

BERGSON E NIETZSCHE: A MÍSTICA EM “UM PEREGRINO RUSSO”

Bergson e Nietzsche: The mystic in “A russian pilgrim”

Silvano Severino Dias^(*)

Resumo

O objetivo deste estudo é demonstrar como as intuições de fundo, que delineiam o conceito de vida em Bergson (1859-1941) e em Nietzsche (1844-1900) fundamentam as suas compreensões sobre o conceito de mística, diferente do explicitado na obra de um autor anônimo, intitulada *Relato de um Peregrino Russo* (1831). Enquanto os dois primeiros autores sinalizam para a compreensão de um paradigma laico de espiritualidade, o terceiro expressa uma perspectiva de espiritualidade religiosa. Mesmo assim, elas apoiam-se em experiência imediata da dinâmica da vida. Para os dois filósofos, as expressões “impulso originário da vida” e “impulso criador e de invenção da vida” não possuem nexos conceituais conflitantes, mas apenas divergências de estilo e de compreensão da realidade. Se para Bergson, em *A Evolução Criadora* a vida é compreendida como sendo um princípio originário, denominado *Élan Vital* — movimento para Nietzsche, em *Fragmentos póstumos*, compreende o conceito de mundo (natureza) e de vida como vontade de potência — processo do vir a ser como superação de si e necessidade de autodestruição. Para esses autores, a experiência do fluxo da vida e o impulso criador orientam o modo de pensar e de agir do místico, o qual busca comunicar por meio de uma linguagem simbólica a necessidade de ir além dos princípios que norteiam a lógica do entendimento humano, e dos hábitos que regem e constituem a dinâmica da moral fechada e da moral de rebanho.

Palavras-chave: Vida. Vir a ser. Vontade de Potência. Bergson. Nietzsche. Mística.

Abstract

The objective of this study is demonstrate how the background institutions, which delineate the concepts of life in Bergson (1859-1941) and in Nietzsche (1844-1900) support their understanding of the concept of mysticism, different from the one explained in the work, of an anonymous author, entitled *The Account of a Russian Pilgrim* (1831). While the first two author point to the understanding of a secular paradigm of spirituality, the third one expresses a perspective of religious spirituality. Even so, they rely on immediate experience of life's dynamics. For the two philosophers, the expressions "impulse originating in life" and "impulse for creation and invention of life" do not have conflicting conceptual links, but only divergences in style and understanding of reality. If for Bergson, in *Creative Evolution*, life is understood as an original principle, called *Élan Vital* — movement, for Nietzsche, in *Posthumous Fragments*, it comprises the concept of world (nature) and of life as will to power — process of come to be as self-overcoming and the need for self-destruction.

Keywords: Life. Became. Will to Power. Bergson. Nietzsche. Mystique.

^(*) Doutorando em Filosofia, pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia. Atua como professor de Filosofia. Desenvolve pesquisa na área de Filosofia, com ênfase na gênese da subjetividade nas filosofias moderna e contemporânea, estabelecendo interfaces com a Psicologia, a Psicanálise e a Neurociência. Autor do e-book *Autoconhecimento: a arte da superação. Como lidar com o medo da solidão*. Rio de Janeiro: Editora Fio Cultural, 2022.

E-mail: silvanoseverinodias@gmail.com

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O objetivo deste estudo é demonstrar como as intuições de fundo, que delineiam o conceito de vida em Bergson (1859-1941) e em Nietzsche (1844-1900) fundamentam as suas compreensões sobre o conceito de mística, diferente do explicitado na obra de um autor anônimo, intitulada *Relato de um Peregrino Russo* (1831). Enquanto os dois primeiros autores sinalizam para a compreensão de um paradigma laico de espiritualidade, o terceiro expressa uma perspectiva de espiritualidade religiosa. Mesmo assim, elas apoiam-se em experiência imediata da dinâmica da vida.

Para os dois filósofos, as expressões “impulso originário da vida” e “impulso criador e de invenção da vida” não possuem nexos conceituais conflitantes, mas apenas divergências de estilo e de compreensão da realidade. Se para Bergson, em *A Evolução Criadora* (2010) a vida é compreendida como sendo um princípio originário, denominado de *Élan Vital* — movimento para Nietzsche, em *Fragmentos póstumos* (1985) compreende o conceito de mundo (natureza) e de vida como vontade de potência — processo do vir a ser como superação de si e necessidade de autodestruição. Para esses autores, a experiência do fluxo da vida e o impulso criador orientam o modo de pensar e de agir do místico, o qual busca comunicar por meio de uma linguagem simbólica a necessidade de ir além dos princípios que norteiam a lógica do entendimento humano, e dos hábitos que regem e constituem a dinâmica da moral fechada e da moral de rebanho. (BERGSON, 1978, p.198).

Ao situar a vida como movimento e princípio originário, Bergson a compreende como uma dinâmica constitutiva da realidade. Por isso, o seu pensamento pode ser compreendido como uma metafísica vital. No entanto, ela não é uma realidade transcendente, mas sim imanente, porque a vida desenvolve-se inserida na dinâmica do espaço e tempo.

Já para Nietzsche, a vida assume a fenomenalidade da vontade de potência, ou seja, a sua verdadeira realidade. A potência da vida expressa-se por meio do processo de superação de si mesma, que ocorre no plano imanente da realidade. Ele não se configura em um ideal a ser seguido, tampouco em um sinal divino, que se remete a algo além deste mundo. Em função disso pode-se afirmar que a filosofia de Nietzsche caracteriza-se por uma interpretação da vida entre os componentes de poderes que constituem a sociedade.

Em oposição a essas interpretações sobre a vida, a obra *Relato de um peregrino russo* compreende a vida como uma força, um impulso criador. Em sua caminhada, o peregrino é impelido a desvencilhar-se de hábitos e rituais que situam as práticas

espirituais no plano superficial, mescladas de apelos éticos e morais — orientadas pela conquista de virtudes. Para este anônimo, a força que o movia direcionava-o para o seu interior, para uma experiência profunda e imediata com Deus, que habita o seu coração.

Essa obra introduz uma diferenciação entre as compreensões sobre a vida, ao fundamentá-la em uma realidade transcendente, constituída por um princípio criador divino. Embora as diferenças entre essas teorias sejam de fundamento epistemológico e metafísico, elas guardam similitudes quanto aos aspectos críticos sobre os valores éticos e morais que modelam e constituem as atitudes comportamentais dos indivíduos, bem como os ideais de vida fundamentados em noções de virtudes. Em função disso, há um problema que permeia e constitui o pano de fundo do conceito de realidade presente nas teorias desses autores, que foi expresso da seguinte maneira: a totalidade da realidade encontra-se circunscrita à dinâmica do espaço e tempo ou ela se expande para além dessa determinação? Para além da compreensão de um mística religiosa há uma mística fundamentada na espiritualidade laica, e como ela se expressa? As respostas a essas questões encontram-se nos dois tópicos que estruturam este estudo: a) Bergson, Nietzsche e Anônimo: élan vital e devir e Bergson, Nietzsche e Anônimo: a moral e o místico em questão.

BERGSON, NIETZSCHE E ANÔNIMO: ÉLAN VITAL E DEVIR

A vida é o tema das filosofias de Bergson e de Nietzsche e, indiretamente, constitui a preocupação da obra do “Peregrino Russo”. No pensamento de Bergson essa temática atravessa várias áreas do conhecimento, tais como a epistemologia, a metafísica, a antropologia e o pensamento ético-moral. E para compreendê-la, foram elaboradas as seguintes questões, que compõem a estrutura dessa reflexão: como o indivíduo conhece a realidade? O tema sobre a vida constitui a estrutura fundamental da realidade? Como a consciência humana está estruturada?

A filosofia de Bergson está fundamentada em uma teoria evolucionista da vida, que descreve a relação constitutiva da consciência em sua relação com os objetos do mundo e consigo mesmo. Esse autor define a vida como movimento, uma tendência de ação sobre a matéria. E o seu princípio (Élan Vital) expressa-se na exigência da criação de um movimento imprevisível e livre. Nesse sentido, ela atravessa o trabalho evolutivo das espécies, o movimento do organismo, a liberdade e o processo de criação em geral. (WORMS, 2000, p. 61).

Em *A Evolução Criadora* (2010), Bergson demonstra que, no decorrer da evolução das espécies, a atividade da inteligência se sobressaiu em detrimento de outras atividades da consciência, como as da percepção e da intuição. Isso ocorreu devido ao modo de agir da inteligência sobre os objetos para compreendê-los. Mesmo sendo complementares, a percepção e a intuição não se desenvolveram como a inteligência. Essas duas forças — inteligência e intuição — compõem o conjunto de forças complementares, mas atuam em esferas e de modos diferentes. A ação da inteligência está voltada para a ordem física, e a da intuição e da percepção para a ordem vital.

Segundo Bergson (2010, p. 273):

Na realidade, a vida é um movimento, a materialidade é o movimento inverso, e a cada um desses dois movimentos é simples, sendo a matéria que forma um mundo fluxo indiviso, e indivisa sendo também a vida que atravessa e nela recorta seres vivos. Dessas correntes, a segunda contraria a primeira, mas a primeira obtém não obstante alguma coisa da segunda: do que resulta um *modus vivendi* entre elas, que é precisamente a organização.

No entanto, para esse autor, “Na ordem vital, o que subsiste ao movimento direto no movimento invertido, uma realidade que se faz por meio daquela que se desfaz” (BERGSON, 2010, p. 271). O movimento da ordem vital é necessário para a ordem física, e vice-versa. Mesmo que a inteligência atue no âmbito da ordem física da vida, ela está impregnada de processos criativos, que são constitutivos da intuição, do impulso vital. Nesse sentido, segundo Deleuze (2020, p. 81-2) o impulso vital é: “Uma virtualidade em vias de atualizar-se, de uma simplicidade em vias de diferenciar-se, de uma totalidade em vias de dividir-se, a essência da vida é proceder por dissociação e desdobramento, por dicotomia.”

Em *Ensaio sobre os dados Imediatos da Consciência* (2020), Bergson retoma e aprofunda o tema da intuição da duração, originária da *A Evolução Criador* (2010). (PINTO, 2020). Se, por um lado, é a inteligência quem capta e descreve a existência em unidades homogêneas e comparáveis, ela elabora conceitos, e em seu trabalho analítico, fragmenta, espacializa e fixa a realidade. Ao agir assim, a sua própria estrutura compreende a realidade apenas no limiar das dinâmicas do espaço-tempo e da linguagem lógica e matemática. Segundo Bergson, essa é a atividade que caracteriza o modo de atuação do “Eu superficial”. E, por outro, ele denominou de “Eu profundo” a experiência imediata do fluxo vital, que ocorre no interior da consciência. Essa outra

maneira de compreensão da realidade abriu espaço para Bergson inserir o psiquismo na dinâmica da atividade da vida. Bergson (2020, p. 83) afirma:

Numa palavra, nosso eu toca o mundo exterior por sua superfície e nossas sensações sucessivas, ainda que fundidas umas nas outras, retêm algo da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente suas causas, motivo pelo qual nossa vida psicológica superficial se desenvolva num meio homogêneo sem que esse modo de representação nos custe grande esforço. O caráter simbólico dessa representação, contudo, se torna cada vez mais flagrante quanto mais penetramos nas profundezas da consciência. O eu interior, aquele que sente e que se apaixonava, aquele que delibera e se decide, é uma força cujos estados e cujas modificações se penetram intensamente e sofrem uma alteração profunda, desde que os separemos uns dos outros para desdobrá-los no espaço. Mas, esse eu superficial é uma e mesma pessoa que o eu superficial, eles parecem necessariamente durar o mesmo.

Nesse sentido, o “Eu superficial” e o “Eu profundo” ou o eu interior constituem a realidade humana. Não se trata de uma visão dicotômica do sujeito, porque o élan vital ultrapassa a dinâmica do eu superficial, mas sim, de dois modos de compreensão da realidade e com linguagens diferentes. Se, por um lado, o Eu superficial age tendo como instrumento a inteligência, ele confere sentido à realidade a partir da linguagem lógica e matemática. A atuação do Eu profundo é conduzida pela intuição, e a linguagem simbólica passa a ser a mais apropriada para se capturar a dinâmica do movimento vital. Além disso, a sua compreensão se dá para além da dinâmica espaço e tempo.

Em interpretação aproximada a essa, a filosofia de Nietzsche por ser uma filosofia da vontade de potência, que se manifesta como uma força que atua aos objetos, nas coisas, na matéria sem reduzir-se a uma delas. Por isso, este autor afirma que a vontade de potência expressa tanto o mundo, quanto a “fenomenalidade” da vida — a sua verdadeira realidade. Quando Nietzsche, em *Fragmentos póstumos* afirma que o mundo é vontade de potência ele não está reduzindo as realidades a uma única, tampouco ela designa um ser ou ainda um conteúdo ôntico qualquer. (MOURA, 2014). Nessa mesma direção, Deleuze (2018, p. 67-8) define vontade de potência como

A vontade de potência é, então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. *A vontade de potência é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de qualidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força.* A vontade de potência revela aqui sua natureza: ela é princípio para a síntese das forças. É nesta síntese, que se relaciona com o tempo, que as forças passam de novo pelas mesmas diferenças ou que o diverso se reproduz. A síntese é a das forças, de sua diferença e de sua reprodução; o eterno retorno é a síntese cujo princípio é a vontade de potência.

No entanto, Nietzsche em *Fragmentos póstumos* afirma que “A vontade de potência não é um ser, não é um vir a ser, mas um ‘pathos’; ela é o fato elementar do qual resulta precisamente um vir a ser um atuar.” Por isso, ao afirmar que o “mundo” é vontade de potência, Nietzsche explicita um conceito de natureza constituído “como processo do vir a ser na forma dessa vontade, vir a ser que é superação de si e necessária destruição”. (MOURA 2014, p. 198). Segundo Moura (2014, p. 198):

Para Nietzsche, essa “forma fundamental do querer” é aquela que a natureza se produz em seus fenômenos orgânicos, assim como é nela que encontra a sua expressão a moralidade do indivíduo autônomo, o indivíduo supramoral. Assim, quando Nietzsche se pergunta que valor têm as nossas valorações morais e o que se ganha em sustenta-las, é para indicar que essa pergunta supõe uma questão prévia, que é a de saber *quem* ganha com esses valores. Ora, se alguém tivesse que ganhar algo seria a “vida”.

Desse modo, pode-se afirmar que a vontade de potência se torna “uma fonte originária” do processo vital, mas não se configura nem na forma de objeto, nem de sujeito, nem de algo que possa defini-la precisamente e, com isso, ela não é fundamento último. Por definição, a vontade de potência assume a forma de autossuperação. Por isso, não há em Nietzsche, segundo Moura (1024) uma metafísica. Nietzsche compreende a vida como desdobramento da vontade de potência, a filosofia de Nietzsche pode ser caracterizada como “uma interpretação da realidade a partir de uma reflexão sobre a vida”, afirma Woltlins (2011, p. 59). Isso porque, para este autor, a vida deve ser constituída como critério último tanto do conhecimento quanto da moral, porque toda e qualquer teoria sobre a vida consiste em subordinar os estilos, as formas de vida a uma concepção moral, e não em a promover. A vida, segundo Nietzsche não pode ser julgada, porque o seu valor não pode ser taxado. (MACHADO, 1999).

Para Nietzsche há um “consenso”, um entendimento de que predomina um sentimento de negatividade ante a vida, porque estabeleceu-se juízo de valor sobre ela, pró ou contra. No entanto, o indivíduo constituído por uma consciência científica ou religiosa a avalia de forma limitada, por três motivos, a saber: primeiro, porque a vida possui um valor que não provém do “vivente, porque este é parte interessada”, e o valor que ele defende se reduz a seus interesses. (1999, p. 373). O segundo, está vinculado à perspectiva de distanciamento que todo vivente toma para julgar um determinado objeto. Para julgar a vida ele põe-se como se estivesse *fora* da vida, ou seja, como o olhar de um estrangeiro sobre uma terra estrangeira. E, por fim, o terceiro motivo diz

respeito ao modo moral de interpretar a vida, que a expressa apenas na forma decadente, enfraquecida, visto que essa compreensão “é produto da negação da vontade de vida.” (1999, p. 378).

Em “*Sobre O Nascimento da Tragédia* (1999, 47), Nietzsche oferece algumas “pistas” para fundamentar os seus argumentos em torno da interpretação da realidade à luz de uma concepção afirmativa da vida. Para isso, ele traz como referência *O Crepúsculo dos Ídolos*, onde afirma que:

O dizer-sim à vida, até mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros, a vontade da vida, alegrando-se no sacrifício de seus tipos superiores à sua inexauribilidade — foi isso que denominei de dionisíaco, foi isso que entendi como ponte para a psicologia do poeta trágico.

Ao criticar os ideais de progresso científico e da humanidade, propostos pelos filósofos iluministas do século XVIII, esse autor aponta que:

Se nos tornarmos mais morais [...] A diminuição dos instintos hostis, e que perderam a desconfiança – e essa seria, aliás, nosso “progresso” – representa somente uma das consequências de diminuição geral de vitalidade: custa cem vezes mais cansaço, mais cautela, levar avante uma existência tão condicionada, tão tardia. (NIETZSCHE, 1999, p. 384).

Além disso, ele recorre ao período helênico para indicar a genealogia do seu pensamento sobre o valor afirmativo da vida.

Consequentemente Goethe não entendeu os gregos. Pois somente nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco enuncia-se o fundamental do instinto helênico — sua “vontade de vida”. O que o heleno garantia a si mesmo como esses mistérios? A vida eterna, o eterno retorno da vida; o futuro prometido e consagrado no passado; o triunfante sim à vida, para além de morte e mudança; a verdadeira vida como sobrevivência coletiva pela geração, pelos mistérios da sexualidade. [...] Na doutrina dos Mistérios a dor é declarada santa: as “dores da parturiente” santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante futuro condiciona a dor... (NIETZSCHE, 1999, p. 389).

É nos mistérios que Nietzsche (1999, p. 389) afirma que “o mais profundo instinto da vida, o do futuro da vida, da eternidade da vida é sentido religiosamente”. No entanto, o termo eternidade, segundo este autor, deve ser compreendido dentro da dinâmica que a noção de eterno retorno propicia, ou seja, do imperativo sugerido por ele:

Meu mandamento diz: viver de tal modo que tenhas de *desejar* viver outra vez, é a tarefa —, pois assim será *em todo caso!* Quem encontra no esforço o mais alto sentimento, que se esforce; quem encontra no repouso o mais alto sentimento, que repouse; quem encontra em subordinar-se, seguir, obedece o mais alto sentimento, que

obedeça. *Mas que tome consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento, e não receie nenhum meio! Isso vale a eternidade!* (NIETZSCHE, 1999, p. 442).

A interpretação de Nietzsche sobre a vontade de potência se desdobra em uma compreensão sobre o mundo e a vida, mas delimita o seu contorno a partir da forma de objeto, de sujeito, de coisa, de devir. Ela é processo de destruição e superação em si mesma, o que não se caracteriza como fundamento último da vida. Mesmo assim, para este autor, esse processo de autossuperação ocorre no limiar da dinâmica do espaço e tempo, por ela expressar a totalidade da realidade.

No entanto, em *Relatos de um Peregrino Russo* o autor anônimo descreve o processo de busca para aprender a “rezar sem cessar”, que o manteria conectado com Deus. Para ele, é por meio desta conexão que a sua vida ganhou um novo sentido, pois mobiliza a sua vontade, dia após dia, a manter essa conexão. Ela o alimenta, o mobiliza e o faz perseverar em sua caminhada. Para ele, Deus é uma realidade inquestionável, ou seja, ele crê na existência de um outro mundo além desse. Em outras palavras, espaço e tempo não expressam a totalidade da realidade. É a partir do referencial de que a realidade se transborda para além das perspectivas do espaço e do tempo, que as experiências místicas do Peregrino Russo ganham sentido.

Nos *Relatos de um Peregrino Russo*, o autor fundamenta a sua experiência espiritual, o acesso a uma realidade divina – Deus – por meio da crença de que existe uma realidade por detrás dessa, a qual não podemos observar diretamente. No entanto, na contemporaneidade a metafísica modal, que tem por objetivo o estudo da compossibilidade de mundos possíveis, possibilita a tradução desse conteúdo de crença para o campo da existência possível dessa realidade a partir dos fundamentos da lógica modal e da metafísica modal. Esse é um tema que os filósofos analíticos da contemporaneidade vêm investigando, os quais afirmam que é possível afirmar lógica e semanticamente que as noções de espaço e tempo não expressam a totalidade da realidade. Há outros mundos possíveis.

BERGSON, NIETZSCHE E ANÔNIMO: SOBRE A MÍSTICA

As compreensões desses autores sobre o termo “mística” estão intrinsecamente relacionadas com o conceito de vida e devir, assim como as suas perspectivas éticas e

morais. A palavra “mística”¹ é utilizada como adjetivo na língua grega — *mystikos*, derivado dos verbos *myo* (fechar olhos e boca) e *myeo* penetrar no mistério. Entre os gregos, o termo “mística” significa a iniciação aos mistérios², na qual uma pessoa, por meio de práticas de ascese e rituais, buscava unir-se à alma cósmica e divina.

Este tópico tem por objetivo apresentar três compreensões sobre o sentido do termo mística, descritas a partir do pensamento de Bergson, de Nietzsche, e do autor cristão anônimo. Em um primeiro momento, cabe destacar que Bergson construiu o sentido do termo mística, especificamente, em *Duas fontes da moral e da religião*, mas ele completa-se com *A Evolução Criadora* e o *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*. O segundo sentido do termo mística é desenvolvido por Nietzsche, quando ele analisa o pensamento dos pré-socráticos, em suas obras *O Nascimento da Tragédia*, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* e *Fragmentos póstumos*. E, por fim, o terceiro sentido do termo mística tem como referência a obra *Relatos de um Peregrino Russo*, que explicita uma perspectiva do pensamento cristão oriental.

O pensamento de Bergson mostrou, em *A Evolução Criadora*, que há uma conexão entre a ordem física e a vital e, que no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* elas estruturam as imagens do Eu superficial e do Eu profundo. Além deste desdobramento elas manifestam na personalidade do místico. Em sua atividade, ele avança e prolonga o estabelecido e transforma o humano em suas relações consigo mesmo e com os outros na sociedade.

Em *Duas Fontes da Moral e da Religião*, Bergson demonstra como a interação do indivíduo com a sociedade vai constituindo o modo de ser, pensar e agir do indivíduo, visto que é nela que ele incorpora em sua vida os valores éticos que por finalidade a preservação da vida do grupo ou de uma determinada sociedade. No universo da ação moral ou no mundo ético religioso. No primeiro capítulo desta obra, intitulado *A obrigação moral*, Bergson apresentou dois modos de organização social, a partir de princípios morais, que denominou de moral fechada e moral aberta.

A compreensão desse autor sobre a ideia de moral fechada está vinculada a duas dimensões, a saber: a ação egoísta dos indivíduos e a universalidade das obrigações, que representa um modo geral e impessoal de estabelecer a coesão e a sobrevivência da sociedade. E, no âmbito da individualidade, “a virtualidade instintiva adormecida no

¹ É comum associar este termo à espiritualidade religiosa, mas ela marca a espiritualidade laica, sem o recurso à uma realidade transcendente, para além deste mundo.

² Comum nas religiões de mistério órfica, nas escolas pitagóricas e no xamanismo grego.

fundo do intelecto” constitui o modo egoísta do indivíduo se relacionar consigo mesmo e com os outros. A moral veiculada e preservada é o que mantém em equilíbrio as necessidades particulares, individuais dos membros dos grupos sociais. Neste sentido, pode-se afirmar que “É este o domínio da moral fechada, aquela em que as regras derivam do equilíbrio dos interesses e não dos valores efetivamente universais.” (SILVA, 1994, p. 290).

Mesmo que as regras tenham a função de estabelecer o equilíbrio entre os membros do grupo social ou de uma sociedade, cabe ressaltar que para Bergson (1978, p. 9):

A sociedade, imanente a cada um de seus membros, tem exigências que, grandes ou pequenas, nem por isso deixam de exprimir cada qual o todo de sua vitalidade. [...] Qualquer sociedade humana é um conjunto de seres livres. As obrigações que ela impõe, e que lhe permitem subsistir, introduzem nela certa regularidade que, tem simplesmente analogia com a ordem inflexível dos fenômenos da vida.

Para manter a coesão social é preciso que o Eu superficial aja em sintonia com o eu social. Isto porque na sociedade constituída pela moral fechada a memória dos eu individuais atua de acordo com as expectativas esperadas do eu social. A sociedade introduz nelas um modo de pensar, falar e agir. E com isso os indivíduos agem de acordo com “o nível prescrito pelo eu social”. (BERGSON, 1978, p. 13).

Inseridos entre os indivíduos dessa sociedade encontram-se os fundadores e reformadores de religiões, os míticos “que se abrem rompendo com a natureza que a confinava ao mesmo tempo em si e na comunidade”. (BERGSON, 1978, p. 13). O místico manifesta em sua ação o espírito de “Libertação, e com isso os indivíduos que o segue “sentem um alívio”. Esse sentimento expressa a ideia de que é preciso “ir mais além, e não o que fazia estivesse errado. Esse ir além é uma forma de coincidência “com o esforço gerador da vida”. (BERGSON, 1978, p. 44).

Essa perspectiva de compreender as relações entre os eus individuais e o eu social tem como fio condutor “uma impulsão, uma exigência de movimento; é mobilidade em princípio”. (BERGSON, 1978, p. 48). Para esse autor, esse estilo de moral é vivida, sentida “antes de ser representada”. (BERGSON, 1978, p. 48). Segundo ele:

É uma diferença de tónus vital. Aquele que pratica regularmente a moral da comunidade experimenta esse sentimento de bem-estar, conecta o indivíduo à sociedade, que manifesta a interferência das resistências materiais umas com as outras. Mas goza plenamente a alma que se abre, e aos olhos do qual os obstáculos materiais ruem. (BERGSON, 1978, p. 48).

A moral aberta, fundamentada no impulso vital, que se manifesta em homens de talentos para ampliar os limites da inteligência. Eles, por sentirem-se apartados a todas as almas e que, em vez de continuar nos limites do grupo e de se ater à solidariedade estabelecida pela natureza, portavam-se em geral para com a humanidade num impacto de amor. Desta maneira, no lugar inculcar hábitos morais impessoais, o místico escolhe a imitação de uma pessoa, de um santo, de Jesus Cristo, de Buda, com o intuito de, por meio, ela consiga realizar uma união espiritual com o divino. Essa busca e união com o divino ocorre no plano da imanência — “da cidade dos homens” (BERGSON, 1978, p. 81).

Além disso, em *Dois Fontes da Moral e da Religião*, Bergson define a atividade do místico como sendo raro, por manter uma relação com o impulso vital; é uma realidade mais que humana; ele possui uma confiança na vida contínua assim como havia instituído a natureza. Para esse autor, o grande místico seria uma individualidade que ultrapassaria os limites impostos à espécie por sua materialidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina. Desse modo, “o místico é aquela personalidade que ultrapassa o ponto em que a vontade humana se confunde com a vontade divina”. (BERGSON, 1978, p. 182).

Assim, no universo da ação moral ou no mundo ético religioso, Bergson mostra como a ação do místico escapa à reflexão sem deixar de ser reflexão, e passa a apresentar os contornos que constituem a sua personalidade. Para Worms (2000) em *Le Vocabulaire de Bergson*, afirma que ele é um indivíduo que estabelece um contato parcial com o espaço criativo que a vida manifesta, e ultrapassa às exigências da espécie por meio de uma ação efetiva que continuaria e prolongaria a ação divina.

Poderíamos continuar nesta direção, traduzindo de maneira sistemática o conceito de mística no pensamento Bergson, e apresentado as suas formas de ação no mundo. Mas, o que nos interessa com esta descrição foi apresentar o horizonte epistemológico em que este autor estrutura o conceito de mística. Por isso, em *Dois Fontes da Moral e da Religião* Bergson, ao afirmar que a mística é uma experiência “imediate e isenta de qualquer interpretação”, com isso ele está afirmando que os verdadeiros místicos se abrem à vaga que os invade” (BERGSON, 1978, p. 81). Seguros de si mesmos, porque sentem em si mesmos, porque sentem em si algo de melhor que eles, revelam-se grandes homens de ação, para surpresa daqueles para quem o misticismo não passa de visão, transporte e êxtase. O que eles deixam escorrer no interior de si mesmos é um fluxo descendente que deseja atingir os outros homens através deles: a necessidade de espalhar em volta deles o que receberam. Eles sentem

um ímpeto de amor à humanidade. É para tanto que se faz necessário este itinerário para explicitar a compreensão de mística no pensamento de Nietzsche.

O pensamento de Nietzsche é crítico em relação à religião; aos valores morais, que situam o ser humano como o centro do mundo; à razão, como expressão do processo de emancipação dos indivíduos, e aos ideais iluministas, que acreditaram ter estabelecido um conjunto de “valores como sendo *superiores à vida*, e que o real deve ser julgado em nome desse ideal”. Para Nietzsche, a crença nestes valores está implícita na ideia de que há “*um além melhor do que este mundo, de imaginar valores pretensamente superiores e exteriores à vida.*” (FERRY, 2007, p. 178).

Essas críticas têm uma finalidade, ou seja, visa detectar os preconceitos e as dissimulações presentes nos discursos científicos, religiosos e filosóficos. Para esse autor, é preciso explicitar os “*interesses escusos, escolhas inconscientes, verdades mais profundas e frequentemente inconfessáveis*”, que permeiam estes discursos. No entanto, para ele, é preciso compreender o movimento da vida, da vontade de potência que a constitui e constitui o mundo. É a partir destas referências que Nietzsche esboça a sua compreensão sobre o conceito de mística.

O sentido do termo místico explicitado por Nietzsche está vinculado à experiência de êxtase místico vividos pelos pré-socráticos no momento em que se relacionavam e interpretavam os mistérios do mundo (Natureza). As descobertas dos princípios originários não tiveram como fundamento observações empíricas acerca da realidade, mas surgiram “de uma “intuição mística” de uma experiência súbita, mágica e ilógica” (BULHÕES, 2020), que segundo Reale (1995, p. 158), assemelha-se ao que os gregos denominavam de “mania, que significa “possessão, que implica estar fora de si, não mais em posse da própria razão, na medida em que esta é possuída pelo Divino”. Para Bulhões (2020, p. 170) “É um estado de “loucura divina”, “delírio”, “exaltação”, “furor”, quando um impulso divino toma posse da razão humana”.

O mundo e os pré-socráticos são concebidos como vontade de potência, que determina e recobre a totalidade da realidade. O termo vontade de potência não diz respeito nem aos aspectos constitutivos do psiquismo, mas corresponde ao que Nietzsche (2015, p. 610) afirma em seus escritos póstumos:

E sabeis sequer o que é para mim ‘o mundo’? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuta...quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais meia-noite? — *Esse mundo é a vontade de*

potência, e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência — e nada além disso!

É com essa concepção de mundo que os pré-socráticos estão lidando, de pura transmutação, de puro vir a ser. Por isso, segundo Bulhões (2020, p. 170):

Se o filósofo do período arcaico teve uma determinada visão de mundo é porque a Natureza a ele assim se mostrou. Ele viveu uma espécie de êxtase dionisíaco. Nesse sentido, podemos afirmar que o filósofo pré-socrático questionou o pensamento mítico, mas não contestou a experiência mística-religiosa que lhe fez ver-sentir-ouvir a (sua) verdade. Nele, o que predominou não foi um frio e fino raciocínio lógico, mas, sim, um imenso e quente sentimento. Ou seja, na filosofia arcaica, os mitos ficaram para trás, mas os impulsos místicos não.

Isso porque, segundo Nietzsche (1987, p. 31): “o filósofo busca ressoar em si mesmo a sinfonia do mundo e destacá-la em conceitos para fora de si”, como manifestação da vontade de potência. A exposição dos princípios originários deu-se por eles terem sentido e ouvido o apelo de uma força que circulava por entre os objetos e os sujeitos, a qual possibilitou a sua manifestação e a superação de si mesma. Esta relação de proximidade era possível, porque entre os pré-socráticos não havia um momento teórico, uma distância entre o pensamento e o sentimento, como aquele instituído por Sócrates e Platão.

De acordo com Nietzsche, a partir do momento em que Sócrates e Platão inventaram o conceito, ou seja, uma estrutura mental para acompanhar o desenvolvimento do discurso, eles submeteram a um exame crítico os estilos de vida oriundos das tradições mítico-religiosas, do pensamento sofisticado e de inspirações cétricas, e estabeleceram a razão e o pensamento lógico como paradigma, como modelo epistemológico e ético-moral para se pensar o conhecimento sobre si mesmo, bem como as relações com os outros e com o mundo.

Um bom referencial de leitura sobre essa questão são os primeiros aforismos de *Crepúsculo dos Ídolos* em que Nietzsche formula as suas críticas a este modelo lógico e racional de pensar a vida. Tal ocorre porque esses filósofos partem do princípio de que a realidade sensível é constituída pelo devir contínuo. Para compreender os seus fundamentos é necessário buscar uma *causa* originária desse movimento, o que só é possível por meio da inteligência – ela é o meio que o ser humano possui para conhecer as causas por detrás da realidade sensível. Esses autores afirmam que os fundamentos da realidade sensível não se encontram em si mesmos, mas na causa originária do movimento por detrás dela – em um mundo ideal. Essas abstrações conceituais, ao

avaliarem a vida como devir, deixam escapar o fluxo da força da vontade de potência que entremeia os objetos, sujeitos e seres.

Para encerrar este tópico sobre o conceito de mística, é necessário esclarecer que o conceito de mística presente em *Relatos de um Peregrino Russo* é um contraponto aos ideais iluministas, que situou a religião e as práticas religiosas no âmbito do irracionalismo. Observa-se aqui o resgate do paradigma místico fundamentado na Philokalia – conjunto de uma coletânea de textos patrísticos sobre a oração hesicástica – e da tradição mística do hesicasmo³, que desloca a prática da oração da mente para o coração⁴, para o sentir, a partir de uma compreensão transpsicológica da realidade. Isso porque a arte desta experiência mística consistia “em apagar-se diante dos mistérios que revela”. (GAUVIN, 1985, p. 6). Além disso, o autor traz como pano de fundo o cenário da estrutura rural da antiga Rússia, do período do pós-guerra da Criméia, e antes da abolição da escravatura entre os anos de 1856 a 1861. (GAUVIN, 1985).

A obra está dividida em quatro relatos: o primeiro diz respeito à experiência do aprendizado da oração; o segundo é sobre sua passagem pela Sibéria; o terceiro é dedicado à apresentação da história de vida do peregrino; e, por fim, no quarto relato, o peregrino relata as experiências que viveu durante o caminho que percorreu até chegar à cidade de Jerusalém. É no primeiro relato que ele descreve a sua busca por uma perfeição espiritual, que destoava das práticas cotidianas de espiritualidade após entrar em contato com a exortação de Apóstolo Paulo aos Tessalonicenses: “Rezai sem cessar” (1Ts, 5,17). Segundo ele, essas palavras não saíram mais do seu coração, mesmo não sabendo como praticá-la. Após um encontro com um monge eremita, afirmou:

³ Na *Introdução* da obra **Relatos de um Peregrino Russo**, Jean Gouvin afirma que a tradição mística hesicasmo remonta aos primeiros séculos do cristianismo, e tem sua origem no Monte Sinai e no deserto do Egito. “Na Igreja Oriental, aparece como a corrente mística que se opõe à tradição puramente ascética, originária de São Basílio”. (GAUVIN, 1985, p. 7). Em suas práticas, esses místicos adotavam a técnica da repetição de uma oração curta “para fixar o espírito nas realidades invisíveis”. (GAUVIN, 1985, p. 8). Segundo Gouvin (1985, p.8) esta técnica possibilitaria a “participação do corpo na vida espiritual, que está ligada ao dogma da ressurreição futura, é em si mesma profundamente ortodoxa”. Essa doutrina tende a dissolver-se a partir do século XI, e no século XIV ela é resgatada, mas descaracterizada dos seus propósitos, porque os seus praticantes passaram a enfatizá-la como exercício corporal, ou seja, busca uma prática mística “sem esforço e sem dor”. (GAUVIN, 1985, p. 9). No entanto, no fim do século XVIII essa prática mística foi restaurada pelo monge russo Paísius Velitchkovski, que reúne e publica em 1794 os textos hesicastas, que serviram de guia para os solitários e os místicos russos do século XIX. (GAUVIN, 1985, p. 9).

⁴ De acordo com Frawley (2018, p. 74): o termo coração possui um sentido simbólico que ultrapassa o seu significado de órgão físico. Ele “é o âmago do sentimento e conhecimentos profundos, ou seja, o coração espiritual. Nele encontra-se a parte mais íntima do nosso ser”. À medida que “aprofundamos em nossa mente, o nosso coração se abre e nossa percepção se expande para o infinito. Com isso, o coração sereno e límpido reflete o Absoluto”.

Então comecei a frequentar as igrejas – ouvir sermões sobre a oração; mas, por mais que eu escutasse sermão e mais sermão, eu nunca aprendi como rezar sem cessar; falavam sempre da preparação para a oração e de seus frutos, sem ensinar como rezar sem parar e o que significa oração. Eu li muitas vezes a Bíblia e nela encontrei o que tinha ouvido; entretanto, não consegui compreender o que desejo. (ANÔNIMO, 1985, p. 18).

Em resposta a essa inquietação do peregrino, o monge eremita afirma:

Reconhece nisso o apelo de Deus e acalma-te pensando que assim a concordância da tua vontade com a palavra divina já foi devidamente provada; foi-se dado compreender que não é a sabedoria do mundo nem um vão desejo de conhecimentos que conduzem à luz celestial – a oração interior perpétua – mas, ao contrário, a pobreza do espírito e a experiência ativa na simplicidade do coração. (ANÔNIMO, 1985, p. 19).

Embora nessa referência o monge apresente implicitamente uma crítica ao conhecimento científico, ele expõe os limites da razão e da inteligência em perceber, sentir aquele algo que não é possível de ser traduzido e interpretado, como é o caso dos ensinamentos sobre a oração permanente.

Por isso, não é de espantar que tu nada tenhas ouvido de mais profundo sobre o ato de rezar e que não tenhas podido aprender como chegar a essa atividade perpétua. Na verdade, prega-se muito sobre a oração e sobre esse assunto há numerosos trabalhos recentes, mas todos os critérios de seus autores se fundamentam sobre a especulação intelectual, sobre os conceitos da razão natural e não sobre a experiência alimentada pela ação; eles falam mais dos acessórios da oração do que de sua própria essência. Um explica muito bem por que é necessário rezar; outro fala do poder e dos efeitos benfazejos da oração; um terceiro, das condições necessárias para rezar bem, isto é, do zelo, da atenção, do calor do coração, da pureza de espírito, da humildade, do arrependimento, que é necessário possuir para se pôr em oração. Mas, o que é a oração, entretanto, essenciais e fundamentais — é raro encontrar uma resposta nos pensadores de nosso tempo; pois são muito mais difíceis que todas as suas explicações e exigem, não um conhecimento escolástico, mas um conhecimento místico. E, coisa mais triste ainda, essa sabedoria elementar e vã conduz a medir a Deus com uma medida humana. Muitos cometem um grande erro quando pensam que os meios de preparação e as boas ações geram a oração, quando na realidade é a oração que é a fonte das boas obras e das virtudes. Eles consideram erroneamente os frutos ou as consequências da oração como meios de chegar até ela e assim diminuem a sua força. (ANÔNIMO, 1985, p. 19-20).

Essas afirmações do monge acentuam as suas críticas ao conhecimento, ao poder da razão e da inteligência para compreender o sentido mais profundo da oração, ou seja, de uma prática mística. E, em seguida, ele orienta o peregrino a deslocar a sua atenção da razão e inteligência para o coração, ao afirmar: “Sem oração frequente, não se pode achar o caminho que conduz ao Senhor, conhecer a Verdade, crucificar a carne com as suas paixões e desejos, ser iluminado no coração pela luz de Cristo e unir-se a Ele na salvação”. (ANÔNIMO, 1985, p. 20).

Tendo em vista essa afirmação, ele não somente acentua os limites da razão para compreender e traduzir a experiência da oração, mas também indica um outro caminho para se compreender a oração e unir a Deus — o sentir.

De acordo com uma tradição Oriental profundamente ortodoxa, o corpo também participa da vida espiritual, não somente a alma. Essa ideia está “ligada ao dogma da ressurreição futura”. (GAUVIN, 1985, p. 8). É assim que, no momento de suas orações, o peregrino une o seu corpo ao corpo do Cristo. Esta união não se dá por meio de um êxtase, de arrebatamento da alma, mas de uma experiência concreta.

Com o objetivo de orientar o peregrino, o monge abre a Philokalia, e escolhe a passagem de São Simão, que estabelece o modo como ele deve proceder antes e durante a oração.

Permanece sentado no silêncio e na solidão, inclina a cabeça, fecha os olhos; respira mais devagar, olha, pela imaginação, para o interior de teu coração, concentra tua inteligência, isto é, teu pensamento, da tua cabeça para teu coração. Dize, ao respirar: “Senhor Jesus Cristo, tende piedade de mim”, em voz baixa, ou simplesmente em espírito. Esforça-se para afastar todos os pensamentos, sê paciente e repete muitas vezes esse exercício. (ANÔNIMO, 1985, p. 20).

Após praticar várias vezes, o peregrino passa a fazer da sua vida uma oração constante. Ela passou a fazer parte dele, pois seguia o ritmo das batidas do seu coração. A sua vida estava conectada com a do Cristo, por meio da oração. E, como frutos da sua vida de oração, ele recebeu alguns dons, tais como: o de visões, de cura etc, que serão utilizados em benefício da humanidade, não de si mesmo.

Nesses relatos, a ação mística do peregrino está vinculada à sua união com Deus, com uma realidade transcendente, mas que ocorre no plano da imanência, ou seja, a experimentação da eternidade já inicia no âmbito da cidade dos homens. A oração abre e fundamenta o horizonte da experiência concreta para a compreensão de um dos estilos da espiritualidade religiosa na contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ousadia desse itinerário possibilitou-nos, não somente, explicitar os fundamentos epistemológicos dos pensamentos de Bergson, Nietzsche e do Peregrino Russo, assim como apresentar os princípios que orientam as perspectivas de espiritualidade laica e cristã. Além disso, ele evidenciou, de forma direta e indireta, as críticas dos autores aos pressupostos epistemológicos que delinearão o cenário da época das luzes.

A ideia de movimento, presente nas obras de Bergson e de Nietzsche, destrói a identificação entre a sucessão temporal e a explicação causal, e, com isso, suprime o próprio fundamento da oposição entre explicação e compreensão. A experiência mística em Bergson, que aproxima o místico do élan vital, só pode ser traduzida a partir de uma linguagem simbólica, não lógica. Assim também descreve Nietzsche sobre a experiência dos pré-socráticos diante da natureza. Eles ouvem e sentem a natureza, e logo intui o princípio que a constitui. Com isso, não é possível descrever o movimento expressão de uma identidade que na noção de causa, mas de criação e de superação de si mesmo.

Nos *Relatos do Peregrino* a experiência mística da oração do peregrino mesmo sendo expressão de uma técnica, ela não obedece a uma sucessão temporal, nem uma métrica lógica. No momento da oração ele apaga-se para sentir, em seu próprio corpo, o corpo do Cristo. Esta experiência embora seja vivenciada concretamente, não é traduzível semanticamente, uma vez que ultrapassa os limites da razão e da inteligência humana.

No entanto, embora essas três compreensões sobre o conceito de mística expressem divergências epistemológicas, elas possuem algumas convergências significativas, tais como: os limites da razão e da inteligência para a compreensão e descrição da experiência mística; o modo de compreender a ação do místico, por ele extrapolar o campo ético moral; a ideia de que o estilo de vida do místico nem sempre é compreendido e, por isso, a solidão é a sua companhia. Para esses autores, o místico não se atém aos desejos do seu ego, a sua vida é orientada por uma força, um movimento que ele mesmo desconhece. Ele passa a compreender o propósito de sua vida por meio da sua atuação, em prol da humanidade.

REFERÊNCIAS

ANÔNIMO. **Relatos de um Peregrino Russo**. Tradução de Estella Fraga de Almeida Sampaio. 5 edição. São Paulo: Paulus, 1985.

GAUVIN, Jean. Introdução. In: **Relatos de um Peregrino Russo**. Tradução de Estella Fraga de Almeida Sampaio. 5 edição. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

BERGSON, Henri. **A Evolução Criadora**. Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

BERGSON, Henri. **Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência**. Tradução Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2020.

BULHÕES, Fernanda Machado de. Antes da lógica, o ilógico: Nietzsche e a verdade mística dos pré-socráticos. In: **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 27, n. 53, maio - ago. 2020. ISSN1983-2109

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1edições, 2018.

FERRY, Luc. **Aprender a viver**. Filosofia para os novos tempos. Tradução de Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FRAWLEY, David. **Uma visão Ayurvédica da mente** – a cura da consciência. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Editora Pensamento, 2018.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. A vontade de potência. In: **Nietzsche: civilização e cultura**. 2 edição. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar com o martelo**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Forense Universitária, 2015.

REALE, G. **História da filosofia antiga**. Vol. V. Léxico, Índices, Bibliografia. São Paulo, Loyola, 1995.

WORMS, Frédéric. **Le Vocabulaire de Bergson**. France: Ellipses Édition, 2000.

WOLTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

(Recebido em junho de 2022; aceito em julho de 2022)