

Thiago Augusto de Paula Nolasco*

RESUMO

O presente artigo investiga a relação entre intuição e experiência mística na filosofia de Henri Bergson, propondo que a mística constitui o élan vital da religião dinâmica. Partindo dos conceitos epistemológicos elaborados em Ensaio sobre os dados imediatos da consciência e Matéria e memória, argumenta-se que a intuição, compreendida como o modo pelo qual a consciência apreende o real enquanto duração, fornece a estrutura gnosiológica da experiência mística. Em seguida, à luz dos conceitos de élan vital desenvolvidos em A evolução criadora, propõe-se uma analogia precisa entre o impulso vital que atravessa a matéria biológica imprimindo-lhe movimento e criatividade, e a experiência mística que atravessa a “letra” cristalizada da religião estática conferindo-lhe vida espiritual.

Palavras-chave: Bergson. Intuição. Experiência mística. Élan vital. Religião dinâmica. Duração.

Intuition and Mysticism: The Mystical Experience as the Vital Force of Religion

ABSTRACT

This article investigates the relationship between intuition and mystical experience in Henri Bergson's philosophy, proposing that mysticism constitutes the élan vital of dynamic religion. Drawing on the epistemological concepts developed in Time and Free Will and Matter and Memory, it argues that intuition, understood as the mode by which consciousness apprehends reality as duration, provides the gnoseological structure of mystical experience. Then, in light of the concept of élan vital developed in Creative Evolution, the article proposes a precise analogy between the vital impulse that traverses biological matter imprinting movement and creativity upon it, and the mystical experience that traverses the crystallized "letter" of static religion conferring spiritual life upon it.

Keywords: Bergson. Intuition. Mystical experience. Élan vital. Dynamic religion. Duration.

1 Introdução

Em sua Segunda Carta aos Coríntios, Paulo de Tarso escreveu uma das frases mais densas e intrigantes do corpus epistolar cristão: “ele nos habilitou para sermos ministros de uma nova aliança, não da letra, mas do espírito; porque a letra mata, mas o espírito vivifica” (2Cor 3:6). A distinção entre letra e espírito não é, nesse contexto, apenas uma questão hermenêutica ou teológica. Ela formula, com uma concisão surpreendente, um problema filosófico de primeira ordem: o que distingue uma religião viva de uma religião morta? O que é esse “espírito” que vivifica e como ele se relaciona com a “letra” que mata?

A filosofia de Henri Bergson (1859–1941), em particular a sua teoria da intuição e do *élan vital*, oferece uma resposta filosófica rigorosa a essa questão. Em *Duas fontes da moral e da religião* (1932), Bergson distingue a religião estática — fundada na função fabuladora, nos símbolos cristalizados e na repetição automática dos ritos — da religião dinâmica, cujo princípio é a experiência mística. A religião estática é a “letra”: ela conserva a forma exterior da experiência religiosa ao custo de esvaziar o seu conteúdo interior. A religião dinâmica é o “espírito”: ela nasce do contato místico e direto da consciência com o impulso criador que está na origem de toda vida.

O presente artigo propõe que a relação entre intuição e experiência mística em Bergson pode ser compreendida com precisão a partir do conceito de *élan vital*, elaborado em *A evolução criadora* (1907) como aquilo que confere “vida”, “espírito” ou “dinamicidade” às religiões. Assim como o *élan vital* é o impulso que atravessa a matéria biológica imprimindo-lhe movimento, criatividade e direção, a experiência mística é o impulso que atravessa a “matéria”, isto é, a “letra” da religião — os seus dogmas, ritos e símbolos — e lhe confere vida espiritual. Sem esse impulso, a religião é letra morta. Com ele, ela se torna um organismo vivo, capaz de evoluir, de se renovar e de engendrar novas formas de vida espiritual.

Para desenvolver esse argumento, o artigo percorre cinco movimentos. No primeiro, apresenta-se a intuição como base gnosiológica da filosofia bergsoniana, rastreando o seu papel nas obras epistemológicas anteriores. No segundo, examina-se a passagem da intuição à experiência mística, demonstrando como a mística é o conceito de intuição operando no seu grau máximo de intensidade. No terceiro, analisa-se o conceito de *élan vital* e a analogia biológica que ele proporciona para

compreender a dinâmica da religião. No quarto, explora-se a aplicação dessa analogia à história das religiões, com especial atenção aos exemplos dos grandes místicos cristãos. No quinto e último, retoma-se a distinção paulina entre letra e espírito como síntese filosófica do argumento bergsoniano.

2 A intuição como base gnosiológica da filosofia bergsoniana

Para compreender o papel que a intuição desempenha na experiência mística, é preciso partir da sua definição mais precisa na filosofia de Bergson. A intuição bergsoniana não é intuição no sentido cartesiano — uma representação clara e distinta da inteligência pura —, nem no sentido kantiano — uma forma de sensibilidade que nos fornece as representações do tempo e do espaço. Em Bergson, a intuição é algo radicalmente distinto: ela é o modo pelo qual a consciência se instala no interior do real, coincidindo com o que ele tem de mais vivo e irreduzível.

Nos *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), Bergson já esboçava os contornos desse conceito ao demonstrar que os estados da consciência formam um todo contínuo e indivisível, que não pode ser apreendido pela inteligência sem ser deformado. A inteligência, ao tentar captar a realidade, decompõe o contínuo em partes discretas, fixa o que é móvel e converte qualidades em quantidades. O resultado é sempre uma “fotografia” do real — uma imagem estática que capta um aspecto do movimento ao custo de perder a sua continuidade essencial. A intuição é o antídoto a essa tendência: ela é a apreensão do real enquanto movimento, enquanto duração, sem decomposição e sem espacialização.

Em *O pensamento e o movimento* (1934), Bergson define a intuição do seguinte modo:

A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito. Nada mais de interposto; nada de refração através do prisma do qual uma das faces é espaço e a outra é linguagem. Ao invés de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível e, por isso mesmo, substancial do fluxo da vida interior. Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência (Bergson, 2006, p. 29).

Três elementos dessa definição são decisivos para o argumento que se quer desenvolver. O primeiro é a ideia de “visão direta do espírito pelo espírito”: a intuição é uma operação inteiramente espiritual, que não passa pelo crivo da matéria nem da linguagem. O segundo é a ideia de “conhecimento que é contato e mesmo coincidência”: na intuição, o sujeito não observa o objeto de fora — ele se instala no seu interior, coincidindo com o que ele tem de único e irreduzível. O terceiro é a ideia de que a intuição “mal se distingue do objeto visto”: ela é uma forma de conhecimento que tende, no seu grau mais intenso, à identificação entre sujeito e objeto, entre o que conhece e o que é conhecido.

Essa última característica é a que aproxima a intuição da experiência mística. Bergson observa que a intuição é, em sua essência, uma forma de simpatia — no sentido que os filósofos antigos davam ao termo *sympatheia*: uma espécie de ressonância ou de identificação entre o que percebe e o que é percebido. É por meio da simpatia intuitiva que o artista se instala no interior do movimento que quer exprimir, que o filósofo penetra na duração do real antes de tentar verbalizá-la, e que o místico se dissolve — por assim dizer — no amor que o envolve. A intuição é o instrumento comum a todas essas experiências; o que as diferencia é o grau de intensidade com que ela opera e a natureza do real com o qual a consciência entra em contato.

É nesse sentido que se pode afirmar, com Bergson, que a intuição possui graus. Em *Matéria e memória*, ela aparece como o modo pelo qual a consciência apreende a duração da matéria — os dados imediatos da percepção, contraídos em um todo contínuo pela memória. Em *A evolução criadora*, ela aparece como o modo pelo qual a filosofia pode penetrar na duração do impulso vital, apreendendo de dentro o que a inteligência só consegue captar de fora. E em *Duas fontes*, ela aparece no seu grau mais intenso: como o modo pelo qual a consciência mística coincide com o próprio princípio criador da vida, que Bergson identifica com Deus.

3 Da intuição à experiência mística: a consciência no seu grau máximo

Se a intuição é o modo pelo qual a consciência apreende o real enquanto duração, a experiência mística é a intuição operando no seu grau máximo de intensidade. Bergson é explícito a esse respeito em *Duas fontes*: “o advento do misticismo é uma tomada de contato, e por conseguinte uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus

mesmo” (Bergson, 1978, p. 182). O termo “coincidência” é o mesmo utilizado na definição de intuição — e não por acaso. A experiência mística é a intuição na sua forma mais completa e mais radical: a consciência que não apenas apreende a duração de um objeto particular, mas coincide com a duração de tudo que há, com o impulso criador que está na origem da vida.

Há, contudo, uma diferença qualitativa entre a intuição filosófica e a intuição mística que merece ser sublinhada. A intuição filosófica, tal como Bergson a pratica em suas obras, é um esforço sempre parcial e sempre sujeito à linguagem: o filósofo intui a duração do real, mas precisa, em seguida, traduzi-la em conceitos e palavras para comunicá-la — e nessa tradução, algo inevitavelmente se perde. A intuição mística, por sua vez, não se satisfaz com a contemplação: ela tende à ação. O místico não apenas apreende o impulso criador — ele é movido por ele, transformado por ele, e age a partir dele. É por essa razão que Bergson afirma que o grande místico não para no êxtase, mas avança até o ponto em que a sua vontade se confunde com a vontade divina.

A partir dos comentários de Cariou em *Bergson et le fait mystique*, pode-se distinguir três fases da experiência mística segundo Bergson. Há, primeiro, uma fase de libertação: a consciência se desprende das representações e dos esquemas produzidos pela inteligência, suspendendo o juízo sobre a realidade tal como habitualmente a percebe. Há, depois, uma fase de unificação: a consciência entra em contato com o impulso criador e se deixa envolver por ele, perdendo a sua individualidade estreita sem, contudo, se dissolver inteiramente. E há, por fim, uma fase de ação: a consciência, agora habitada pelo impulso divino, age no mundo não mais por conta própria, mas como instrumento desse impulso: “É Deus que age por ela, e nela: a união é total, e, por conseguinte, definitiva” (Bergson, 1978, p. 191).

Esse movimento tríplice — libertação, unificação, ação — é o que distingue a experiência mística genuína de suas imitações ou de seus estágios incompletos. Bergson observa que o misticismo grego, por exemplo, como o de Plotino, parou na fase contemplativa: a alma buscou o contato com o Uno e chegou ao êxtase, mas não avançou até o ponto em que esse contato se traduziria em ação transformadora. O motivo, segundo Bergson, é que o intelectualismo filosófico grego se interpôs entre a consciência e o impulso criador, convertendo a experiência mística em contemplação teórica e impedindo que ela se tornasse, em seu sentido pleno, ação.

O misticismo cristão, por sua vez, chegou mais longe: “o grande místico seria uma individualidade que ultrapassa os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina” (Bergson, 1978, p. 182). É precisamente nesse prolongamento da ação divina que a experiência mística revela a sua natureza de *élan*: ela é um impulso que não se esgota no instante do êxtase, mas se propaga, através do místico, para o mundo e para a história. E é nesse ponto que a analogia com o *élan vital* biológico se revela.

4 O *élan vital* e a matéria: a analogia biológica

O conceito de *élan vital* é um dos seus mais célebres e um dos mais mal compreendidos da filosofia de Bergson. Desenvolvido em *A evolução criadora* (1907), ele designa o impulso original que perpassa a totalidade da vida, distribuindo-se pelas diferentes linhas evolutivas e gerando, em cada uma delas, formas sempre novas de organização. O *élan vital* não é uma força mística no sentido vulgar do termo: ele é o nome que Bergson dá ao fato fundamental de que a vida não se explica pela simples combinação de forças físico-químicas, mas implica um princípio de criatividade que vai além do que a inteligência pode captar.

Em *A evolução criadora*, Bergson descreve o *élan vital* a partir de uma imagem que é central para o argumento deste artigo:

Retornemos, assim, por um longo desvio, à ideia de onde havíamos partido: a de um impulso originário da vida, que passa de uma geração de germes à geração seguinte de germes por intermédio dos organismos desenvolvidos, os quais formam, entre os germes, uma linha de união. Esse *élan*, conservando-se ao longo das linhas de evolução entre as quais se divide, é a causa profunda das variações — ao menos daquelas que se transmitem regularmente, que se acumulam e que criam novas espécies (Bergson, 1941, p. 88, tradução livre).

O *élan vital* é, portanto, um impulso que se transmite de geração em geração, passando pelos organismos individuais sem se reduzir a nenhum deles. Cada organismo é, por assim dizer, um veículo temporário do impulso: ele o recebe, o expressa nas formas que lhe são possíveis, e o transmite. O organismo individual morre; o impulso continua. Nenhuma forma biológica particular é capaz de esgotar o *élan*: cada espécie é uma expressão parcial de um impulso que é, em si mesmo, indivisível e inesgotável.

Mas o *élan vital* não age sobre a matéria sem resistência. É precisamente aqui que a passagem seguinte de Bergson é decisiva:

Eis o que o *élan vital*, ao atravessar a matéria, gostaria de obter de uma só vez. Ele conseguiria, sem dúvidas, se seu poder fosse ilimitado ou se algum auxílio lhe viesse de fora. Mas o *élan* é finito, e foi dado de uma vez por todas. Ele não pode superar todos os obstáculos. O movimento que ele imprime é ora desviado, ora dividido, sempre contrariado, e a evolução do mundo organizado nada mais é do que o desenrolar dessa luta (Bergson, 1941, p. 254, tradução livre).

A matéria resiste ao *élan vital*. Ela o desvia, o divide, o contraria. A evolução do mundo orgânico é, precisamente, o desdobramento dessa luta entre o impulso criador e a resistência da matéria. O *élan* não triunfa de uma só vez: ele avança por linhas que se bifurcam, encontra obstáculos que o desviam, produz formas que não esgotam o que ele queria exprimir. Mas ele persiste. Mesmo nas formas mais elementares de vida, algo do impulso original se conserva e se propaga. É por essa razão que Bergson afirma que o *élan vital* não é nem unidade nem multiplicidade pura:

E é isso que exprimimos ao dizer que unidade e multiplicidade são categorias da matéria inerte; que o *élan vital* não é nem unidade nem multiplicidade pura; e que, se a matéria à qual ele se comunica o coloca na obrigação de optar por uma das duas, sua escolha nunca será definitiva: ele saltará indefinidamente de uma para a outra. A evolução da vida na dupla direção da individualidade e da associação não tem, portanto, nada de acidental. Ela contém à própria essência da vida (Bergson, 1941, p. 259, tradução livre).

Esse traço é fundamental. O *élan vital* não se fixa em nenhuma forma particular porque ele é, por natureza, movimento. Toda forma que ele gera é, ao mesmo tempo, uma expressão e uma limitação: ela expressa algo do impulso original, mas ao mesmo tempo o limita, o cristaliza, o imobiliza. É por isso que a evolução nunca para: o impulso sempre procura novas formas que expressem mais completamente o que as formas anteriores não conseguiram exprimir. A vida é essa busca incessante — não de um fim fixo e predeterminado, mas de uma expressão cada vez mais plena de um impulso que é, em si mesmo, criatividade pura.

Para tornar mais concreta essa ideia, Bergson recorre, em *A evolução criadora*, ao exemplo notável do olho — um órgão cuja complexidade estrutural contrasta de modo desconcertante com a simplicidade da sua função. O olho é composto de uma infinidade de partes — esclera, córnea, retina, cristalino — cada uma das quais é, ela mesma, um sistema de extrema complexidade. E, no entanto, a visão é um fato

simples: “*dès que l’œil s’ouvre, la vision s’opère*” (Bergson, 1941, p. 83). A complexidade da máquina e a unidade da função são o reflexo exato da relação entre matéria e impulso: a matéria gera a complexidade, o impulso garante a unidade. Sem o impulso que dirige a formação do olho para a função de ver, a acumulação de peças extraordinariamente complexas jamais geraria a visão. É o *élan* que unifica a multiplicidade material em função de um resultado simples e irreduzível.

A analogia com a religião é imediata. A tradição religiosa acumula, ao longo dos séculos, uma complexidade extraordinária de formas — teologias, liturgias, hierarquias, cânones, espiritualidades. Cada uma dessas formas é, à sua maneira, o resultado de um trabalho imenso de elaboração intelectual e institucional. E, no entanto, o que a religião visa — no seu núcleo mais profundo — é algo de uma simplicidade radical: o contato da consciência humana com o divino, o encontro do amor humano com o amor de Deus. A complexidade das formas religiosas e a simplicidade do fim que elas servem estão na mesma relação que a complexidade do olho e a simplicidade da visão. E o que une a multiplicidade das formas ao fim simples que elas servem é, em ambos os casos, um impulso que as atravessa: o *élan vital* no caso do olho, o *élan* “místico” no caso da religião.

A analogia com a religião dinâmica se impõe a partir desse ponto. A religião, enquanto fenômeno vivo, obedece a uma lógica análoga à da evolução biológica: ela é atravessada por um impulso criador — a experiência mística — que tende à expressão mais plena possível, mas encontra, em cada momento histórico, a resistência da matéria religiosa: os dogmas, os ritos, as hierarquias, os símbolos cristalizados. A experiência mística é o *élan*; a instituição religiosa com os seus ritos é a matéria. E a história das religiões é, precisamente, assim como na desenrolar da evolução da vida, o desdobramento dessa luta.

5 A mística como *élan vital* da religião: letra, espírito e história

É nesse ponto que a distinção paulina de 2Cor 3:6 — “a letra mata, mas o espírito vivifica” — encontra a sua formulação filosófica mais precisa na linguagem bergsoniana. A “letra” é a matéria da religião: o conjunto de fórmulas, dogmas, ritos e preceitos que a tradição transmite de geração em geração. Ela é necessária — sem ela, o impulso original não teria como se transmitir nem como se perpetuar na história.

Mas ela é, por si mesma, insuficiente: ela conserva a forma exterior da experiência religiosa ao custo de esvaziar o seu conteúdo interior. A “letra” é o organismo; o “espírito” é o *élan* que o anima.

A religião estática é, no vocabulário bergsoniano, a religião da letra: ela se apoia nos símbolos cristalizados e na repetição automática dos ritos para manter a coesão social e oferecer ao indivíduo uma proteção contra as representações ameaçadoras da inteligência. Ela é necessária, mas tende à imobilização. Como Bergson observa em *Duas fontes*: “a religião estática nada cria; ela mantém, organiza, codifica” (*apud* Sitbon-Peillon, 2009, p. 247). Ela é o organismo que sobrevive, mas não evolui; que conserva, mas não cria; que transmite, mas não renova.

A religião dinâmica, por sua vez, é a religião do espírito: ela nasce sempre que a experiência mística irrompe no interior de uma tradição religiosa, atravessa a sua matéria institucional e lhe confere um novo impulso de vida. O místico não destrói a tradição: ele a atravessa. Assim como o *élan vital* não destrói os organismos que habita, mas os impele para além de si mesmos, a experiência mística não aniquila os símbolos, os dogmas e os ritos da tradição — ela os relê, os reinterpreta, os vivifica a partir de dentro. O que era letra morta torna-se, pela experiência mística, instrumento de um espírito vivo.

Os exemplos que Bergson oferece em *Duas fontes* são precisos e iluminadores. São Francisco de Assis e Teresa D'Ávila são mencionados como figuras paradigmáticas do misticismo cristão completo — aquele que não para no êxtase, mas avança até a ação. São Francisco não apenas contemplou o amor de Deus: ele o viveu de forma tão radical que a sua própria existência se tornou uma parábola desse amor. Ao identificar-se com os pobres, ao dialogar com a natureza, ao fundar uma ordem religiosa que procurava encarnar na vida concreta os princípios do Evangelho, São Francisco introduziu um impulso novo no interior de uma tradição que corria o risco de se fechar em formalismos. Ele foi, em termos bergsonianos, um *élan* que atravessou a matéria institucional do cristianismo medieval e lhe imprimiu um movimento que ainda hoje se faz sentir.

Teresa D'Ávila, por sua vez, representa um tipo diferente, mas igualmente paradigmático, de misticismo ativo. Sua experiência interior — descrita nas obras autobiográficas com uma precisão psicológica admirável — não se encerrou na contemplação: ela deu origem a uma obra reformadora de grande envergadura, tanto

no plano espiritual quanto no plano institucional. A reforma do Carmelo, empreendida por Teresa com uma energia que desconcertou contemporâneos e adversários, é o testemunho histórico de como a experiência mística pode atravessar as estruturas cristalizadas e restituir o movimento que ela havia perdido. Bergson a cita, em *Duas fontes*, como exemplo de como a vontade humana, ao confundir-se com a vontade divina no âmbito da experiência mística, produz uma ação que vai além do que qualquer programa de reforma puramente intelectual poderia engendrar (Bergson, 1978, p. 188).

O padrão que esses exemplos revelam é sempre o mesmo, e corresponde exatamente à lógica do élan vital descrita em *A evolução criadora*. Em cada caso, há uma tradição religiosa que tende à cristalização — que acumula formas, que repete ritos, que transmite dogmas. E há um impulso místico que, em determinado momento histórico, irrompe no interior dessa tradição, atravessa a sua matéria institucional e lhe confere um novo fôlego criador. O místico é, por assim dizer, o ponto em que o *élan* da religião dinâmica se manifesta de forma mais concentrada e mais intensa. Após a sua passagem, a tradição retoma, inevitavelmente, o seu movimento de cristalização — mas em um nível mais elevado, em torno de formas que o impulso místico modelou e que carregam, ainda que de modo atenuado, algo da sua energia original.

É importante notar, nesse ponto, que Bergson não idealiza os místicos nem os coloca fora da história. Eles enfrentam resistências — internas e externas — que correspondem exatamente à resistência que a matéria opõe ao *élan vital* biológico. O próprio Bergson observa, em *Duas fontes*, que a alma mística passa por momentos de oscilação e de luta antes de alcançar a estabilidade da união com o divino. São Francisco de Assis enfrentou a incompreensão dos seus contemporâneos; Teresa D'Ávila foi submetida à suspeita e à vigilância dos inquisidores. O *élan* místico não triunfa sem luta — assim como o *élan vital* biológico não triunfa sem resistência. É na própria luta que o impulso se fortalece e revela a sua natureza irredutível.

Bergson também sublinha, em passagem relevante de *Duas fontes*, o papel que a religião estática pode desempenhar como preparação para a experiência mística. Um mestre medíocre, diz ele, que ensine mecanicamente uma ciência criada por homens de gênio, pode despertar num aluno a vocação que ele mesmo não teve, convertendo-o inconscientemente em uma “imitação” desses grandes homens (Bergson, 1978, p. 178). Do mesmo modo, a letra da tradição religiosa — os seus

ritos, os seus dogmas, os seus símbolos — pode funcionar como antecâmara da experiência mística: ela prepara a consciência para um contato que, por si só, ela não é capaz de produzir, mas que pode tornar possível. A letra não vivifica; mas pode, em certas condições, abrir a porta ao espírito que vivifica. É nessa articulação entre letra e espírito, entre estático e dinâmico, que a filosofia bergsoniana da religião revela toda a sua sutileza.

É aqui que a analogia bergsoniana entre o *élan vital* biológico e o *élan* místico da religião se revela em toda a sua profundidade. O *élan vital* não age de uma vez para sempre: ele se transmite de geração em geração, conservando-se nas linhas evolutivas que atravessa. Do mesmo modo, o *élan* místico não age de uma vez para sempre na história de uma religião: ele se transmite de místico em místico, de geração espiritual em geração espiritual, conservando-se nas tradições que atravessa. E assim como o *élan vital* não se esgota em nenhuma forma biológica particular — cada espécie é apenas uma expressão parcial do impulso original —, o *élan* místico não se esgota em nenhum místico particular: cada místico é apenas um veículo, mais ou menos perfeito, de um impulso que o transcende e que ele, por sua vez, transmite.

6 “A letra mata, mas o espírito vivifica”: intuição, mística e religião viva

A distinção paulina entre letra e espírito, relida à luz da filosofia bergsoniana, revela-se uma formulação extraordinariamente precisa do problema que *Duas fontes da moral e da religião* se propõe a resolver. A “letra” corresponde ao que Bergson chama de religião estática: o conjunto de formas cristalizadas — dogmas, ritos, símbolos, preceitos — que a tradição religiosa transmite e que a inteligência pode apreender, codificar e repetir. O “espírito” corresponde ao que Bergson chama de religião dinâmica: o impulso vivo que anima essas formas, que as gerou e que, periodicamente, as renova. Mas a coincidência vai além da terminologia.

Para Paulo, a letra mata porque ela tende, quando absolutizada, a substituir a experiência viva pela sua forma exterior. O escriba que conhece a Lei de cor, mas nunca entrou em contato com o espírito que lhe deu origem, é o representante supremo da letra que mata: ele possui a forma sem o conteúdo, o rito sem a experiência, o símbolo sem a realidade que o símbolo deveria evocar. Para Bergson, a análise é estruturalmente idêntica: a religião estática tende a converter a experiência

religiosa em esquema, a substituir o contato com o sagrado pela repetição mecânica do rito, a trocar a intuição pela representação. A letra bergsoniana é exatamente isso: a representação cristalizada de uma experiência que já não é vivida.

O “espírito” que vivifica, por sua vez, é, para Paulo, o Espírito de Deus que habita o coração dos fiéis e os transforma de dentro para fora — não por coação exterior, mas por uma força interior que renova toda a sua existência. Para Bergson, o análogo filosófico desse Espírito é precisamente o *élan* místico: o impulso criador que, quando irrompe em uma consciência, a transforma radicalmente, deslocando o centro de gravidade da sua vida do eu individual para algo que o transcende. A experiência mística é, em termos bergsonianos, a abertura da consciência individual ao impulso criador universal — e é essa abertura que constitui, simultaneamente, a experiência mais profunda de liberdade que o ser humano pode conhecer.

Lavelle, em seu ensaio sobre o pensamento religioso de Bergson, capta com precisão esse aspecto ao observar que “a essência da liberdade, sob uma tal filosofia, consiste nessa conversão que nos permite encontrar em nós mesmos a fonte infinita de onde derivam todas as ações que nós podemos realizar considerando a nossa própria natureza ao mesmo tempo como criadora e como criada” (Lavelle, 1941, p. 173). A liberdade mística não é a liberdade de escolher entre alternativas predeterminadas — essa é a liberdade relativa que a consciência estática conhece. A liberdade mística é a liberdade de coincidir com o princípio criador de todas as alternativas, com o impulso que gera o novo em vez de se limitar a combinar o já dado. É, em suma, a liberdade do *élan*: não a liberdade de escolher um caminho entre vários já traçados, mas a liberdade de abrir caminhos novos.

Sob essa perspectiva, a religião viva — aquela que Paulo chamaria de religião do espírito — é precisamente a religião que mantém vivo o contato com esse impulso criador. Ela não é a religião que substitui os ritos por uma espiritualidade difusa e sem forma: isso seria confundir o *élan* com o vazio. É a religião que reconhece nos ritos, nos dogmas e nos símbolos formas que o *élan* gerou e que podem, a qualquer momento, ser novamente habitadas pelo impulso que lhes deu origem. A tradição, nesse sentido, não é obstáculo à experiência mística: ela é o seu campo de ação. O místico não abandona a tradição — ele a atravessa e, ao atravessá-la, a renova.

É esse movimento de travessia e renovação que constitui, na linguagem bergsoniana, a vida espiritual de uma religião. Uma religião está viva enquanto o *élan*

místico a atravessa periodicamente, renovando as suas formas cristalizadas e restituindo-lhe o impulso que o tempo e a institucionalização tendem a amortecer. Uma religião está morta — ou em vias de morrer — quando o *élan* desapareceu e só restou a letra: os ritos executados mecanicamente, os dogmas repetidos sem convicção, os símbolos manejados sem que ninguém se pergunte pela experiência que lhes deu origem. A distinção entre letra e espírito é, portanto, para Bergson, a distinção entre a religião como hábito e a religião como duração, entre o rito como memória-hábito e a experiência mística como lembrança viva do sagrado.

7 Considerações finais

O percurso desenvolvido neste artigo permite formular, com precisão filosófica, a tese que o orientou desde o início: a intuição é a base gnosiológica da experiência mística, e a experiência mística é o *élan vital* da religião dinâmica. Essa dupla tese tem consequências de longo alcance para a compreensão do fenômeno religioso na filosofia de Bergson.

Em primeiro lugar, ela permite compreender por que a religião dinâmica não pode ser reduzida a uma doutrina ou a um conjunto de práticas. A religião dinâmica é, antes de tudo, uma experiência — a experiência da consciência que coincide com o impulso criador que está na origem de toda vida. Essa experiência não pode ser transmitida por meios intelectuais: ela só pode ser comunicada indiretamente, através dos efeitos que produz nas vidas dos místicos e das comunidades que eles animam. É por isso que os grandes místicos não fundaram, em primeiro lugar, escolas de pensamento, mas comunidades de vida — ordens religiosas, movimentos espirituais, formas concretas de existência que testemunham, pela sua própria realidade, a experiência que lhes deu origem.

Em segundo lugar, a tese do *élan* místico como princípio vital da religião dinâmica permite compreender o papel irreduzível da história na filosofia bergsoniana da religião. A história das religiões não é, para Bergson, uma sequência de doutrinas ou de instituições: ela é uma história de impulsos e de cristalizações, de momentos em que o *élan* místico irrompe e renova, e de períodos em que a cristalização prevalece e o impulso se amortece. Os grandes místicos são os pontos luminosos dessa história: São Francisco de Assis, Teresa D'Ávila e outros que Bergson

menção são figuras em que o *élan* se manifestou com máxima intensidade, deixando na tradição uma marca que os séculos não conseguiram apagar.

Em terceiro lugar, a articulação entre intuição, *élan vital* e experiência mística revela a profunda unidade interna da filosofia de Bergson. Os conceitos elaborados nas suas obras epistemológicas — a intuição como apreensão do real enquanto duração, a distinção entre memória-hábito e lembrança viva, a tendência da inteligência à espacialização — reaparecem, em *Duas fontes*, como instrumentos de análise do fenômeno religioso. A religião estática é, em última análise, a inteligência e o hábito aplicados ao sagrado; a religião dinâmica é, em última análise, a intuição e a duração operando na sua dimensão mais profunda e mais radical.

Há, ademais, uma consequência filosófica mais ampla que merece ser sublinhada. Se a experiência mística é o *élan vital* da religião, então a morte de uma religião — o momento em que ela se torna pura letra, pura repetição mecânica sem vida interior — não é um acidente histórico, mas uma possibilidade estrutural inscrita na própria natureza da religião enquanto fenômeno humano. Toda religião carrega em si, desde a sua origem, a tendência à cristalização: o impulso que a gerou tende, inevitavelmente, a se sedimentar nas formas que produziu. A questão não é se essa cristalização ocorrerá, mas se o *élan* místico irromperá periodicamente para renovar as formas cristalizadas antes que elas se tornem definitivamente letra morta. A história das religiões, nesse sentido, é a história de uma tensão permanente entre o impulso vivo e a forma cristalizada — tensão que só pode ser mantida enquanto houver consciências capazes de abrir-se à experiência mística e de deixar-se atravessar pelo impulso criador que está na origem de toda vida religiosa genuína.

Por fim, a distinção paulina entre letra e espírito (2Cor 3:6) encontra em Bergson a sua formulação filosófica mais rigorosa. A “letra” é a matéria da religião — necessária, mas insuficiente. O “espírito” é o *élan* místico que a atravessa e lhe confere vida. Uma religião vive enquanto o espírito a anima; morre quando só lhe resta a letra. E o critério bergsoniano para distinguir uma religião viva de uma religião morta é, em última análise, o mesmo que Paulo enunciou há dois milênios: não a perfeição das formas exteriores, mas a presença ou ausência do impulso que lhes dá origem e sentido.

Nesse sentido, a contribuição de Bergson para a filosofia da religião transcende o domínio estritamente acadêmico. Ela oferece a qualquer tradição religiosa — cristã

ou não — uma pergunta fundamental que nunca pode ser respondida de uma vez por todas: o *élan* ainda está presente? O impulso que gerou esta liturgia, este dogma, este rito ainda os anima — ou eles se tornaram formas vazias, repetidas por hábito e não por experiência? Essa pergunta, na linguagem bergsoniana, é a pergunta pela vida de uma religião. E a resposta, como toda resposta que diz respeito à duração, não pode ser dada de fora, por observação externa: ela só pode ser sentida de dentro, por aqueles que, ao executar o rito ou ao repetir o dogma, perguntam a si mesmos se o espírito ainda os habita. É essa interrogação interior — e a coragem de levá-la até as suas consequências — que a filosofia de Bergson coloca no centro da vida religiosa genuína.

Referências

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

BERGSON, Henri. **Duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. São Paulo: Edipro, 2020.

BERGSON, Henri. **Evolution créatrice**. Paris: PUF, 1941.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulus, 2001.

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

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 2012.

FENEUIL, Anthony. **Bergson, mystique et philosophie**. Paris: PUF, 2011.

LAVELLE, Louis. La pensée religieuse d'Henri Bergson. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 131, n. 3/8, p. 161-173, mars-août 1941.

LEOPOLDO, Franklin. **Intuição e discurso filosófico**. Belo Horizonte: Edições Loyola, 1994.

SANDOZ, Ellis. Myth and society in the philosophy of Bergson. **Social Research**, v. 30, n. 2, p. 171-202, 1963.

SITBON-PEILLON, Brigitte. **Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson.**
Paris: PUF, 2009.

Recebido: 02/04/2026

Aprovado: 20/04/2026