



NÚMERO 26

ABRIL 2018

BUENOS AIRES

ISSN 1669-9092

ENTRE FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE

Catarina Rochamonte¹

¹ Catarina Rochamonte é graduada em filosofia pela UECE (Universidade Estadual do Ceará), mestre em filosofia pela UFRN (Universidade Federal do Rio Grande do Norte) e doutora em Filosofia pela UFSCar (Universidade Federal de São Carlos). Realizou na graduação e mestrado pesquisa sobre Arthur Schopenhauer, vindo posteriormente a se interessar pelo filosofia de Henri Bergson e pelo fenômeno místico, que se tornaram objeto de estudo de sua tese. Tem interesse no estudo das relações entre filosofia e espiritualidade, motivo pelo qual se aproximou do pensamento de Pierre Hadot e da Filosofia Antiga. Interessa-se pelo tema da subjetividade, em uma perspectiva mais psicológica do que cognitiva e pelo tema do corpo e de suas potencialidades. Atualmente é professora substituta na Universidade Estadual do Ceará.

1.1 Filosofia como modo de vida: Foucault, Hadot e Bergson.

1.1.1 Foucault: espiritualidade, filosofia e o período moderno da história da verdade

Nos cursos ministrados no *collège de France*, editados com o título de *Hermenêutica do Sujeito*, Michel Foucault revisita a história da filosofia sob a óptica da história das práticas da subjetividade. Assim como Heidegger utilizou como chave interpretativa da história do pensamento ocidental o “esquecimento do Ser”, pode-se dizer, em analogia com o pensador alemão, que Foucault lê na referida obra a mesma história de modo mais concreto como esquecimento do cuidado consigo. De fato, a inquietação que anima os seus cursos de 1981-1982 poderia ser expressa na pergunta posta já na primeira aula: “Por que, a despeito de tudo, a noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história?”

Segundo Foucault, a noção de cuidado de si, que ocupara um lugar de destaque na cultura antiga foi sendo gradativamente substituída por uma outra noção que lhe era subordinada, o “*conhece-te a ti mesmo*” (*gnôthi seautón*)³. Sua análise aponta dois momentos que foram cruciais para que a balança na qual se equilibram as duas noções pendesse finalmente para o lado do “*conhece-te a ti mesmo*”. Esses momentos teriam se dado no interior das argumentações platônicas e cartesianas. Para compreender bem esses dois “momentos” convém nos determos um pouco nas definições dadas por Foucault dos termos *filosofia* e *espiritualidade*:

Chamemos de Filosofia, se quisermos, esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso. Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite

² FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos). p.15.

³ “parece-me que a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana” (*ibid.* p.12).

ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamarmos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc. , que constituem não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade⁴.

É, pois, no modo como se dá, na filosofia e na espiritualidade, a relação entre sujeito e verdade que Foucault identifica a diferença fundamental entre ambas:

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento. [...] Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade. [...] deste ponto de vista não pode haver verdade sem conversão ou sem uma transformação do sujeito. [...] Para a espiritualidade, a verdade [...] é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito⁵.

Embora em Sócrates e Platão a questão filosófica do acesso à verdade não se desvincule da espiritualidade é justamente aí que paradoxalmente se desenvolverá, segundo Foucault, o clima de racionalidade que irá permitir ao conhecimento avançar como conhecimento puro. Isso porque é no platonismo que o conhecimento

⁴ FOUCAULT. A hermenêutica do sujeito, p. 19.

⁵ *Ibid.* p.19-21.

de si é apresentado como a forma mais bem acabada do cuidado de si. Para ter acesso à verdade o sujeito precisa, de fato, transformar-se; mas transformar-se em sujeito de conhecimento. Estão dadas, então, as condições para que a história da verdade venha posteriormente entrar no período moderno:

Pois bem, se fizermos agora um salto de muitos séculos, podemos dizer que entramos na idade moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento. [...] Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso. [...] desde que, em função da necessidade de ter acesso à verdade, o ser do sujeito não esteja posto em questão, creio que entramos numa outra era da história das relações entre subjetividade e verdade⁶.

A partir de então, sendo a verdade algo circunscrito pelas possibilidades (ou impossibilidades⁷) do sujeito do conhecimento, o êxito de sua posse dependerá exclusivamente do uso de um bom método, daí que o que Foucault chamou de “momento cartesiano” tenha sido decisivo na história do esquecimento do preceito do cuidado de si. Com Descartes o conhecimento de si é não apenas requalificado mas, diríamos também, superficializado. O si não é mais algo a ser conhecido, muito menos cuidado. O si é uma evidência posta como ponto de partida de um método. Tomando-se a evidência do *cogito* como “princípio de acesso ao ser”, esse conhecimento de si, em toda a sua superficialidade, é tomado por fundador do procedimento filosófico.

⁶ *Ibid.* p.22-23.

⁷ Foucault explica que o fato de dizer que na modernidade o que permite atingir a verdade é o próprio conhecimento não significa, obviamente, que essa verdade seja obtida sem condição. Diz ele: “essas condições são agora de duas ordens e nenhuma delas concerne à espiritualidade. Por um lado, há condições internas do ato de conhecimento e regras a serem por ele seguidas para ter acesso à verdade: condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estruturas do objeto a conhecer. De todo modo, porém, é do interior do conhecimento que são definidas as condições de acesso do sujeito à verdade” (*ibid.* p. 22).

Se o si mesmo é, de início, identificado à consciência reflexiva e dado por evidente, já não se fazem necessárias as técnicas espirituais relacionadas ao cuidado de si de que nos fala Foucault⁸. Se o si identifica-se à consciência e ali se esgota, se ele é tão óbvio que a sua obviedade deve servir de ponto de partida para a posse de qualquer conhecimento seguro, então já não há razões para que esse conhecimento se volte sobre si mesmo, já não interessa o auto-exame, já não faz sentido o trabalho sobre a formação subjetiva de si mesmo para além das formas de subjetivação que nos foram impostas. Se o si já está dado, não há nada a desbravar no interior da subjetividade e a filosofia, alheia à gama de práticas espirituais que desde sempre fizeram parte da busca interior da verdade, restringe-se a prática de bem conduzir sua razão a fim de obter uma certeza. Se o ponto de partida é a alma e nessa alma óbvia, evidente, sem profundidade já não há o que pesquisar, o interesse intelectual volta-se para aquilo que seria supostamente o outro da alma: a totalidade do universo material.

Esse universo será, então, abordado com rigor, com o rigor matemático que, embora remonte na sua forma pura à antiguidade grega, atinge o clímax na descoberta da possibilidade de sua aplicação no estudo dos fenômenos naturais. É assim que, para Bergson, com a possibilidade de uma redução mecanicista na abordagem da natureza, a totalidade do universo material em toda a sua complexidade vital passaria a ser pensado como uma grande máquina na qual deveriam engrenar-se inclusive os corpos vivos em geral e o corpo do homem em particular⁹. A biologia, mesmo precisando lidar com algo não redutível à matéria, manteria sua filiação a esse instinto de precisão advindo do gênio grego e “também gostaria de, por intermédio da fisiologia, reduzir as leis da vida às da química e da física, ou seja, indiretamente, da mecânica, de modo que, definitivamente, nossa ciência tende sempre para o matemático, como para um ideal: visa essencialmente a medir¹⁰”

⁸ Foucault cita, dentre outras técnicas espirituais, o retiro em si mesmo (*anakhoresis*), a concentração da alma, os ritos de purificação, as práticas de resistência, o exame dos atos e das intenções, a prática da escrita epistolar e o conhecimento de si advindo dessa atividade entre amigos, a rememoração dos preceitos do mestre, o exame das relações da dietética com os estados de ânimo, etc.

⁹ BERGSON. A alma e o corpo. In *A energia espiritual*. p. 39.

¹⁰ *Ibid.* p.71.

O embaraço do cientista frente àquilo que não é mensurável e que não se adapta muito bem ao método com o qual julga poder obter suas certezas deve-se, entre outras coisas, à direção tomada pela ciência moderna a partir do momento em que as “cabeças pensantes” da época se deram por satisfeitas com a obviedade do espírito e conduziram suas pesquisas para o estudo da matéria, retirando da matemática “tudo o que pudesse dar para o conhecimento do mundo em que vivemos¹¹”. Nesse contexto, o problema mal posto e mal resolvido por Descartes da relação entre corpo e alma passa a ser abordada pelos cientistas com os métodos de observação e experimentação externa de que tradicionalmente dispõem, limitação que requer uma identificação entre pensamento e cérebro, já que seu método de pesquisa desenvolveu-se tão somente para a análise daquilo que é material. A filosofia do séc. XVII, por sua vez, não apresentará, segundo Bergson, nada diferente da hipótese do paralelismo rigoroso entre corpo e alma, hipótese essa “deduzida muito naturalmente dos princípios gerais de uma metafísica concebida, pelo menos em grande parte, para dar um corpo às expectativas da física moderna¹².”

1.1.2 Prazer e alegria

Vimos que Foucault, crítico contumaz da noção moderna de sujeito, apresenta, a seu modo, a relação que existe entre filosofia e espiritualidade. Ele o faz através do resgate, na história da filosofia, de um estilo de vida, de uma maneira de viver que ele chamou de *cuidado de si*. Mas o *si mesmo* continua à espera de cuidados e enquanto espera padece. Não há religião ou metafísica que console a quem não se conheceu, não se destruiu, não se conquistou, não se tornou aquilo que é. “*Conhece-te a ti mesmo*”, “*cuida de ti mesmo*”, “*torna-te quem tu és*”... Tais preceitos são, sem dúvida, um passo importante na nossa busca por desbravar caminhos capazes de religar a filosofia à espiritualidade, porque não há como seguir esse caminho sem empenhar nisso a própria existência. Mas seria esse caminho apenas uma “arte de vida”? O resgate das *práticas de si* presentes na antiguidade faz realmente sentido dentro de uma perspectiva totalmente estética, hedonista,

¹¹ *Ibid.* p. 82.

¹² *Ibid.* p. 39.

imane, materialista e acósmica como a de Michel Foucault? Pierre Hadot parece apontar para uma resposta negativa:

Parece difícil, de um ponto de vista histórico, admitir que a prática filosófica dos estóicos e dos platônicos tenha sido apenas uma relação consigo, uma cultura de si, um prazer obtido em si mesmo. O conteúdo psíquico desses exercícios me parece totalmente diferente. O sentimento de pertencimento a um Todo me parece ser um elemento essencial: pertencimento ao Todo da comunidade humana, pertencimento ao Todo cósmico. Sêneca resume isso em quatro palavras (carta LXVI,6): '*Toti se inserens mundo*' ('mergulhando na totalidade do mundo') [...] Ora, uma tal perspectiva cósmica transforma de uma maneira radical o sentimento que se pode ter de si mesmo¹³.

Tanto no prefácio de *O uso dos prazeres*, quanto em um capítulo de *O cuidado de si*, Foucault evoca o artigo de Pierre Hadot intitulado *Exercícios Espirituais*. Hadot converge com Foucault na constatação de que a filosofia moderna havia “se tornado quase exclusivamente um discurso teórico¹⁴”, mas diverge dele em algumas opções filosóficas fundamentais. Segundo Pierre Hadot, a descrição que Foucault faz daquilo ele (Hadot) havia denominado *exercícios espirituais* e que ele (Foucault) preferiu chamar de *técnicas de si* “está demasiadamente centrada sobre o “si” ou, ao menos, sobre certa concepção do eu.¹⁵”

Mais do que um simples estudo histórico, o que Foucault pretende com a sua interpretação das *práticas de si* é oferecer ao homem contemporâneo um determinado estilo de vida que ele chamou de *estética da existência*. Hadot, entretanto, aponta uma inexatidão na exposição feita por Foucault da “ética do mundo grego como uma ética do prazer que se obtém em si mesmo¹⁶” e, na explicação da inexatidão cometida, cita a distinção entre prazer e alegria obliterada por Foucault e destacada por Bergson:

¹³ HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Editora É realizações, 2014. p.295.

¹⁴ *Ibid.* p.291.

¹⁵ *Ibid.* p. 292.

¹⁶ *Ibid.* p. 292.

Na carta XXIII, Sêneca opõe explicitamente *voluptas* e *gaudium*, o prazer e a alegria, e não se pode então falar, como faz Foucault, a propósito da alegria, de uma “outra forma de prazer”. Não se trata somente de uma questão de palavras, ainda que os estóicos tenham atribuído a isso uma grande importância e que tenham cuidadosamente feito a distinção entre *hèdonè* e *eupathéia*, precisamente entre prazer e alegria (reencontrar-se-á a distinção em Plotino e em Bergson, este último associando alegria e criação). Não, não se trata somente de uma questão de vocabulário: se os estóicos se atêm à palavra *gaudium*, à palavra alegria, é porque se recusam, precisamente, a introduzir o princípio do prazer na vida moral. A felicidade para eles não consiste no prazer, mas na própria virtude, que é para si mesma a própria recompensa¹⁷.

Na filosofia de Bergson a distinção entre alegria e prazer também não se reduz a uma questão de vocabulário, mas é fundamental. Ela serve de critério, inclusive, para a distinção entre a moral de pressão e a moral de aspiração. O sentimento de dever cumprido, próprio da obrigação moral, está mais próximo do prazer, ao passo que a emoção e o entusiasmo próprio da moral de aspiração estaria mais próximo da alegria.¹⁸ O prazer pode ser obtido no cumprimento da obrigação social, na prática regular da “moral da cidade¹⁹”, mas a alegria é o sentimento da alma que recupera a plenitude do seu eu. O prazer está ligado à conservação da vida, enquanto a alegria está ligada ao seu triunfo na criação:

Os filósofos que especularam sobre o significado da vida e sobre o destino do homem não observaram bem que a própria natureza se deu ao trabalho de informar-nos sobre isso: avisa-nos por meio de um sinal preciso que nossa destinação foi alcançada. Esse sinal é a alegria. Estou falando da alegria, não do prazer. O prazer não passa de um artifício

¹⁷ HADOT, Pierre. Exercícios espirituais e filosofia antiga. p. 292.

¹⁸ “Le sentiment qui caractériserait la conscience de cet ensemble d'obligation pures, supposées toutes remplies, serait un état de bien être individuel et social comparable à celui qui accompagne le fonctionnement normal de la vie. Il ressemblerait au plaisir plutôt qu'à joie” (BERGSON. *Le deux sources de la morale et de la religion*. p. 49).

¹⁹ “Celui qui pratique régulièrement la morale de la cité éprouve ce sentiment de bien-être, commun à l'individu et à la société, qui manifeste l'interférence des résistances matérielles les unes avec les autres. Mais l'âme que s'ouvre, et aux yeux de laquelle les obstacles matériels tombent, est tout à la joie. Plaisir et bien-être sont quelque chose, la joie est davantage” (*ibid.*, p.57).

imaginado pela natureza para obter do ser vivo a conservação da vida; não indica a direção em que a vida é lançada. Mas a alegria sempre anuncia que a vida venceu, que ganhou terreno, que conquistou uma vitória: toda grande alegria tem um toque triunfal²⁰.

A filosofia bergsoniana, portanto, não apenas resgata o aspecto espiritual da filosofia antiga, como também apresenta algo próximo de uma “estética da existência” que, entretanto, não é tida por definitiva:

[...] se em todos os âmbitos o triunfo da vida é a criação, não devemos supor que a vida humana tem a sua razão de ser em uma criação que, diferentemente daquela do artista e do cientista, pode prosseguir a todo momento em todos os homens: a criação de si por si, o engrandecimento da personalidade por um esforço que extrai muito do pouco, alguma coisa do nada e aumenta incessantemente a riqueza que havia no mundo? Vista de fora, a natureza parece como uma imensa florescência de imprevisível novidade; a força que a alma parece criar com amor, para nada, pelo prazer, a variedade infinita das espécies vegetais e animais; a cada uma ela confere o valor absoluto de uma obra de arte; parece empenhar-se na mais primitiva tanto quanto nas outras, tanto quanto no homem. Mas a forma de um ser vivo, uma vez desenhada, repete-se indefinidamente; porém os atos desse ser vivo, uma vez realizados tendem a imitar a si mesmos e a reiniciarem-se automaticamente: automatismo e repetição, dominando em toda parte exceto no homem, deveriam advertir-nos de que estamos aqui em pontos de parada e que a marcha estacionária com que deparamos não é o movimento próprio da vida. Portanto, *o ponto de vista do artista é importante, mas não definitivo*²¹.

Tomando por base a tese exposta em *Evolução criadora* de que o sentido da vida é criação, Bergson estabelece uma hierarquia de atividades humanas na qual “a criação de si por si”, o “engrandecimento da personalidade” seria superior à criação do artista ou do cientista, mas inferior ao “ponto de vista do moralista”:

A riqueza e a originalidade das formas marcam sim um florescimento da vida, mas nesse florescimento, cuja beleza significa poder, a vida manifesta igualmente uma suspensão

²⁰ BERGSON. A consciência e a vida, in *A energia espiritual*. p. 22.

²¹ BERGSON. A consciência e a vida, in *A energia espiritual*. p.24.

do seu elã e uma impotência momentânea para continuar avançando, como a criança que arredonda num giro gracioso o final de sua escorregadela. Superior é o ponto de vista do moralista. Somente no homem, sobretudo nos melhores dentre nós, o movimento vital prossegue sem obstáculos, lançando através dessa obra de arte que é o corpo humano e que ele criou ao passar, a corrente indefinidamente criadora da vida moral²².

Quem é o moralista, esse que detém um “ponto de vista superior”? Bergson explica: “aquele cuja ação, sendo intensa, é capaz de intensificar também a ação dos outros homens e de ativar, generosa, focos de generosidade. Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu para a virtude caminhos novos”²³. Trata-se aqui do texto de uma conferência anterior à obra *As duas fontes da moral e da religião*, mas a definição desses “grandes homens de bem” e desse “ponto de vista superior” do moralista é a própria definição do místico, da moral aberta e da religião dinâmica expostas no seu último grande livro.

1.1.3 Intuição bergsoniana e exercícios espirituais

Se o resgate do que há de espiritual na filosofia pode implicar na apresentação de um modelo de vida para a contemporaneidade, o modelo oferecido por Bergson não é simplesmente o do artista de si, mas o “dos grandes homens de bem.”²⁴ A perspectiva bergsoniana, portanto, está mais próxima daquela de Pierre Hadot que a do próprio Foucault, o que pode ser lido da seguinte maneira: o resgate do modo de vida filosófico dos antigos insere-se mais coerentemente na visão cosmológica, espiritual e edificante de Bergson que na visão antropológica, materialista e hedonista de Foucault. Dito isso, destacamos a seguir a declaração de Pierre Hadot acerca da filosofia de Bergson e da influência dele na sua própria concepção de filosofia.

²² *Ibid.* p.24.

²³ *Ibid.* p.24.

²⁴ “Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu para a virtude caminhos novos, são reveladores de verdade metafísica. Por mais que estejam no ponto culminante da evolução, estão muito perto das origens e tornam sensível a nossos olhos o impulso que vem do fundo” (*Ibid.*p.24).

Um dos meus primeiros artigos, publicado nas Atas do Congresso de Filosofia de Bruxelas, em 1953, já tentava descrever o ato filosófico como uma conversão, e lembro-me sempre do entusiasmo com o qual, no inquietante verão de 1939, ocasião do meu Baccalauréat em Filosofia, eu comentava o tema da redação extraído de Henri Bergson: “A filosofia não é uma construção de sistema, mas a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor de si”. Sob influência de Bergson, depois do existencialismo, sempre concebi a filosofia como uma metamorfose total da maneira de ver o mundo e de estar nele²⁵.

É possível corroborar a impressão de Hadot de que a concepção bergsoniana de filosofia aponta para um modo de viver, para uma atitude concreta, para uma “metamorfose total da maneira de ver o mundo e estar nele?”, Nossa resposta é afirmativa. A filosofia, da forma como Bergson a exerce e propõe, exige muito mais do que rigor lógico e conceitual, exige que essa lógica seja alargada, flexibilizada e adaptada “a uma duração na qual a novidade jorra incessantemente e na qual a evolução é criadora²⁶”. A vida interior foi retida na sua superficialidade pela maioria dos filósofos e aprofundada, de certo modo, pelos romancistas e moralistas.²⁷ Se à literatura cabe o estudo da alma a partir dos exemplos individuais, à filosofia caberia pôr “as condições gerais de observação direta, imediata, de si por si.²⁸”

Os hábitos mentais, naturalmente aplicados, levam tanto o senso comum quanto a reflexão filosófica a um tipo de raciocínio que Bergson chama de “lógica de retrospecto²⁹” - que inclina a um “rearranjo do preexistente” que não capta a “novidade radical. À filosofia, porém, compete buscar algo além desse desmembramento ideal do progresso, cabe esperar o começo de uma ideia para nela se instaurar, vendo a partir de dentro tudo que ela tornou possível e não vendo a partir de um possível ideal a própria coisa que se quer analisar. Esse pensamento

²⁵ HADOT, Pierre. Exercícios espirituais e filosofia antiga. p.15.

²⁶ BERGSON. O pensamento e o movente. p. 22.

²⁷ “Desse modo, nós nos reinstalaríamos no fluxo da vida interior, do qual a filosofia com muita frequência não nos parecia reter mais que o congelamento superficial. O romancista e o moralista não haviam ido, nessa direção, mais longe do que o filósofo? Tal vez” (*Ibid.* p.22).

²⁸ *Ibid.* p.23.

²⁹ Cf. Introdução de O Pensamento e o movente (primeira parte). p. 15 a 22.

capaz de enxergar o novo, o *sui generis*, o particular é menos uma capacidade intelectual que uma sensibilidade, donde se conclui que o filósofo, para Bergson, pretende, de certa forma, criar, ou seja, dar àquilo que estuda a originalidade do seu olhar ao mesmo tempo que desvela a singularidade do objeto.

O método da intuição põe o indivíduo em condições de responder ao chamado do tempo, de acompanhar a duração e de separar, assim, as estruturas da espacialidade da essência criadora da duração. O que põe o filósofo em contato com a duração é o mesmo que põe o artista em contato consigo, tornando explícita a existência de uma forma de conhecimento que ultrapassa a lógica habitual do pensamento, impelindo a humanidade a uma busca mais profunda do que aquela que estagnou no simbolismo científico, datado e modelado segundo as necessidades de ação do homem.

A capacidade humana de reverter os hábitos naturais do pensamento mostra-se claramente na arte, que subsume o aspecto mais intelectual em proveito do que há de mais concreto, pulsante e vivo. Diante disso, Bergson depreende uma nova maneira de filosofar e de ultrapassar o relativismo reinante nas academias: o exercício metódico do olhar, o esforço e a atenção prolongada em si mesmo e nas coisas, seguindo não uma lógica previsível, que atende à intenção de análise, mas seguindo as estruturas do real nas suas intensidades próprias e nas suas qualidades intrínsecas. A filosofia recupera, assim, ao mesmo tempo o rigor, a precisão³⁰ e a espiritualidade, ou seja, o aspecto transformador do eu.

A intuição bergsoniana, portanto, além de ser um rigoroso método filosófico, reclama também determinadas práticas que se assemelham em muitos aspectos àquilo que Hadot chamou de *exercícios espirituais*. Desde sua primeira obra, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson aponta para uma experiência originária da filosofia, uma observação direta e imediata de si por si, do espírito pelo

³⁰ “Uma vez que começamos por dizer que havíamos pensado antes de tudo na precisão, terminemos fazendo notar que a precisão não podia ser obtida, a nosso ver, por nenhum outro método. Pois a imprecisão é normalmente a inclusão de uma coisa num gênero excessivamente vasto, coisas e gêneros correspondendo, aliás, a palavras que preexistiam. Mas se começamos por afastar os conceitos já prontos, se nos brindamos com uma visão direta do real, se subdividimos então essa realidade levando em conta suas articulações, os conceitos novos que de um modo ou de outro teremos de formar para nos exprimir serão desta vez talhados na exata medida do objeto” (BERGSON, *O pensamento e o movente*. p. 25).

espírito, uma experiência livre do envoltório de espacialidade/sociabilidade que turva a duração real. Em *Matéria e Memória* fala-se em conversão da percepção, em passagem da inserção prática no mundo material para a apreensão da matéria como ato de extensão. Em *A evolução criadora* a filosofia é definida como um “esforço por se fundir novamente no todo³¹.” *Esforço, atenção, concentração, tensão* são palavras utilizadas constantemente por Bergson em referência ao seu método. Enquanto a natureza nos inclina a um conhecimento superficial de nós mesmos, desviando-nos por motivos práticos da nossa interioridade, a intuição intensifica e aprofunda a visão que nos foi concedida do espírito.

1.2 Em busca de um elo: filosofia, ciência, psicologia e espiritualidade

1.2.1 Da filosofia francesa à psicanálise

Em um texto de 1915, intitulado *La philosophie française*, Bergson aponta uma corrente que atravessa a filosofia moderna ao lado da tendência racionalista preponderante, representada por Descartes. Essa corrente encoberta que poderia, segundo Bergson, ser chamada de sentimental - no sentido de apontar para um “conhecimento imediato e intuitivo³²” - derivaria de Pascal e de seu *esprit de finesse*:

Pascal introduziu em filosofia uma certa maneira de pensar que não é a pura razão – porque ela corrige pelo *esprit de finesse* aquilo que o raciocínio tem de geométrico – e que não é também contemplação mística, porque ela chega a resultados susceptíveis de serem controlados e verificados por todo mundo. Descobrir-se-ia, reestabelecendo elos intermediários da cadeia, que se conectam a Pascal as doutrinas modernas que põem na linha de frente o conhecimento imediato, a intuição, a vida interior³³

Tanto a corrente racionalista quanto a corrente “sentimental” da modernidade pretenderam romper com a metafísica grega, mas alguns filósofos mantiveram-se ainda presos ao espírito de sistema. Dentre estes destaca-se um de

³¹ BERGSON. *L'évolution créatrice*. p.193.

³² BERGSON. *La philosophie française*. p.5.

³³ *Ibid.*p.5.

cuja obra depreende-se “toda uma psicologia e toda uma moral que conservam seu valor, mesmo que não nos liguemos à sua metafísica.³⁴” A filosofia de Malebranche, embora sistemática, afirma Bergson, “não faz sacrifício ao espírito de sistema; ela não deforma a tal ponto os elementos da realidade que não se possa utilizar o material da construção fora da construção mesma.³⁵” Aos elementos psicológicos depreendidos da filosofia de Malebranche veem se acrescentar, no século XVIII as reflexões em torno da relação entre espírito e matéria por intermédio de nomes como La Mettrie, Cabanis, Charles Bonnet cujas pesquisas “estão na origem da psicofisiologia que se desenvolveu durante o século XIX.³⁶ As referidas abordagens – de viés notadamente materialista – antecipam, por sua vez, o estabelecimento da psicologia como ciência:

A psicologia ela mesma, entendida como uma ideologia, quer dizer, como uma reconstrução do espírito com elementos simples – a psicologia tal como a compreendeu a escola associacionista do último século – saiu em parte de obras francesas do século XVIII, notadamente aquelas de Condillac³⁷

Paralelamente ao método de observação interior e observação dos fenômenos normais, a psicologia irá se desenvolver a partir da observação clínica dos fenômenos mórbidos e patológicos. Esse tipo de psicologia, que fora preparada pelos alienistas franceses da primeira metade do século XIX e mais tarde representada também na França por nomes como Charcot, Ribot, Pierre Janet, Georges Dumas, etc., acabou conduzindo à descoberta de regiões insuspeitadas do espírito,³⁸ cujo estudo se desdobrará na Alemanha com Freud e o advento da psicanálise.

Ora, Bergson se insere de um modo particular nesse movimento, notadamente por meio de suas primeiras obras. Analisando o arsenal psicológico de

³⁴ *Ibid.* p.6.

³⁵ *Ibid.* p.6.

³⁶ BERGSON. La philosophie française. p.8.

³⁷ *Ibid.* p.8.

³⁸ *Ibid.* p.11.

seu tempo, revisando quase toda a literatura contemporânea a esse respeito, Bergson respondera à teoria em voga do associacionismo com a tese explicitamente espiritualista desenvolvida no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Posteriormente, considerou também os estudos alemães, ainda em desenvolvimento, chegando a conclusões distintas daquelas a que chegariam os discípulos de Freud. As teses apresentadas em *Matéria e Memória* distinguem-se, pois, tanto da psicologia científica – que se limita aos estados superficiais da vida psíquica – quanto da corrente que desembocará na psicanálise a qual, embora aprofunde o horizonte psíquico do indivíduo, subtrai dele a parcela de liberdade que Bergson já estabelecera como característica própria da vida interior no seu *Ensaio*.

1.2.2 Matéria e memória e a refutação do paralelismo psicofisiológico

Voltemos agora para aquela linha mestra da filosofia moderna, para a tendência racionalista predominante que citamos no início desse tópico, a metafísica cartesiana. É a ela que Bergson irá remeter a hipótese que refutará em diversos textos, a hipótese do paralelismo psicofisiológico. Da metafísica moderna de viés cartesiano depreende-se a ideia de equivalência entre o estado cerebral e o estado psíquico. Essa hipótese não chegou sequer a ser problematizada na modernidade, tendo sido acolhida pelos médicos do século XVIII para ser, em seguida, herdada pela psicofisiologia da época de Bergson: enquanto na metafísica cartesiana ainda havia espaço para a vontade livre - a despeito da estrutura de equivalência entre o psíquico e o físico - em Espinosa e em Leibniz a liberdade desaparecera “varrida pela lógica do sistema³⁹”, deixando assim o caminho aberto para “um cartesianismo diminuído, estreito, segundo o qual a vida mental seria apenas um aspecto da vida cerebral, com a pretensa alma reduzindo-se a certos fenômenos cerebrais aos quais a consciência se somaria como um clarão fosforescente.⁴⁰” Essa hipótese se estreitara e se infiltrara na fisiologia e foi assim que “filósofos como La mettrie, Helvétius, Charles Bonnet, Cabanis, cujos vínculos com o cartesianismo são bem conhecidos, levaram para a ciência do século XIX o que ela melhor podia utilizar da metafísica do século

³⁹ BERGSON. A alma e o corpo. In *A energia espiritual*. p. 40.

⁴⁰ *Ibid.* p.40.

XVII.⁴¹”O esforço de Bergson vai, pois, no sentido de fazer notar que o paralelismo psicofisiológico não é uma teoria científica – embora se apresente sob essa roupagem – mas sim uma hipótese metafísica:

É compreensível que cientistas que hoje filosofam sobre a relação entre o psíquico e o físico se aliem à hipótese do paralelismo: os metafísicos praticamente não lhe deram outra coisa. Admito ainda que cheguem a preferir a doutrina paralelista a todas as que poderiam ser obtidas pelo mesmo método de construção *a priori*: encontram nessa filosofia um incentivo para irem em frente. Mas que um ou outro deles venha dizer-nos que isso é ciência, que a experiência é que nos revela um paralelismo rigoroso e completo entre a vida cerebral e a vida mental, ah, não! Vamos interrompê-lo e responder-lhe: você, cientista, sem dúvida pode defender sua tese, como o metafísico a defende; mas então quem fala já não é o cientista que existe em você, é o metafísico. Você está simplesmente nos devolvendo o que lhe emprestamos. Já conhecemos a doutrina que está nos trazendo: saiu de nossas oficinas; fomos nós, filósofos, que a fabricamos; e é mercadoria velha, velhíssima. Nem por isso vale menos, com toda certeza; mas nem por isso é melhor. Ofereça-a tal como é, e não vá fazer passar por um resultado da ciência, por uma teoria modelada pelos fatos e capaz de modelar-se por eles, uma doutrina que, antes mesmo da eclosão de nossa fisiologia e de nossa psicologia, pôde assumir a forma perfeita e definitiva pela qual se reconhece uma construção metafísica⁴².

Não são, porém, apenas os cientistas materialistas que Bergson critica. Também a metafísica espiritualista é acusada por ter negligenciado os fatos, por ter se mantido no plano das ideias, sem tocar o solo da experiência. A filosofia é acusada de não nos ter dito muito sobre a relação entre corpo e alma:

O metafísico não desce facilmente das alturas onde gosta de manter-se. Platão convida-o a voltar-se para o mundo das ideias. É lá que ele se instala de bom grado, vivendo no meio dos puros conceitos, levando-os a concessões recíprocas, conciliando bem ou mal uns com os outros, exercendo nesse meio requintado uma diplomacia erudita. Hesita em entrar em contato com os fatos, quaisquer que sejam, mais ainda

⁴¹ Ibid. p.40.

⁴² Ibid. p.41.

com fatos como as doenças mentais: teria medo de sujar as mãos.⁴³

Tendo sido conduzido, na conclusão do seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, à vida interior, à concepção de um eu profundo livre, Bergson ficara entretanto “sem resposta para a questão de saber como a pessoa livre pode utilizar, para agir, um corpo material para se desdobrar no espaço⁴⁴”, questão essa que suscitou uma nova série de pesquisas que resultou no *Matéria e Memória*. É, pois, o problema da relação entre corpo e alma ou o problema da inserção do espírito na matéria que Bergson aborda nessa obra, e o faz lidando com os fatos clínicos, estudando as doenças mentais, mais especificamente as afasias, dando-lhes, porém, uma explicação distinta daquela fornecida pela escola associacionista. Empreendendo um novo exame da hipótese das localizações cerebrais, reinterpretando a psicopatologia dos distúrbios da linguagem e do reconhecimento, Bergson irá refutar a hipótese do paralelismo psicológico no seu próprio terreno, ou seja, utilizando-se dos mesmos fatos clínicos que supostamente a confirmaria. Para Bergson, o exame dos fatos conhecidos, depurado de ideias preconcebidas, “um exame atento da vida do espírito e de seu acompanhamento fisiológico⁴⁵”, sugerem que “há infinitamente mais numa consciência humana do que no cérebro correspondente.⁴⁶”

Quem pudesse enxergar o interior de um cérebro em plena atividade, acompanhar o vaivém dos átomos e interpretar tudo o que eles fazem, sem dúvida ficaria conhecendo alguma coisa do que acontece no espírito, mas só ficaria conhecendo pouca coisa. Conheceria tão somente o que é exprimível em gestos, atitudes e movimentos do corpo, o que o estado de alma contém em vias de realização ou simplesmente nascente; o restante lhe escaparia. Com relação aos pensamentos e sentimentos que se desenrolam no interior da consciência, estaria na situação do espectador que vê distintamente tudo o que os atores fazem em cena, mas não

⁴³BERGSON. A alma e o corpo. In *A energia espiritual*. p.37-38.

⁴⁴BERGSON. Lettre sans date [fin janvier 1905?] à A.Levi In *dossier critique Matière et Memóire*, PUF, p.459.

⁴⁵BERGSON. A alma e o corpo. In *A energia espiritual*. p.41.

⁴⁶*ibid* p.41.

ouve uma só palavra do que dizem. Sem dúvida o vaivém dos atores, seus gestos e atitudes têm sua razão de ser na peça que estão representando; e se conhecermos o texto podemos prever aproximadamente o gesto; mas a recíproca não é verdadeira, e o conhecimento dos gestos informa-nos pouquíssimo sobre a peça, porque numa comédia inteligente há muito mais do que os movimentos que a pontuam. Assim, creio que, se nossa ciência do mecanismo cerebral fosse perfeita e perfeita fosse também a nossa psicologia, poderíamos adivinhar o que se passa no cérebro para um estado de alma determinado; mas a operação inversa seria impossível, porque teríamos que escolher, para um mesmo estado do cérebro, entre uma infinidade de estados de alma diferentes e igualmente apropriados

A hipótese de um transbordamento da consciência em relação ao organismo é constante em Bergson e perpassa toda a sua obra, por isso mesmo ele combate reiteradamente a hipótese paralelista que torna equivalente o mental e o cerebral. Em *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica* (texto lido originalmente no congresso de filosofia em Genebra, em 1904 e publicado na *Revue de métaphisique et de morale* com o título *le paralogisme psychophysiologique*) Bergson demonstra que a referida hipótese é autocontraditória e que só se sustenta recorrendo simultaneamente a duas noções excludentes entre si, a noção idealista e a noção realista. Tal demonstração, porém, baseia-se apenas no raciocínio puro e não nos fatos; visa apenas reduzir ao absurdo a hipótese do paralelismo. É preciso, porém, analisar os fatos, retornar à experiência. É nesse sentido que Bergson ocupa-se do estudo dos fatos da memória, únicos nos quais a hipótese do paralelismo teria supostamente encontrado um princípio de verificação.⁴⁷

Uma vez que Broca descobrira que determinado tipo de afasia seria causada por uma lesão da terceira circunvolução frontal esquerda, começaram a ser edificadas teorias as mais complexas sobre as localizações cerebrais. Segundo as explicações materialistas, as lesões provocariam distúrbios da memória porque as lembranças estariam armazenadas no cérebro, tendo sido, pois, alteradas ou destruídas pela lesão. Bergson refuta a tese da localização cerebral da memória, mostrando que o papel do cérebro não é guardar lembranças, mas possibilitar que as lembranças sejam evocadas por meio do esboço de determinadas disposições

⁴⁷ BERGSON. A alma e o corpo. In *A energia espiritual*, p.49.

motoras e sejam ajustadas a uma dada situação: “é essa mímica real ou virtual, efetuada ou esboçada que o mecanismo cerebral deve possibilitar e é ela, sem dúvida, que a doença afeta.”⁴⁸

O cérebro, dirá Bergson, é um “órgão de atenção à vida”. Ele não guarda as lembranças, não cria representações, não é o órgão do pensamento, do sentimento ou da consciência, mas simplesmente limita essa esfera, funcionando como um obstáculo ou um véu interposto entre o virtual e o atual, entre a abundância psíquica e o mundo real. O corpo armazena a ação do passado na forma de dispositivos motores, enquanto as imagens passadas propriamente ditas conservam-se de maneira distinta. As lembranças se atualizam em um progresso contínuo; a lesão cerebral não destrói a lembrança, mas interrompe essa atualização; ela não afeta a memória disposta no tempo, mas afeta os movimentos que esboçam sua ação possível no espaço.

A lembrança não é algo estático, determinado e acabado, passível de ser armazenada no cérebro à maneira de uma “gravação mecânica”⁴⁹ em uma “chapa sensibilizada ou no disco fonográfico.”⁵⁰ A lembrança é irreduzível à percepção, à representação, à localização. Como perguntar *onde* se localizam as lembranças se o tempo não se confunde com o espaço e essa distinção é um dos aspectos mais marcantes da filosofia bergsoniana?! Se insistirmos, porém, em perguntar onde as lembranças estão conservadas, então Bergson tomará “num sentido puramente metafórico a ideia de um continente onde as lembranças ficariam alojadas”⁵¹ e dirá “muito simplesmente que elas estão no espírito.” Ora, se a lesão afeta o cérebro, mas não afeta a lembrança; se a lembrança está no espírito (ou é o espírito), então é no mínimo plausível que a morte do cérebro não o afete, já que a vida do espírito não é um efeito da vida do corpo.⁵²

Eis que chegamos àquela questão tão urgente quanto negligenciada pela filosofia. Eis Bergson diante “do mais importante dos problemas que a humanidade

⁴⁸ Ibid. p. 53.

⁴⁹ BERGSON. A alma e o corpo. In *A energia espiritual*, p.51.

⁵⁰ Ibid., p.51.

⁵¹ Ibid. p.55.

⁵² Ibid. p.57.

pode propor a si mesma⁵³: o problema da imortalidade da alma. Agora não parece óbvia a sua conclusão? Toda a filosofia de Bergson não foi um tributo à experiência total, um apelo ao conhecimento do espírito, um desafio lançado às reduções materialistas? Apenas o rigor filosófico o impede de afirmar categoricamente aquilo que talvez já fosse uma sua convicção pessoal. É, pois, como filósofo que Bergson concluirá, na conferência *A alma e o corpo*, algo acerca desse problema, o qual não lhe parece nada insolúvel:

Se o trabalho do cérebro correspondesse à totalidade da consciência, se houvesse equivalência entre o cerebral e o mental, a consciência poderia seguir o destino do cérebro e a morte ser o fim de tudo: pelo menos a experiência não diria o contrário, e o filósofo que afirmasse a sobrevivência ficaria reduzido a apoiar sua tese em alguma construção metafísica, geralmente frágil. Mas, se, como procuramos demonstrar, a vida mental transborda a vida cerebral, se o cérebro se limita a traduzir em movimentos uma pequena parte do que se passa na consciência, então a sobrevivência se torna tão verossímil que o ônus da prova caberá a quem negar muito mais do que a quem afirmar; pois a única razão para acreditar numa extinção da consciência após a morte é que vemos o corpo desorganizar-se, e essa razão deixa de valer se também a independência da quase totalidade da consciência em relação ao corpo é um fato constatável⁵⁴.

A hipótese da não equivalência entre o mental e o cerebral, o modo abrangente e *sui generis* de Bergson compreender e definir a consciência, o seu método - que dá sempre lugar à experiência - aponta para um âmbito de pesquisa muito particular. Se, para Bergson, a consciência transborda do cérebro e as divisões entre os corpos no espaço são mais nítidas que as divisões entre as consciências individuais, determinados fenômenos paranormais, por exemplo a telepatia, parecem encontrar um princípio de fundamentação na sua filosofia.

De fato, Bergson nutriu um forte interesse pelo estudo desse tipo de fenômeno, tendo inclusive presidido durante um ano (1913-1914) a *Society for Psychical Research* (*Sociedade de pesquisa psíquica*) de Londres⁵⁵. Sua presidência

⁵³ Ibid. p.57.

⁵⁴ BERGSON. A alma e o corpo. In *A energia espiritual*, p.58.

⁵⁵ O período de formação da *Sociedade de Pesquisa Psíquica* foi uma época de intensa efervescência intelectual na qual as ciências naturais fizeram grandes avanços para explicar

foi iniciada pela conferência que depois se transformou em artigo intitulado *Fantôme de vivants et Recherches psychiques (Fantasma de vivos e pesquisas psíquicas)*, na qual aborda o fenômeno da telepatia. Nessa conferência, Bergson se diz orgulhoso por ter sido eleito presidente dessa sociedade, confessa sua “ardente curiosidade” em relação aos trabalhos ali desenvolvidos e elogia a coragem com que seus membros levaram adiante suas pesquisas em meio a prevenções e zombarias de pseudocientistas que condenavam, em nome da ciência, as pesquisas desenvolvidas naquele contexto:

De fato, o que os senhores despenderam de engenhosidade, discernimento, paciência, tenacidade na exploração da *terra incógnita* dos fenômenos sempre me pareceu admirável. Porém, mais do que essa engenhosidade e mais que esse discernimento, mais que sua infatigável perseverança, admiro a coragem de que precisaram, sobretudo nos primeiros anos, para lutar contra as prevenções de boa parte do público e para enfrentar a zombaria que que assusta os mais valentes⁵⁶

Para Bergson, dois motivos contribuem para esse tipo de postura entre os cientistas: uma repulsa em relação ao método e uma metafísica inconsciente de si mesma. Já nos referimos a essa metafísica inconsciente herdada pelos cientistas, trata-se da própria hipótese do paralelismo psicofisiológico. Quanto ao método, é de se notar que os procedimentos de pesquisa e verificação adotados no estudo dos fenômenos psíquicos estão “a meia distância entre o método do historiador e o do juiz de instrução⁵⁷”, embora se trate de fenômenos “do mesmo gênero daqueles que

o mundo em termos que desafiaram os tradicionais pontos de vista religiosos. A década de 1850 foi marcada por uma explosão de fatos paranormais (aparições, clarividência, premonições, etc) e pelo conseqüente interesse por eles. Constituiu-se as bases do espiritismo e intensos debates entre cientistas. A *Sociedade de Pesquisa Psíquica* foi fundada em Londres em 20 de fevereiro 1882 com o objetivo explícito de investigar os inúmeros fenômenos designados por termos como hipnótico, psíquico e espíritas e o fazer no mesmo espírito de investigação exacta e desapaixonada que permitiu à ciência resolver outros tipos de problemas. Foi imbuída desse espírito científico, baseando-se em métodos experimentais disciplinados e métodos padronizados de descrição que a *Sociedade de Pesquisa Psíquica* criou seu quadro metodológico e administrativo para investigar tais fenômenos, incluindo a fundação de uma revista acadêmica para relatar e discutir a pesquisa psíquica em todo o mundo.

⁵⁶ BERGSON. “Fantasmas de vivos” e “pesquisa psíquica” In: *A energia espiritual*, p.62.

⁵⁷ Ibid. p. 65.

são o objeto da ciência natural.⁵⁸ São do mesmo gênero porque “manifestam leis.⁵⁹” A telepatia, por exemplo, “se for real, ela é natural” e “manifesta sem dúvida uma lei análoga às leis físicas, químicas e biológicas.⁶⁰”

Apesar de naturais (no sentido de estarem submetidas a leis – embora ainda desconhecidas), os fenômenos desse tipo não se deixam abordar “à maneira do fato físico, químico ou biológico.⁶¹” Na sua peculiaridade investigativa, os pesquisadores dos fenômenos psíquicos observam os fatos sem prevenções dogmáticas, estudam documentos, questionam testemunhas, confrontam-nas umas com as outras, informam-se sobre elas, colhem numerosos fatos, analisam, inspecionam, criticam e, com isso, obtêm um tipo de certeza que não é matemática nem física, assemelhando-se mais à “certeza que se obtém em matéria histórica ou jurídica.”

O desenvolvimento do método experimental na modernidade não se deu, segundo Bergson, por meio de um alargamento do campo de experiência, mas por meio de uma redução desse campo àquilo que poderia ser mensurável. Como, porém, “é da essência do espírito não se prestar a medidas⁶²” a ciência moderna tentou reduzir os fenômenos do espírito ou da mente aos seus supostos equivalentes mensuráveis encontrados supostamente no cérebro, passando a afastar-se quase instintivamente dos casos que contradiziam a hipótese da equivalência entre o psíquico e o cerebral, casos esses que eram justamente aqueles estudados pela *Sociedade de Pesquisas Psíquicas*.

É indiscutível o interesse de Bergson por esse tipo de fenômeno. Além de ter presidido a *Society for Psychical Research*, o filósofo fora convidado entre os anos de 1905-1906 pelo *Institut Général de Psychologie* (junto com outros nomes de peso com Pierre e Marie Curie) para examinar o caso da famosa médium Eusápia Paladino.⁶³ Ainda mais cedo, no ano de 1886, Bergson escrevera o artigo *De la*

⁵⁸ Ibid. p. 63.

⁵⁹ Ibid. p.64.

⁶⁰ Ibid. p. 64.

⁶¹ Ibid. p.65.

⁶² Ibid. p.71.

⁶³ Cf. Melanges, p.673-674.

simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme no qual relata as conclusões tiradas de experiências nas quais ele mesmo submeteu indivíduos a estados de hipnose, deparando-se com capacidades surpreendentes do espírito, como a hiperestesia e hipermnésia. O fato, porém, que, ao nosso ver, mais depõe em favor do interesse de Bergson pelas “pesquisas psíquicas” é a referência explícita do filósofo nas últimas páginas da sua última obra, *As duas fontes da moral e da religião*, onde declara que na falta do “aparecimento de uma grande alma privilegiada” ou de “um gênio místico⁶⁴”, o desenvolvimento da ciência do espírito poderia funcionar como uma influência positiva capaz de “desviar a nossa atenção das bagatelas que nos divertem e das miragens em torno das quais nos batemos.⁶⁵”

A admissão de uma relação entre corpo e alma distinta da hipótese do paralelismo e que aponta para o caráter mais abrangente da consciência (hipótese essa que perpassa toda a filosofia bergsoniana) tornaria alguns fenômenos paranormais “tão verossímeis que nos surpreenderíamos, sobretudo com o tempo que foi necessário esperar antes de o seu estudo começar a ser empreendido.⁶⁶” Tais fenômenos como telepatia, mediunidade, clarividência, hiperestesia, hipermnésia, premonições, sonhos lúcidos, etc assentam-se todos na hipótese de uma superabundância da vida psíquica e poderiam encontrar um esboço de fundamentação filosófica em uma obra como a de Henri Bergson, cujo espiritualismo não é mera abstração filosófica, mas consequência de um esforço contínuo de apreensão metódica, intuitiva e apaixonada pelos fatos e pela sua interpretação legítima, desapegada de dogmas e de preconceitos culturais. O olhar voltado para o concreto é uma marca da filosofia bergsoniana. Se esse concreto apresentou-se como algo muito mais espiritual do que se podia supor, isso não se deve a uma inclinação tendenciosa, mas à força da verdade que, quando chega, se impõe.

⁶⁴ BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*. p.333.

⁶⁵ *Ibid.* p.333.

⁶⁶ *Ibid.* p.337.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Textes annotés par André Robinet et introduction par Henri Gouhier. 6^a ed. Édition du centenaire. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

_____. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. SP: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 9^a ed. Paris: Quadrige/PUF, 2007.

_____. *L'évolution créatrice*. 11^a ed; Paris: Quadrige/PUF, 2008.

_____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. 10^a ed. Paris: Quadrige/PUF, 2008.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*; Trad. Paulo Neves. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos)

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: Editora É realizações, 2014.