

Considerações acerca da religião em Bergson

Ana Flávia Costa Eccard¹⁰⁴

Paulo Rogério Mancino¹⁰⁵

Rafaela Francisco da Nobrega¹⁰⁶

Resumo:

Este artigo intenta perscrutar a religiosidade presente na obra bergsoniana, especialmente em *As duas fontes da moral e da religião*, e discutir o papel que ocupa dentro de uma concepção evolutiva da natureza como expressão de criação. Compreender religião em Bergson evoca atribuir às duas fontes abordadas pelo filósofo funcionalidades sociais e metafísicas, encadeadas de modo a, pela intuição, atingir a duração absoluta do universo num processo movente de encontro com o amor divino. Desse modo, Bergson pensa a religião como uma consequência natural do atravessamento do élan no percurso da vida humana capaz de, pela figura do místico, acessar o divino pela via do amor.

Palavras-chave: Religião; Intuição; Misticismo.

Resumé:

Cet article tente d'examiner la religiosité présente dans le travail bergsonien, en particulier dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, et de discuter de son rôle dans une conception évolutive de la nature en tant qu'expression de la création. Comprendre la religion chez Bergson évoque l'affectation aux deux sources abordées par les fonctionnalités sociales et métaphysiques du philosophe, entrelacé de manière à atteindre intuitivement la durée absolue de l'univers dans un processus émouvant de rencontre avec l'amour divin. Bergson considère ainsi la religion comme une conséquence naturelle de la traversée de l'élan au cours de la vie humaine, capable, à travers la figure du mystique, d'accéder au divin par l'amour.

Mots-clés: Religion; L'intuition; Mysticisme.

O presente artigo tem por objetivo discutir o papel da religião pelo prisma bergsoniano. Para tal fim, abordaremos conceitos primordiais da filosofia de Bergson, tais como *intuição, duração, criação, liberdade, élan vital, função fabuladora*. O entendimento do aspecto religioso para Bergson compreende a relação que se atribui à

¹⁰⁴ Doutoranda do PPGFIL-UERJ e do PPGD-UVA, com pesquisa voltada pra Filosofia da Arte e Estética.

¹⁰⁵ Graduado em História. Educador social. Pesquisa história das religiões na contemporaneidade.

¹⁰⁶ Doutoranda do PPGFL-UERJ, com pesquisa voltada pra Filosofia da Arte e Estética.

criação. Partindo da concepção evolutiva da natureza temos em Bergson a noção de diferenciação promovida pelo jorro incessante de um impulso vital. Nesse sentido, tomar a religião em sua expressão criadora é conferir uma ideia de totalidade movente.

Antes de iniciarmos o que é a religião em Bergson devemos primeiramente compreender o élan vital. Este conceito aparece no pensamento de nosso autor como uma ideia que visa explicar a evolução da vida, buscando demonstrar que se trata de uma potência situada na duração responsável pela diferenciação, chegando às formas superiores do espírito, passando ainda pelo surgimento da matéria. No humano o élan promove a ruptura fundamental com o mecanicismo percebido entre os demais animais.

A partir de teorias evolucionistas que irromperam durante o século XIX, Bergson conjectura que houve na natureza o desenvolvimento de uma bifurcação de trajetórias evolutivas nos animais, o instinto e a inteligência. Este tema será desenvolvido em *A evolução criadora*, livro que laureou com um Nobel de Literatura o filósofo francês. Ao considerarmos a obra bergsoniana em sua totalidade encontraremos na publicação de seu último livro algo como uma continuação do anterior. Ao nos apresentar aos percursos evolutivos em *A evolução criadora*, Bergson aponta a mobilidade e a multiplicidade do processo, isto é, a evolução não percorre um caminho linear, mas jorra em variadas direções, concebendo a realidade como movimento e mudança. É em *As duas fontes da moral e da religião* que Bergson passa a tratar diretamente da religião. Sua abordagem passa a conectar a religião ao impulso vital de modo natural no processo evolutivo. Visto que a história da humanidade é perpassada pelo fio condutor da inteligência promovendo os arranjos necessários para a manutenção da vida, Bergson aponta também para a intuição como um fator diferencial em relação à experiência, contatado de modo instantâneo os objetos, salienta que temos dois tipos de aparelhamento social: as organizações fechadas e abertas das sociedades.

A dualidade dos termos está presente na obra bergsoniana ainda que ele não seja um dualista. Ao contrapor pares, Bergson não os coloca em oposição direta, mas demonstra a coexistência dos mesmos. Desse modo, ao falar do sentido religioso na vida humana, Bergson apresenta duas religiões em que pesem aspectos morais distintos, mas que operam por cooperação. Salientar o privilégio da intuição frente à inteligência não configura que a inteligência seja desimportante, mas delimita sua funcionalidade ao campo da manutenção pragmática da vida. O que veremos adiante é de que maneira ambas as faculdades desempenham funções dentro do campo religioso.

O caminho escolhido por Bergson para trabalhar o fato religioso perpassa a história das religiões. Na compreensão de Deus em variadas crenças, Bergson atribui que a obediência é fruto da organização social, em que a sociedade funciona como um organismo artificial coordenado pelo hábito. Ainda que falemos brevemente sobre os sistemas de crenças de origens distintas, como a romana, nossa proposta não se insere em perscrutar minuciosamente suas especificidades, mas observar o modo pelo qual Bergson entende que a religiosidade atravessa e afeta a vida humana. Num primeiro momento, respondendo às questões colocadas, surge a religião estática como um atributo da função fabuladora, gerando mitos e lendas capazes de ordenar a vida social.

A função fabuladora atua na tentativa de explicar o que não tem resposta imediata do ponto de vista objetivo, uma faculdade elementar voltada para a construção de uma ordenação do mundo, cumprindo um papel de sistematizar a vida coletiva. Essa sistematização opera como meio de coibir algumas práticas ao mesmo tempo que estabelece moralidades. Nesse sentido, a função fabuladora instaura as crenças em criaturas mágicas a partir do que Bergson chama de um desprendimento do “giro no mesmo lugar” dando continuidade ao fluxo evolutivo, passando de uma abordagem estática a uma abordagem dinâmica da religião. Insta ressaltar que na religião estática os ensejos pairam sobre as vicissitudes do homem e da sociedade a qual se insere, ou seja, está ligado à praticidade da vida.

Diferenças de natureza são encontradas quando se fala em aberto e fechado em Bergson. Tanto em *As duas fontes da moral e da religião* quanto em *A evolução criadora* nosso autor enfatiza essa distinção. As sociedades fechadas diferentemente das abertas são entendidas por Bergson como aquelas em que a moral se estabeleceu através dos hábitos e das obrigações. Enquanto a sociedade aberta é motivada pela emoção criadora, a sociedade fechada se encontra no terreno da inteligência. Aqui fundamentalmente se tem tendências predominantes em cada um dos casos. Quer dizer que no fechado a ordem é a manutenção dos grupamentos familiares e sociais, o repouso do impulso criador, em contrapartida, o aberto jorra no esforço de criação perpetrado pela mudança. (BERGSON, 1978, p. 193-194).

A experiência surge como um dado importante no bergsonismo, mas quando denota uma experiência que visa à criação, que está em liberdade. Essa colocação se faz necessária para entendermos o papel do hábito e das obrigações morais que a vida social impõe. Bergson salienta que a inteligência cumpre a função de organizar a vida social e

atender necessidades elementares para a manutenção da sobrevivência, estabelecendo racionalmente os mecanismos do convívio em sociedade.

As noções de liberdade e determinismo se confrontam de modo que a liberdade esbarraria na lei física de conservação de energia, em que nada se cria e tudo se aproveita, se renova. A crítica que Bergson faz ao determinismo psicológico advém do entendimento que não se pode colocar as ações em termos causais ou finalistas sem que haja um cuidado, pois ainda que o ato livre seja racional, não é ordenado por um sentido lógico, mas antes como um ato que coopera com a criação do eu total, do eu de profundidade. O ato livre não se encontra como um dentre demais opções justamente porque se trata de uma invenção, não se poderia cogitar sua existência antes de se realizar de fato, não se definindo por projeção.

Partindo de crenças antigas, Bergson entende que a mitologia surge como ponto interseccional entre fabulação e literatura como um produto da natureza, ainda que tardio em relação às religiões, mas com toda uma cosmologia fundamental na fundação das civilizações antigas. No caso grego há uma quebra com a funcionalidade que catapulta as religiões estáticas, uma vez que são úteis à vida, e cede lugar à invenção de histórias, tendo nos deuses personagens ativos com características particulares. Nesse sentido, com os gregos a religiosidade perde seu aspecto de controle,

Mas os antigos teriam tomado essas considerações por acessórias. Elas não teriam importância a menos que a religião fosse do domínio do conhecimento ou da contemplação. Podia-se então tratar um relato mitológico como narrativa histórica, e suscitar num caso como no outro a questão da autenticidade. Mas a verdade é que não há comparação possível entre eles, porque não são da mesma ordem. A história é conhecimento, a religião é sobretudo ação: ela não diz respeito ao conhecimento, como não poucas vezes repetimos, salvo na medida em que uma representação intelectual for necessária para contornar o perigo de certa intelectualidade. (BERGSON, 1978, p. 165).

Já a mitologia romana seria, para Bergson, precária cujos deuses são apresentados de modo pouco robusto, com figuras mal definidas, tendo a partir do contato com as ideias gregas uma passagem “do repouso ao movimento”. Há ainda a menção que Bergson faz ao *genius* romano, em que a manifestação ocorre de modo individual, mas atinge a todos, tendo cada um seu gênio atuante na construção do viver social ratificando assim a importância da fabulação na esfera particular de cada vivente, bem como do seu emprego na vida coletiva. Quanto ao Egito, sua relação com os deuses se ligava às comunidades, tendo cada uma delas um deus que a protegia, sendo muitas vezes acionado em casos de guerra e disputas territoriais, tendo com o perdedor a adesão do deus da comunidade rival como castigo.

Temos então uma breve noção da maneira pela qual nosso filósofo observa a importância e as diferentes manifestações da mitologia em algumas civilizações antigas, compreendendo a função desempenhada como parte da fabulação do vivente, seja em sua vida social, seja em sua individualidade. Incorre também que a religiosidade empregada revela, numa sociedade entendida como politeísta, um caráter monoteísta na figura do divino, pois mesmo que se divida o sagrado em um leque de deuses com características específicas, há a ideia comum de divindade reunida no que Bergson chamou de monoteísmo latente.

Remetendo aos diferentes modelos de misticismo, como o oriental, o grego e o judaico-cristão, Bergson salienta que as religiões têm uma raiz comum que é responder às perguntas elaboradas por uma religiosidade. Esta se articula a uma tendência para o transcendente, para a totalidade de onde não achamos a clarificação de maneira objetiva. Assim, organiza sistemas de crenças que sejam capazes de trazer esclarecimento a questões até então obscuras. Como há um impulso em nós e no universo para o transcendente, a religião é apresentada como um modelo figurativo que aplaque as necessidades quotidianas.

Bergson observa que obedecemos tanto a indivíduos quanto a sociedade, possuindo uma ordem impessoal. A obrigação social é superior aos outros hábitos e exerce uma pressão que tem na mesma medida diferenças de grau e de natureza. Os hábitos em geral integram nossas vidas desde os círculos mais próximos até os mais isolados de nós, que seria a sociedade. As sociedades com suas exigências se mantêm com deveres coletivos ainda que se seja um grupamento entre seres livres. Esses deveres têm em seu íntimo a existência de moralidades que são aprendidas e reproduzidas como meio de conservar a coesão social.

Bergson faz analogias às sociedades e a natureza em sua organização interior como células que cooperam individual e coletivamente para o funcionamento do organismo. Nesta comparação menciona as leis da natureza como um mandamento ao qual se deve harmonizar e a possível quebra com a ordenação social ganha ares de antinatural, passando a ser entendida como uma ruptura desagradável com uma funcionalidade esperada. Ao comparar o ordenamento social com a natureza, num primeiro momento Bergson delinea sociedades naturais, primitivas, que não estão recobertas de hábitos e conhecimentos. E nesse ponto que ele distingue estas das sociedades civilizadas; afirma que o civilizado mantém traços do natural no emaranhado

de hábitos e conhecimentos que o cercam, formando sociedades abertas e as sociedades primitivas seriam então sociedades fechadas.

Assim as religiões assumem uma função social complexa relativa aos lugares e à época, mas que de modo geral servem como base para a sociedade imprimir suas obrigações e exigências. Bergson evoca Platão e o mundo das ideias para mostrar a falha das vidas terrenas e institui o sagrado como o modelo a ser seguido. Porém, ressalta que a obrigação não vem toda de fora e uma parte de nós, uma parte mais exterior, conjuga-se em solidariedade com as demais em busca de uma solidez.

Assim, a moral e a obrigação que dela advém não estão colocadas como pressões exteriores, pois partem de um movimento interior alocando o eu social em ajuste com o eu individual, apresentando noções de camadas de interioridade do eu. Ter a sociedade em nós é parte das potências que reunimos para estarmos em movimento. Não há como se abster de todo do convívio, muito porque a energia empregada à vida é obtida justamente desse convívio. Bergson salienta que a memória vive também de uma introjeção social e, como fontes profundas da moralidade, temos o eu social que apresenta a prevalência na tomada de juízo por estar mais em conformidade com a sociedade que o eu individual. Disto, a angústia moral surge como um conflito entre o eu social e o eu individual.

A noção empregada de hábito promovida por Bergson corresponde a ideia de um ajuste às normas sem a necessidade de muita elaboração sobre elas. Esse ajuste é facilitado pela presença da família, pela profissão, pela vida dentro de um círculo mais aproximado, mas que ainda assim diz respeito à sociedade como um todo. E no avançar da vida os hábitos vão se repetindo e as obrigações se cumprindo automaticamente, sem que se pense nelas. O convívio social requer que se esteja alinhado às normas, como que traçando o caminho pelo qual se deve passar.

Enquanto muitos entendem a obrigação como um esforço sobre si, Bergson afirma que há um equívoco que prejudica a análise e a torna superficial. Ao tentar explicar a obrigação pela via da inteligência há uma inversão, um entendimento de que a inteligência regularia a obrigação, mas Bergson salienta que de fato não se origina dela, seria, no entanto, um elemento tardio. Assim, traça uma ideia diferente desta, na medida em que entende a obrigação como um acúmulo do hábito, que se encorpa num conjunto, tido por uma obrigação elementar. Chama “o todo da obrigação” a regularidade do hábito e sua aproximação com o instinto. Decorre que ainda que a

sociedade se desenvolva, se espiritualize, sua fundação permanece, a fundação que é essa base do instinto presente no hábito. A obrigação moral, portanto, advém de exigências sociais.

Cada um desses hábitos, a que se poderá chamar "morais", será contingente. Mas seu conjunto, quero dizer, o hábito de contrair esses hábitos, sendo a própria base das sociedades e condicionando sua existência, terá uma força comparável à do instinto, tanto em intensidade como em regularidade. Isso precisamente é o que chamamos "o todo da obrigação". (BERGSON, 1978, p. 22)

Retomando o conceito de elán decorre que este, enquanto potência criadora, não se fixa, está sempre em mobilidade desde os primórdios da existência da vida, salta criando o novo. Donde surge a ideia de evolução criadora como um processo continuado que não localiza exatamente uma causa primeira, posto que Bergson afirma que na origem de toda criação tem-se uma emoção. Esta emoção será denominada emoção criadora, aquela cuja essência não se identifica como um sentimento ou um efeito, mas como uma geradora. A moral aqui enfatizada é aquela que tem seu gérmen na emoção criadora e não aquela que seja fruto de uma imposição social. Assim, a moral deve operar como um valor de invenção constante, imerso na mobilidade, lançando-se sempre adiante, em fuga das obrigações sociais impostas, ou em outras palavras, distanciada de uma noção estática da vida, sendo, pois, a moral aberta da qual nos fala Bergson.

Bergson coloca a emoção na base de toda criação. É através dela que se supera a inteligência num impulso criador. Afirma aludir, pois, a um afeto que abala profundamente o espírito. Bergson difere emoções superficiais daquelas ligadas à duração. A primeira diz respeito a uma emoção atrelada a representação, a um efeito sensível de disposições da inteligência, aquela cuja origem ou cujo destino se encontra no corpo físico ou em atribuições psicológicas, ou seja, é da ordem do infra-intelectual, presente na religião estática. Atua afastando os perigos a que a natureza os expõe e que sua inteligência corrobora.

A segunda emoção abordada encontra morada no espírito, entrelaçada à duração, atuando como uma motivadora, uma causa e não um efeito. Só ela é capaz de provocar a singularidade no todo, descrita por Bergson como sendo supra-intelectual, não por ser superior conotando hierarquia, mas relacionada a um aspecto de anterioridade no tempo. Ao se deslocar da razão, a emoção criadora se efetiva intuitivamente.

Assim, Bergson direciona sua crítica à inteligência partindo de uma posição metafísica que considera que se atinge o objeto em absoluto a partir do método intuitivo. Portanto, a intuição será esse método pelo qual se coincide com a duração pura. Na filosofia de Bergson a intuição ocupa um lugar fundamental como método de contato imediato sem barreiras simbólicas. Sendo possível afirmar uma dificuldade na intuição por ela estar limitada nas ondulações do real, abrolha a necessidade de um prolongamento da visão para além dos meandros do intelecto, pois a dificuldade da intuição está em seu estatuto puro da duração. Não é possível exprimir ou aclarar a intuição, o que é possível neste campo é a sugestão por imagens e conceitos.

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, 1978, p.206)

Ao romper as amarras da razão, o místico expande sua visão e toma contato com o novo. Contudo, Bergson entende que a experiência mística se situa num mundo já estruturado em que formas e sistemas teológicos se encontram desenvolvidos por outras pessoas. Nesse momento o místico se vê envolvido por essa herança que a princípio ratifica a fé religiosa e posteriormente promove profunda mudança na humanidade. Nas palavras do autor:

O que o místico encontra diante de si é, pois, uma humanidade que foi preparada para ouvi-lo por intermédio de outros místicos, invisíveis e presentes na religião que se ensina, seu próprio misticismo está, de resto, impregnado dessa religião, dado que começou por ela. Sua teologia será em geral de acordo com a dos teólogos. Sua inteligência e sua imaginação utilizarão, para exprimir com palavras o que ele sente e em imagens materiais o que vê espiritualmente, o ensino dos teólogos. E isso lhe será fácil, dado que a teologia justamente captou uma corrente que tem sua fonte na misticidade. Assim, seu misticismo beneficia-se da religião, até que a religião se enriqueça de seu misticismo. Daí se explica o papel que ele se sente chamado a desempenhar primeiro, o de um intensificador da fé religiosa. Depressa ele vai além. Na realidade, para os grandes místicos trata-se de transformar radicalmente a humanidade, começando por dar o exemplo. O objetivo só seria atingido se houvesse finalmente o que deveria ter existido teoricamente na origem: uma humanidade divina. (BERGSON, 1978, p. 197)

O místico é então o ser privilegiado que congrega em si uma simbiose de vontades, as suas e as divinas, e acaba por ampliar para toda a humanidade tornando movimento o que estaria em estado de repouso. Disso deriva a transformação que o

místico opera nos demais, posto que, como um ser raro, cujas experiências abalam tão fortemente o espírito, são capazes de, pelo atravessamento do élan, dar novo sentido aquilo que lhes foi ensinado em congruência com o experimentado pela intuição mística. A indistinção do sujeito e do objeto do amor consiste numa característica própria do amor, como revela Jean-Christophe Goddard. Desta maneira, o místico ama a humanidade ao passo que é tomado por esse amor e esta comunhão só pode ser alcançada por um salto qualitativo que é o salto da criação, promovendo a conversão do estático no dinâmico. (GODDARD, 2002)

Assim, Bergson concebe dois tipos de religião: a estática e a dinâmica. Na religião estática, baseada no seio do convívio social, uma série de obrigações morais se estabelece a fim de assegurar que o grupo se mantenha coeso, postulada no instinto de proteção e guarnecida de perigos externos. Este modo de experimentação da religiosidade está presente na chamada sociedade fechada. Nosso filósofo compreende que as manifestações da religião estática figuram como elementar na formação dos sistemas de crenças e se relacione com interações com espíritos. Ressalta que há uma amplitude de manifestações, mas destaca que há similaridades importantes e a partir destas é possível notar seu encadeamento. Os espíritos seriam entidades pertencentes a um lugar e tendo basicamente sua relação restrita àquele espaço, no caso de espíritos de fontes, de rios e de florestas e “correspondem a uma necessidade tão natural que não admira estar no fundo de todas as antigas religiões” (BERGSON, 1978, p. 149).

Bergson entende que a religião dinâmica careça da religião estática para sua própria expansão. Esta última é tratada como a primeira no contínuo da história das religiões, como outrora mencionado. O modelo dinâmico de religião que nos fala Bergson se situa no seio da sociedade aberta e é resultante do atravessamento do élan vital. Ela é imbuída de movimento e este é voltado para o interior de si, num reencontro com o íntimo absoluto capaz de promover a ação não mais voltada para a proteção, mas para efetivar o amor. Nesse movimento Bergson aponta para um motivador, um abalo denso de si, uma emoção criadora. Notadamente os dois tipos de religião apontados possuem diferenças, uma voltada para a matéria e sua relação espacial, advinda de uma natureza pragmática direcionada às necessidades vitais. A outra, por sua vez, se reencontra com a duração pura. Bergson passa a denominar esta última de misticismo.

O místico em Bergson assume o papel de um ser de amor atravessado pelo divino para direcionar sua ação criadora, em dissonância com a ideia de que o

misticismo seria um estado de êxtase deslocado do real. A intuição seria aqui usada para esse contato sem intermediários enquanto o élan alcançaria o apogeu de sua potência. O impacto do místico nas demais pessoas tem similaridades com o impacto que a música promove. Carregando em si o movimento da duração, a música confere um estado elevado do espírito aproximando, por sugestão, da intuição do artista no ato criador. Assim seriam os místicos, remetendo ao movimento que nos conecta com algo de muito íntimo em nós, que nos extasia e nos fascina. “O grande místico seria uma individualidade que ultrapasse os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina.” (BERGSON, 1978, p.182)

Ao abordar o valor filosófico do misticismo em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson reconhece que a experiência mística não oferece ao filósofo uma certeza irrestrita. Seus métodos se encontram em processo gradual de aperfeiçoamento, pois a fonte de onde se obtém o conhecimento místico se localiza na experiência. Afirma que tanto em metafísica quanto em ciência a verificação é continuada, como expresso no excerto a seguir:

Achamos que esse método de verificação progressiva é o único que possa fazer avançar definitivamente a metafísica. For 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. (BERGSON, 1978, p. 205)

Deste modo, a experiência mística está em movimento constante, difícil de ser apreendida e fixada, mas compreendida por meio de um processo de simpatia que permite a aproximação com o estado de plenitude proporcionado pela experiência vivida pelo místico. A moralidade aqui ganha contornos atrelados a uma dimensão mais individual, ao eu de profundidade em detrimento de uma obrigação social. Bergson reconhece também, por outro lado, que a “fé faz parte de nossa própria natureza e é por isso que a existência de Deus praticamente não precisa ser demonstrada cientificamente.” (BERGSON, 2014, p. 416).

Na religião dinâmica se tem a abertura observável nas sociedades que são dadas às transformações criativas, cobertas pela franja da intuição que atravessa a inteligência e permite que o salto se realize. Bergson então coloca aqui em termos de diferenciação de natureza e não mais de graus, como se poderia brevemente supor, por carecer que essa mudança acontece justamente por um pulo e não de modo gradual. Tem-se em

vista que essa transição não houve sem intermédios, mas esses estão inseridos em cada tipo de religião, estática ou dinâmica, e não na passagem de uma à outra.

Temos a religiosidade proposta por Bergson oriunda de duas fontes que acabam cooperando entre si. Uma partindo dos atributos do intelecto que fornece à vida suas bases de manutenção e outra que permite o contato direto, sem intermédio com o absoluto que nos oferece alegria. A vocação à totalidade presente no humano aliada ao desejo de realização do divino quando operadas pela intuição rompe com as barreiras da razão lançando-nos ao movimento constante do universo. Seja a fabulação para responder aos mistérios, seja a transformação institucional dessa fabulação, o propósito a que se destina é transcender. Religião opera desta maneira como certa capacidade de fabulação para viver e responder às questões primeiras. Por outro lado, vimos que ao ultrapassar o espectro das convenções sociais há o caráter de criação presente no chamado misticismo, pois o contato com o divino está atrelado à intuição. A religião cumpriria assim o papel de atribuir apontamentos para explicar o mundo, assim como alcançar o absoluto pela intuição. O místico em Bergson seria aquele cujo atributo elementar é o de estar em mobilidade contínua e sugere aos demais sua intuição mística servindo como inspiração. Descortinar o véu que impede o contato imediato com a totalidade faz da intuição o meio por excelência que Bergson recorre para vitalizar o amor divino na humanidade.

Referências Bibliográficas

BERGSON, Henri-Louis. *A Energia Espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *A Evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. 1. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005

_____. *As Duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Aulas de psicologia e metafísica*. Clermont-Ferrand, 1887-1888/Henri Bergson; Edição de Henri Hude, com a colaboração de Jean-Louis Dumas; prefácio de Henri

Gouhier; Tradução Rosemary Costhek Abílio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *Cours I: leçons de psychologie et de métaphisique*. Clermont-Ferrand, 1887-1888.

_____. *Cursos sobre a filosofia grega*. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João as Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *O Pensamento e o Movente*. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GODDARD, Jean-Christophe. *Exception mystique et santé moyenne de l'esprit dans Les Deux Sources de la morale et de la religion*. In: WORMS, F. (Rédeacteur), *Annales bergsoniennes: Bergson dans le siècle*. 1ª edition. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.