

MISTICISMO E RELIGIÃO EM HENRI BERGSON

MYSTICISM AND RELIGION IN HENRI BERGSON

Dilson Brito da Rocha¹

Os verdadeiros místicos se abrem simplesmente à vaga que os invade. Seguro deles mesmos, porque sentem neles qualquer coisa melhor que eles, revelam-se grandes homens de ação, para surpresa daqueles para quem o misticismo não passa de visão, transporte e êxtase. Aquilo que eles deixaram fluir no interior deles mesmos, é um fluxo descendente que desejaria, através deles, ganhar os outros homens: a necessidade de difundir em torno deles aquilo que eles receberam, eles os sentem como um elã de amor.²

Resumo: Neste estudo temos o objetivo de examinar o *modus operandi* com o qual Henri Bergson arquiteta sua filosofia da religião, centrando-nos em sua obra intitulada *As duas fontes da moral e da religião*. Ele versa sobre a religiosidade *pari passu* com a noção acerca da evolução da natureza, que se constitui na expressão da criação. No que toca às duas fontes, asseve sobre a religião desde o ponto de vista da institucionalidade, que representa o nicho social, como também a partir do estofo metafísico. Isso equivale aos dois sentidos da palavra religião. Para Bergson, as duas fontes, por meio da intuição, atingem a duração absoluta do universo, e fazem parte de um processo movente, em direção ao amor divino. De qualquer maneira, a religião é pensada pelo filósofo francês como consequência natural do atravessamento do élan no percurso da vida humana, capaz de, pela figura do místico, acessar o divino, se valendo da via do amor. Logo, o misticismo é designado como forma dinâmica da religião, sendo o místico, por conseguinte, não alguém que simplesmente contempla, mas que age e extrapola os muros eclesiásticos.

Palavras-chave: Religiosidade. Evolução. Criação. Institucionalidade. Metafísico.

Abstract: In this study we aim to examine the *modus operandi* with which Henri Bergson builds his philosophy of religion, focusing on his work entitled *The Two Sources of Morality and Religion*. It deals with religiosity *pari passu* with the notion of the evolution of nature, which constitutes the expression of creation. Regarding the two sources, he asserts about religion from the point of view of institutionality, which represents the social niche, as well as from the metaphysical point of view. This is equivalent to the two senses of the word religion. For Bergson, the two sources, through intuition, reach the absolute duration of the universe, and are part of a moving process, towards divine love. In any case, religion is thought of by the French philosopher as a natural consequence of the crossing of élan in the course of human life, capable of, through the figure of the mystic, accessing the divine, using the path of love. Therefore, mysticism is designated as a dynamic form of religion, and the mystic, therefore, is not someone who simply contemplates, but who acts and goes beyond ecclesiastical walls.

Keywords: Religiosity. Evolution. Creation. Institutionalality. Metaphysical.

¹ Graduação em Filosofia pela UNIFRAN/Franca; Graduação em Teologia pela UNISAL/São Paulo; Mestrado em Filosofia pela UNESP/Marília; Mestrado em Teologia pela PUG/Roma, Itália; Docente na FIB - Faculdades Integradas de Bauru. E-mail: dilsondarocha@hotmail.com

² BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1951, p. 76, tradução nossa.

Introdução

Henri Bergson (1859-1941) nos legou uma filosofia da religião peculiar. Neste estudo tratamos de compreender o modo como ele engendra sua concepção acerca do misticismo na obra de sua autoria, que leva o título de *As duas fontes da moral e da religião*, datada de 1932, e como o misticismo vai urgir no pensar filosófico a partir dele. Bergson tem uma interpretação original sobre o misticismo. Para ele o místico não é somente um estático ou um contemplativo, mas é também, e essencialmente, um homem de ação. O faremos não sem antes registrar que seu pensamento gira em torno de uma relação entre natureza e cultura, que se articulam. Ocorre que no final do século XIX e início do século XX Bergson é impressionado marcadamente pela teoria da revolução ou, se quisermos, pela biologia evolutiva, composta por Charles Robert Darwin (1809-1882) (cf. VIEILLARD-BARON, 2007, p. 88).

Bergson incorporou a teoria darwinista, recolocando todos os problemas da teoria do conhecimento, como também da metafísica, que são problemas clássicos, isto é, postos desde a filosofia grega tradicional, à luz do que a teoria evolutiva inaugurava a fim de compreender o ser humano na escala animal, e a vida como todo. Ele entendeu que necessitaria erigir um sistema filosófico, um pensamento mais totalizante, a partir dos fundamentos desta teoria. (cf. BARTHÉLEMY-MADAULE, 1967, p. 72). O pensador francês compreende que naturalmente nos desenvolvemos na vida, significando que tudo aquilo que é vivo tende a persistir na sua vida, mas não sem aperfeiçoá-la sempre.

Segundo Bergson nós desenvolvemos aptidões que facilitaríamos nossa vida individual, e mais ainda a coletiva. Ocorre que o filósofo estava situado em um contexto histórico onde vai despontar a sociologia.

É propriamente humano, com efeito, o trabalho de um pensamento individual que aceita, tal e qual, sua inserção no pensamento social e que emprega as ideias preexistentes como qualquer outro utensílio fornecido pela comunidade. Mas já há algo de quase divino no esforço, por humilde que seja, de um espírito que se reinsere no elã vital, gerador de sociedades que são geradoras de ideias (BERGSON, 2006, p.62).

Não alheio a este vultoso fato, ele tem presente o problema sociológico posto por Auguste Comte (1798-1857) e Émile Durkheim (1858-1917), a título de exemplo, ao passo que faz questão de dialogar com as ciências de seu tempo. Ele toma muito de perto a questão dos agrupamentos humanos, seus sentidos e a norma que os constitui. Entende que tudo isso fica a cargo da natureza.

Assim como o fator sociológico vai influenciar em nosso agrupamento, da mesma maneira há outros fatores que nos ajudam a manter a sociabilidade, a vivência, e a organizar nossa experiência. Aqui é o lugar da religião, que é entendida por Bergson como sendo uma faculdade de fabulação que nossa inteligência dispõe e que nós aplicamos a fim de formularmos indagações e respostas que fogem ao sentido imediato de nossa vida, questões estas tão antigas quanto à humanidade, a saber, quem somos? de onde viemos? para onde vamos? Estas indagações, e outras delas derivadas, têm sido levantadas e respondidas por esta parte da nossa inteligência, do nosso entendimento, que Bergson alcunha de fabulação. (cf. MACEDO, 2006, p. 146). Evidentemente, (ISSO?) tem a ver com fábulas que criamos, haja vista a tentativa de explicar aquilo que do ponto de vista positivo seria inalcançável.

De qualquer maneira, a fabulação para Bergson é a gênese comum das mais variadas religiões positivas, institucionalizadas, sendo que elas nascem justamente para atender a este fator peculiar aos humanos, o fabuloso.

Desenvolvimento

A religião, mais especificamente a religiosidade, aparece a partir das perguntas fundamentais instadas pelo ser humano sobre a questão da vida, isto é, sobre seu surgimento. Neste âmbito ocorre uma espécie de comunicação com algo que nos transcende, com o qual sentimos que estamos ligados, mas que, apesar disso, não temos condições de dar explicações desde o ponto de vista e exigência do positivo. A partir das fabulações vagas vão aparecendo no panorama histórico as religiões positivas com suas doutrinas, dogmas, rituais, crenças etc.

A própria pausa do élan criador que se traduziu pelo aparecimento de nossa espécie, deu ensejo com a inteligência humana, no interior da inteligência humana, à função fabuladora que elabora as religiões. Tal é, pois, o papel, tal é o significado da religião que chamáramos de estática ou natural. A religião é aquilo que deve preencher, nos seres dotados de reflexão, um déficit eventual do apego à vida. (BERGSON, 1951, p. 222, tradução nossa).

As religiões vão se consolidando ao longo da história, originando outras diversas religiões, tendo, portanto, uma raiz comum, que é a religiosidade, que constitui em uma tendência para explicar questões que, a rigor são insondáveis.

A religiosidade aparece como a tendência para o transcendente, para uma totalidade que habitamos, mas que não podemos dar conta com as ferramentas da objetividade, ao passo que as religiões, ao terem presente nossa tendência primordial, organizam em instituições e doutrinas compreensões e sistemas de crenças, elaboradas por uma teologia peculiar. As religiões são vinculadas a esta tendência, que é fundamental, ou seja, à fabulação religiosa. Evidentemente, elas passam por variações conforme as contingências ou circunstâncias históricas que as sucedem.

Isso testemunha como há nos homens, muito embora eles tenham várias atividades práticas, que são ligadas às necessidades vitais, algo que os impulsiona para o transcendente. Esta religiosidade e espiritualidade podem ser condensadas em um impulso que está presente no universo e nos seres humanos, encaminhando-os para além do que são. Segundo Bergson as religiões são apenas figurações daquela tendência, porém esta tendência não se restringe às religiões no sentido positivo. Isso demonstra uma vocação para a totalidade do ser humano, para a transcendência, para uma realização parcial do que podemos chamar de divino ou de divindade, o infinito, como sendo algo que os homens almejam e para o qual tendem. (cf. COIMBRA, 1994, p. 81).

Aquela tendência conflita com a natureza humana. Há no homem a natureza animal, a natureza pragmática, voltada para as necessidades vitais, a partir do ponto de vista individual e coletivo. (cf. WORMS, 2004, p. 45). Bergson aborda o instinto nos animais como caracterizado por uma estrutura fixa, que se dá de modo imutável, o que garante a sobrevivência, prescrita pela natureza. Depois, outra coisa define o ser humano de maneira oposta a isso, que é uma projeção no infinito, uma inserção na totalidade, numa evolução infinita, isto é, uma progressão infinita, como segue abaixo:

Mas assim, como em torno do instinto animal persistiu uma franja de inteligência, por sua vez a inteligência humana foi aureolada de intuição. Esta, no homem, permaneceu plenamente desinteressada e consciente, mas não passava de um lampejo, e que não se projetava muito longe. Dela, no entanto é que viria a luz, se alguma vez devesse esclarecer-se o interior do impulso vital, sua finalidade, sua significação. Porque ela estava voltada para dentro; e se, por uma primeira intensificação nos fazia apreender a continuidade de nossa

vida interior, se a maior parte de nós não fosse mais longe, uma intensificação superior a levaria talvez até às raízes de nosso ser e, com isso, até ao próprio princípio da vida em geral. Acaso a alma mística não tinha precisamente esse privilégio? (BERGSON, 1951, p. 206, grifo do autor, tradução nossa).

A evolução não seria apenas aquela das espécies, mas é algo muito além disso, algo que se destina ao infinito, que destina o homem ao infinito, mesmo sem saber se alcança ou não este objetivo. Aí temos uma fonte da religião, que é esta tendência profunda da fabulação e do questionamento daquilo que nos transcende, do nosso olhar para o mistério. E temos outra fonte da religião, que é a transformação desta nossa tendência primordial em algo mais positivo, mais sociológico, mais histórico, institucional, que são as religiões em que esta tendência se distribuiu. Eis o motivo pelo qual Bergson fala das duas fontes da religião e das duas fontes da moralidade.

No caso do homem, se de um lado existe o instinto, de outro há a inteligência, uma capacidade que, diverso do que acontece com o instinto, tem flexibilidade. Com ela o homem pode se adaptar às mais variadas situações. Para tanto, fabrica os mais sofisticados meios de sobrevivência, e isso o faz distinguir dos outros animais. (cf. GILSON, 1978, p. 53).

Aqui fica assegurada certa unidade da religiosidade, desta nossa vocação para a transcendência e que nós, imperfeitamente realizamos e tentamos realizar positivamente através das religiões, dos cultos, doutrinas, dogmas, teologias, que vão circunstancial e historicamente surgindo. Assim, a evolução, no sentido mais irrestrito do termo é uma santificação. Nós nos inserimos numa totalidade, numa transcendência que estamos destinados, mesmo sem saber se chegaremos lá, pois é uma finalidade indefinida, talvez apenas reguladora de nossa conduta.

É certo que há este propósito vocacional que anima a vida dos homens, principalmente a conduta ética a fim de que possamos ultrapassar nossa positividade individual, social, animal, imediata, na direção dos valores mais abrangentes e transcendentais.

Bergson assegura que tanto no caso do instinto, quanto no caso da inteligência, há uma origem comum que é a vida. Em seu princípio não pode ser identificada uma diferença, mas no desenrolar do processo evolutivo sucede uma espécie de bifurcação em duas linhagens. O fato de a origem ser comum faz com que ambas as linhagens carreguem aspectos da outra em seu bojo, visto que uma e outra são formações vitais. Não são tão evidentes pelo fato de haver uma predominância, ora do instinto, ora da inteligência. (cf. SILVA, 1994, p. 49). A origem

comum corresponde ao mesmo princípio orientador das ações da vida, em ambos os casos: sobrevivência e preservação, o que faz com que, no ser humano, a inteligência esteja quase totalmente voltada para a satisfação das necessidades práticas da vida individual e coletiva.

Isso significa, simplesmente, que cada organismo desenvolve o esforço necessário para persistir na existência e, que no caso do homem, a inteligência é o instrumento para a realização dessa tarefa. Para tanto são produzidos os utensílios materiais e as formas imateriais de sustentação da vida: entre essas últimas, destaca-se a tendência para a sociabilidade, uma vez que a vida em comum facilita a realização dos trabalhos necessários à manutenção de todos. A sociedade é, em princípio, uma organização fechada, formada por hábitos e regras (tanto explícitas quanto implícitas), que a inteligência sistematiza e que se apresenta aos indivíduos como obrigações sociais e morais a serem cumpridas por todos em benefício de cada um.

Mas esse perfil objetivo da organização social não basta para que o indivíduo venha a realizar a experiência do equilíbrio entre egoísmo e solidariedade, requisitos da vida social. A tendência natural a sobreviver individualmente é mais forte do que o raciocínio que me faria entender que é do meu interesse considerar o interesse dos outros. Esse relativo desprendimento só aparece motivado por uma outra atividade: a função fabuladora, pela qual é inculcada no indivíduo a necessidade de certas ações que ultrapassam a esfera exclusiva da vida individual. Histórias acerca da origem da coletividade, de deuses protetores que podem premiar ou punir, normas cuja origem se perde na tradição, mas que, por isso mesmo, devem ser respeitadas etc. Note-se que tudo isso, embora não diga respeito diretamente ao interesse individual, é absolutamente necessário para a preservação organizada da vida coletiva, impedindo que esta se dissolva na fragmentação dos interesses individuais. Esse patamar de experiência vital, pelo qual a função fabuladora é responsável, chama-se religião.

Vista dessa forma, a religião cumpre uma finalidade análoga à da sociedade no que concerne à coesão dos indivíduos, e ela se situa, por isso, num nível natural. Trata-se de uma organização fechada de costumes, normas, símbolos e rituais destinados a sustentar a integridade do grupo, por via da comunidade de crenças geradoras de comportamentos. É, ainda, a intenção da natureza que prevalece no interesse da manutenção da vida numa escala maior do que a individualidade. Nesse sentido, as obrigações morais socialmente instituídas e a instituição das religiões cumprem funções análogas e complementares.

Costuma-se dizer que, se uma nova religião traz uma nova moral, ela a impõe pela metafísica que faz aceitar, por suas ideias sobre Deus, sobre o universo, sobre a relação de um com o outro. Ao que se respondeu que é, pelo contrário, graças à sua superioridade moral que uma religião ganha as almas e as abre a certa concepção das coisas. Mas acaso a inteligência reconheceria a superioridade da moral que se lhe propõe, dado que ela não pode apreciar diferenças de valor senão por comparação com uma norma ou ideal, e que ideal e norma são já oferecidos pela moral que, então, ocupa o lugar? Por outro lado, como uma concepção nova da ordem do mundo seria outra coisa senão uma filosofia a mais, a juntar-se com as que conhecemos? Mesmo que nossa inteligência aderisse a ela, sempre veríamos nela apenas uma explicação teoricamente preferível às demais. Mesmo que ela pareça recomendar certas regras novas de conduta, como se harmonizando melhor com ela, essa adesão da inteligência longe estará de uma conversão da vontade. Mas a verdade é que nem a doutrina em estado de pura representação intelectual fará adotar e, sobretudo, praticar a moral; nem a moral, encarada pela inteligência como sistema de normas de conduta, tornará intelectualmente preferível a doutrina. (BERGSON, 1951, p. 45, tradução nossa).

Todavia, há em Bergson uma maneira de conceber a possibilidade de transcender essa significação imanente e utilitária da religiosidade. Como a inteligência guarda resquícios de sua integração comum com o instinto no passado longínquo do processo de vida, mantém-se em torno da inteligência e de sua função pragmática uma franja de possibilidades ou de virtualidades que dizem respeito ao todo, por oposição ao direcionamento estrito da intenção utilitária. A fabulação já o indica, pela possibilidade de o indivíduo extrapolar os limites de sua própria sobrevivência. Mas, agora, já não se trata mais de sair de si para chegar ao grupo, e sim de abrir-se para a totalidade através de uma via completamente distinta das linhas de raciocínio próprias da inteligência. É como se o pensamento, nesse caso, atingisse uma liberdade que o faz superar as prescrições da natureza, comunicando-se com uma dimensão que não concerne à utilidade imediata da persistência da vida.

A evolução, tal como a ciência, a considera enquanto processo objetivo de formação dos seres vivos, e indica para o metafísico a dimensão essencial da realidade como incessante movimento de criação. Esse élan que percorre tudo, formando e transformando, é o modo como deveríamos conceber o ser, se o interpretássemos como ato e mobilidade, e não como estabilidade das formas. A totalidade, portanto, não é uma ideia, nem uma realidade fechada em si mesma, mas um processo aberto e interminável, isto é, o infinito como movimento. Se pudéssemos romper as malhas da inteligência que nos mantém dentro de uma realidade estrutural e calculável, atingiríamos, por intuição, esse movimento absoluto em que o que

entendemos por ser se revela devir ou vir-a-ser. (BERGSON, 1930, p. 102). Passaríamos, então, da organização fechada, que naturalmente caracteriza a sociedade e a religião, a uma abertura indefinida que, no limite, seria a coincidência com o processo criador. E essa realização plena da liberdade não seria um ato subjetivo: seria justamente o modo de transcender a subjetividade.

Essa transcendência não significa necessariamente ir ao encontro de uma entidade superior, princípio ou razão de ser de tudo que existe. Seria antes passar da particularidade fechada à totalidade aberta, na qual de fato já estamos, mas na qual não nos sentimos, porque as conveniências da vida nos impõem a segmentação da realidade e a divisão rígida entre sujeito e objeto, de acordo com as mediações da inteligência. Abandonadas essas mediações, entraríamos em contato imediato com algo que ultrapassa infinitamente o espaço de nossa relação pragmática com o mundo.

Esse contato não é cognitivo, embora o conhecimento possa dele fazer parte – mas sempre como um subsídio. A dimensão religiosa em que esse contato se estabelece de forma privilegiada é designado por Bergson como amor. Claro que no uso desse termo estão implicadas todas as ressonâncias teológicas que Bergson não desenvolve.

Considerações finais

À guisa de conclusão, poder-se-ia assegurar que a realidade, como vimos, é criação, o que significa que na sua essência ela é puro processo e movimento. As formas criadas são vestígios desse processo porque a imobilidade é algo que deriva do movimento. Habitualmente, falar em criação implica falar em criador. E é nesse ponto que se colocaria, no contexto bergsoniano, a questão de Deus. (cf. PENZO, 1993, p. 196). Mas o que há de original em Bergson é justamente a ideia de que a criação como processo e movimento deveria nos eximir de identificar o “ser” criador, o que seria remeter o processo a uma entidade e o tempo à eternidade. O que haveria de divino na criação seria, então, o próprio processo. A metáfora do élan há pouco aludida, remete, portanto, menos a um espírito do que à espiritualidade, entendida como ação criadora.

Uma religião “aberta”, diz Bergson, seria aproximadamente a atitude implicada na intuição pela qual se poderia coincidir com a ação criadora no que ela tem de divino. Com o que, propriamente, o místico coincide? Se admitirmos que o amor poderia ser a designação

aproximada da relação absolutamente intrínseca entre criação e criatura, seria com essa dimensão ético-religiosa que a intuição mística coincidiria. Essa coincidência se revela e se propaga na relação de amor que o místico mantém com a humanidade, mas que é consequência do amor a Deus e do amor de Deus – entendendo-se aqui que “Deus” é algo como a súpula do processo criador.

O místico coincide com a totalidade naquilo em que ela age criadoramente, e essa ação o penetra como o fogo avermelha o ferro, isto é, a verdade se faz amor. O amor que o consome (ao místico) não é o amor de um homem por Deus; é o amor de Deus por todos os homens. Por isso, o místico não é apenas aquele que conhece, mas, sobretudo, é aquele que age. Seu ideal seria que a totalidade agisse nele e por ele numa infinita expansão de amor. A diferença do místico em relação aos outros homens é que, nele, a finitude não limita a totalidade, mas de alguma forma a expressa, com todos os entraves que se colocam entre uma intuição sobre-humana e a expressão humana.

Os verdadeiros místicos simplesmente se abrem à vaga que os invade. Seguros de si mesmos, porque sentem em si algo de melhor que eles, revelam-se grandes homens de ação, para surpresa daqueles para os quais o misticismo não passa de visão, transporte, êxtase. O que eles deixaram escoar no interior de si mesmos é um fluxo descendente que desejava atingir os outros homens através deles: a necessidade de espalhar em volta deles o que receberam, eles sentem como um ímpeto de amor. Amor ao qual cada um deles imprime a marca de sua personalidade. (BERGSON, 1951, p. 101, tradução nossa).

Assim, vemos quanto essa dimensão “aberta” da religiosidade ultrapassa a organização fechada das instituições sociais e religiosas. Diante do princípio universal da fraternidade, diz Bergson, inclinamo-nos com respeito; mas não o abraçamos com paixão. Por isso, seria até o caso de se perguntar se essa “abertura” para o divino ainda deveria ser chamada de religião, tão incompatível ela se mostra com a primeira acepção do termo, a de instituição fechada. Justifica-se, no entanto, a manutenção da mesma palavra por dois motivos. Em primeiro lugar, a intuição mística é rara e, quando ocorre, de certa forma é inapreensível mesmo para o místico. Em segundo lugar, porque as religiões instituídas só conservam um certo vigor na relação com o divino na medida em que ainda puderem respirar o odor que a intuição mística nelas deixa como um vestígio. (cf. BERGSON, 1951, p. 89).

De algum modo, o que o homem entende e pratica como religião pela via da produção simbólica está muito aquém das possibilidades intuitivas de contato com o absoluto; de outro

lado, a religião possível nos indica, de alguma forma, que não estamos definitivamente encerrados nos limites de nossa natureza: podemos, como faz o místico, romper com a humanidade em si mesma para reencontrá-la em Deus. Em síntese, o centro do misticismo é, para Bergson, a ação, a criação.

Referências bibliográficas

BARTHÉLEMY-MADAULE, M. **Bergson**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

BERGSON, H. **Les deux sources de la morale et da religion**. Paris: PUF, 1951.

_____. **L'évolution creatice**. Paris: Félix Alcan, 1930.

_____. **O Pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MACEDO, C. C. **Mística, Religião, Filosofia - Indicações para uma metodologia de estudo da mística na obra de Henri Bergson**. In: Faustino Teixeira. (Org.). **Nas teias da delicadeza: Itinerários Místicos**. São Paulo: Paulinas, 2006.

COIMBRA, L. **A filosofia de Henri Bergson**. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1994.

GILSON, B. **L'individualité dans la philosophie de Bergson**. Paris: Vrin, 1978.

PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Orgs.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1993.

SILVA, F. L. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. Loyola, 1994.

VIEILLARD-BARON, J-L. **Conhecer Bergson**. Tradução Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007.

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