, de certo modo anteciparam o misticismo completo (misticismo cristão). Além disso, no último capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson critica o patriotismo pois que este,

atendendo ao egoísmo do grupo, apresenta-se, de fato, como uma imitação de misticismo. Ainda no citado capítulo, um pouco mais adiante, o filósofo francês estende sua crítica ao falseamento do misticismo verdadeiro para fins hegemônicos como se deu no nacionalismo dos antigos deuses e no moderno imperialismo.

Posto isso, como reconhecer na heroína francesa uma mística completa? Sua ação sob uma bandeira nacional não fere o princípio do amor à humanidade? Bergson não cai em contradição neste exemplo?

Acreditamos que a exceção do caso Joanna D'Arc torna-se sustentável como exemplo de mística completa ao admitirmos que sua experiência de afirmação nacional foi conduzida por valores universais. Bergson mostra que, não obstante o místico identificar-se pelo seu perfil com a religião dinâmica e a moral aberta, pode, contudo, estar inserido em contexto histórico-social com estruturas da religião estática e da moral fechada. No entanto, o místico completo revela o seu papel inovador superando essas estruturas, seja pelo avivamento dos elementos espirituais transformadores depositados por outros místicos que o antecederam e nelas tornaram-se cristalizados, seja pela inserção de elementos novos nas mesmas.

Um tópico que também merece mais amplo esclarecimento e nosso posicionamento é a escolha de Bergson pelo misticismo cristão como o único completo e Cristo como o místico perfeito. Estaria faltando ao pensador francês exercício de alteridade? Por que certo cristocentrismo?

Em *As duas fontes da moral e da religião* Bergson faz ligeiríssimas referências a Cristo, mas sempre reconhecendo neste o perfeito místico. Admite desnecessária qualquer investigação quanto a busca de elementos que ratifiquem ou neguem a exis-

tência histórica dessa figura, dessa testemunha privilegiada da existência de Deus-Amor. Para o filósofo, importa reconhecer no Cristo dos Evangelhos o sobre-humano possível, no qual a parada do princípio espiritual na humanidade como espécie foi rompida. Baseia-se tão somente na realização plena no Cristo dos Evangelhos de todos os traços que caracterizam o místico completo: ação transformadora, amor à humanidade, divinização pela participação no amor (energia criadora) e pela ultrapassagem dos limites impostos pela natureza à espécie humana, criação de moral, cuja adesão por imitação é espontânea. Em Cristo e seus imitadores estariam ausentes os elementos que impedem a realização do misticismo completo: pessimismo para a ação, intelectualismo e contemplação.

Entendemos que esse reconhecimento de Bergson em admitir o Cristo e os místicos cristãos como místicos completos, sendo estes catalogados assim por serem imitadores e continuadores incompletos daquele, deve-se à vivência por eles da moral universalista dos Evangelhos, do amor sem objeto. Ademais, Cristo é também paradigmático por ser um iniciador de nova moral que inaugura a fraternidade universal, pois Bergson faz referência, no primeiro e no último capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*, à democracia como de essência evangélica e que tem por base o amor, relativizando, assim, as origens históricas gregas dessa forma política.

Quanto a conceitos e sua redação precisa, destacamos o problema de instabilidade terminológica nos trabalhos de Bergson, especialmente no emprego do termo *intuição* quando relativo à experiência mística (*intuição mística*). Em diversos pontos de *As duas fontes da moral e da religião* Bergson aplica os termos *intuição* e *intuição mística*, quando deveria escrever *emoção*

mística, conforme argumentos que apresentamos já no capítulo dois, página setenta e seguintes.

Encerramos entendendo que a experiência mística revelou-se recurso necessário para o enriquecimento da metafísica. Afinal, parafraseando Bergson ao escrever o último parágrafo de *A evolução criadora* no qual afirma que o filósofo deve ir além do cientista, dizemos nós: não só ir mais além do cientista, mas também além do místico, quando se tratar de conduzir a metafísica à sua máxima radicalidade.

“...habitue-mo-nos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis*: imediatamente o que estava entorpecido se distende, o adormecido acorda, o morto ressuscita em nossa percepção galvanizada. As satisfações que a arte somente fornecerá a privilegiados pela natureza e pela fortuna, e apenas de vez em quando, a filosofia assim entendida oferecerá a todos, em todos os momentos, reinsuflando a vida nos fantasmas que nos rodeiam e revivendo a nós mesmos. E assim ela se tornará complementar à ciência tanto na prática quanto na especulação. Com suas aplicações que visam apenas à comodidade da existência, a ciência nos promete o bem-estar, até mesmo o prazer. Mas a filosofia poderia já nos dar a alegria”

*Henri Bergson*⁷⁴

74 **O pensamento e o movente** (BERGSON, 1979. p.68)

REFERÊNCIAS

BERGSON

BERGSON, Henri. **Écrits et paroles**. 27. ed. Paris: PUF, 1960.

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

BERGSON, Henri. **Cartas a William James/Introdução à metafísica/ O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica/ A intuição filosófica/ A consciência e a vida/ A alma e o corpo/ O pensamento e o movente (introdução)/ A evolução criadora (cap. II)/ As duas fontes da moral e da religião (Cap. IV)** São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979b.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Coimbra: Almedina, 2005.

BERGSON, Henri. **A energia espiritual**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Campinas: UNESP, 2010.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BERGSON, Henri. **Memória e vida**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. [textos escolhidos por Gilles Deleuze]

BERGSON, Henri. **Les deux sources de la morale et de la religion**. 11. ed. Paris: PUF, 2013. [Edição crítica dirigida por Frédéric Worms; introdução e notas inéditas de G. Waterlot e Frédéric Keck]

BERGSON, Henri. **Aulas de psicologia e metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

BERGSON, Henri. **L'âme et le corps**. Paris: PUF, 2014 [Edição crítica dirigida por Frédéric Worms]

BERGSON, Henri. **L'énergie spirituelle**. 10. ed. Paris: PUF, 2017. [Edição crítica dirigida por Frédéric Worms]

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Lisboa: Edições 70, 2019.

BERGSONISMO, MÍSTICA, COMENTADORES E OBRAS DE REFERÊNCIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982. p. 277-278, 293-306, 552-554, 633-638, 642-643, 868-869.

ADOLPHE, Lydie. **La philosophie religieuse de Bergson**. Paris: Presses Universitaires de France, 1946.

ALVES, Robson Medeiros. **A intuição e a mística do agir religioso**, a partir de Henri Bergson. São Paulo: Loyola, 2003.

BAILLY, Anatole. **Le grand Bailly**: dictionnaire grec-français. Paris: Hachette, 2000. p. 1308.

CHANTRAÎNE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la langue grecque**: histoire des mots. Paris: Éditions Klincksienck, 1977 (fascículo IV-1).

CORREIA, Alexandre. **Ensaio políticos e filosóficos**. São Paulo: EdUSP/Convívio, 1984. p.365-384.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo**. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 59-70, 87-104, 121-129.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

GRACIOSO, Joel. **Matéria e espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

GRAEF, Hilda. **Histoire de la mystique**. Paris: Editions du Seuil, 1972.

GOUHIER, Henri. **Bergson et le Christ des évangiles**. Paris: Arthème Fayard, 1961.

GUIMARÃES, Myrna Botelho de Barros. **A qualidade do pensamento em Bergson**. Recife: Ed. da Autora, 1989.

GUITTON, Jean. **Meu testamento filosófico**. São Paulo: Paulinas, 1999. [entrevista com Henri Bergson sobre misticismo, religião e filosofia a partir da p. 57]

GUITTON, Jean. **La vocation de Bergson**. Paris, Gallimard, 1960.

HYPPOLITE, Jean. **Figures de la pensée philosophique**: écrits de Jean Hyppolite (1931-1968) - Tome Premier (Bergson, Sartre et Heidegger). Paris: PUF, 1971. p. 443-488.

HUSSON, Leon. **L'intellectualisme de Bergson**: genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition. Paris: PUF, 1947.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. 2.ed. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2017.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **Bergson**. Paris: Librairie Felix Alcan, 1931.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. **Primeiras e últimas páginas**. Campinas: Papirus, 1995. p. 13-112.

JOÃO DA CRUZ (são). **Obras Completas**. 4. ed. Petrópolis: Vozes/Carmelo Descalço do Brasil: 1996. p. 7-28, 459-572, 1101-1102.

JOHANSON, Izilda. **Bergson: pensamento e invenção**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2014.

LA SOCIÉTÉ DES AMIS DE BERGSON. Disponível em: <https://bergson.hypotheses.org/> Acesso em 9 de abril de 2021 às 12h11 [página oficial da Sociedade internacional que reúne estudiosos e eventos sobre Bergson].

LE SENNE, René. **Introdução à filosofia**. Porto Alegre: Editora Globo, 1965.

LIDIE, Adolphe. **La philosophie religieuse de Bergson**. Paris: PUF, 1946.

LE ROY, Edouard. **Bergson**. Barcelona: Labor, 1932.

LEVESQUE, Georges. **Bergson: vida y muerte del hombre y de Dios**. Barcelona: Editoria Herder, 1975.

MARITAIN, Jacques. **A filosofia moral**. Rio de Janeiro: Agir, 1964.

MARITAIN, JACQUES. **La philosophie bergsonienne: Etudes critiques**. Paris: P. Téqui, 1948.

MARQUES, Silene Torres. **Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson**. São Paulo: Humanitas/USP, 2001.

MENDONÇA, Eduardo Prado de. **O socratismo cristão e as origens da metafísica**. São Paulo: Convívio, 1975. p. 208-216.

MENDONÇA, Eduardo Prado de. **O mundo precisa de filosofia**. 10. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 201-212.

MICCOLI, Paolo. Henri Bergson: a entonação mística do filósofo. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998. p.75-87.

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

PINTO, Débora Cristina Morato & MARQUES, Silene Torres. **Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração**. São Paulo: Alameda, 2009

PINTO, Tarcísio Jorge Santos. **O método da intuição em Bergson e a sua dimensão ética e pedagógica**. 2005. 196 f. Tese (Doutorado em filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), 2005.

PRADO JUNIOR, Bento. **Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson**. São Paulo: EdUSP, 1989.

PRADO JUNIOR, Bento. A filosofia seminal de Bergson. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 29.Agosto.1999. Caderno Mais! p. 5.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga - Volume II. Platão e Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 124-152, 335-373.

RODRIGUES, Paulo César. **A construção do sujeito empírico: percepção e inteligência na filosofia de Bergson**. Campina Grande: EDUFCG, 2012.

ROSSETTI, Regina. **Movimento e totalidade em Bergson: a essência imanente da realidade movente**. São Paulo: EdUSP, 2004

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental: Tomo III. 4ª**, Brasília: UnB/ Cia. Editora Nacional, 1982. p. 342-362.

SAYEG, Astrid. **Bergson: o método intuitivo**. São Paulo: Humanitas/USP, 2009.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Notas sobre a intuição em Pascal e Bergson. São Paulo, **Discurso**, Número 12, primeiro semestre 1980, ED. LECH da USP, p. 113-125.

SILVA, Franklin Leopoldo e. A filosofia redescobre o tempo e a criação In: VALVERDE *et al.* **História do Pensamento: volume IV**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 653-664.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Loyola, 1994.

STEIN, Edith. **A ciência da cruz**. São Paulo. Loyola, 1988, p.40-102.

TEIXEIRA, Rafael Henrique. **Implicações entre homem e natureza em Gabriel Tarde e Henri Bergson**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2017.

TREVISAN, Rubens M. **Bergson e a educação**. Piracicaba: Editora Unimep, 1995.

USCATESEU, George. **Profetas de Europa**. Madrid: Ed. Nacional, 1962. p. 73-98.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Campinas: Papyrus.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. **Comprender Bergson**. Petrópolis: Vozes, 2007.

WATERLOT, Ghislain. **Bergson et la religion: Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion**. Paris: PUF, 2008.

WORMS, Frédéric. **Le vocabulaire de Bergson**. Paris: Ellipses. 2000.

WORMS, Frédéric. **Bergson ou Os dois sentidos da vida**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

WORMS, Frédéric. **Henri Bergson expliqué par Frédéric Worms**. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCxkrmtRbxfvoEhiSyAFy4Q> Acesso em 9 de abril de 2021 às 12h08. [Série de 59 aulas em vídeo nas quais o professor Frédéric Worms comenta ideias e obras de Bergson]

WORMS, Frédéric e RIQUIER, Camille. **Lire Bergson**. 2. ed. Paris: PUF, 2013.



OSCAR DE LIRA CARNEIRO é professor Associado II lotado na Unidade Acadêmica de Educação do campus I (Campina Grande) da UFCG. Possui graduação em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Federal da Paraíba (1989), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (Experiência mística e metafísica em Henri Bergson, 2000) e doutorado em Letras (Letras Clássicas, língua grega) pela Universidade de São Paulo (Aprender é recordar: conhecimento e aprendizagem por reminiscência no Mênon de Platão, 2009). Integra corpo docente do PROF-FILO (mestrado profissional em filosofia UFCG/UFPR). Áreas de interesse: mitologia grega e filosofia antiga, Fundamentos filosóficos da educação; educação, alteridade e tolerância; filosofia contemporânea francesa (Henri Bergson) e Emmanuel Lévinas.

FORMATO *15x21 cm*

TIPOLOGIA *Times New Roman*

Nº DE PÁG. *97*

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE- EDUFCG

