

## ENTRE FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE: MICHEL FOUCAULT, PIERRE HADOT E HENRI BERGSON

### ENTRE PHILOSOPHIE ET SPIRITUALITÉ: MICHEL FOUCAULT, PIERRE HADOT ET HENRI BERGSON

Catarina Rochamonte<sup>1</sup>

**Resumo:** 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 teórico, 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* estaria muito centrada sobre o “si”, sobre determinada concepção do eu. 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*. É precisamente aqui que gostaríamos de propôr a filosofia de Bergson como uma filosofia que não apenas resgata o aspecto espiritual da filosofia antiga, mas, além disso, coloca-se como uma visão de mundo na qual a perspectiva estética proposta por Foucault é ultrapassada.

**Palavras-chave:** Espiritualidade. Estética. Intuição. Mística.

**Résumé:** Tant dans la préface de *L'usage des plaisirs*, comme dans un chapitre du *soin de soi*, Foucault rappelle l'article de Pierre Hadot *Exercices Spirituels* titrés. Hadot convergent avec Foucault sur la constatation que la philosophie moderne est devenu presque exclusivement un discours théorique, mais diverge de celle-ci dans certains choix philosophiques fondamentaux. Selon Pierre Hadot, la description que Foucault fait ce qu'il (Hadot) avait appelé *Exercices Spirituels* et il (Foucault) a préféré appeler les *techniques de soi* est très concentré sur le "si", sur certaine conception de soi. Plus qu'une étude historique, ce que Foucault entend avec son interprétation des pratiques de soi est d'offrir l'homme moderne un certain mode de vie qu'il a appelé *l'esthétique de l'existence*. Ceci est précisément là où nous aimerions proposer la philosophie de Bergson comme une philosophie qui non seulement sauve l'aspect spirituel de la philosophie antique, mais en plus, se positionne comme une vision du monde dans laquelle la perspective esthétique proposé par Foucault est surmonté.

**Mots-clés:** Spiritualité. Esthétique. Intuition. Mystic.

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

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. E-mail: catarina.rochamonte@gmail.com

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?” (FOUCAULT, 2006, p. 15).

Segundo Foucault (2006, p. 15), 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*). 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 (2006, p. 19) 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 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 verdade.

É, pois, no modo como se dá, na filosofia e na espiritualidade, a relação entre sujeito e verdade que Foucault (2006, p. 19-21) 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 sujeito.

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 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 a história da verdade 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 verdade. (FOUCAULT, 2006, p. 22-23)

A partir daí, sendo a verdade algo circunscrito pelas possibilidades (ou impossibilidades<sup>2</sup>) 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

---

<sup>2</sup> 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 (2006, p. 22): “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”.

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.

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 Foucault<sup>3</sup>. 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 autoexame, 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 (2009, p. 39), com a possibilidade de uma redução mecanicista na abordagem das ciências 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 particular. 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 medir” (BERGSON, 2009, p. 71).

O embaraço do cientista frente àquilo que não é mensurável e que não se adapta

---

<sup>3</sup> Foucault, na obra *Hermenêutica do sujeito* 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.

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 vivemos” (BERGSON, 2009, p. 82). 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 moderna” (BERGSON, 2009, p. 39).

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 imanente, materialista e acósmica como a de Michel Foucault? Pierre Hadot (2014, p. 295) 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 mesmo.

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 (2014, p. 291) converge com Foucault na constatação de que a filosofia moderna havia “se tornado quase exclusivamente um discurso teórico”, mas diverge dele em algumas opções filosóficas fundamentais. Segundo Pierre Hadot (2014, p. 292), 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”. 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, 2014, p. 293). Hadot (2014, p. 293), entretanto, aponta uma inexatidão na exposição feita por Foucault da “ética do mundo grego como uma ética do prazer que se obtém em si mesmo” e, na explicação da inexatidão cometida, cita a distinção entre prazer e alegria obliterada por Foucault e destacada por Bergson:

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 estoícos 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 estoícos 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 recompensa. (HADOT, 2014, p. 293)

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<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Nas palavras de Bergson (2008, p. 49): “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. El ressemblerait au plaisir plutôt qu'à joie”.

O prazer pode ser obtido no cumprimento da obrigação social, na prática regular da “moral da cidade”<sup>5</sup>, 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 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 triunfal. (BERGSON, 2009, p. 22).

A filosofia bergsoniana, portanto, não apenas resgata o aspecto espiritual da filosofia antiga, como também apresenta uma perspectiva estética 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*. (BERGSON, 2009, p. 24).

Em *A consciência e a vida*, tomando por base a tese exposta em *Evolução criadora* de que o sentido da vida é criação, Bergson estabelece uma hierarquia de

---

<sup>5</sup> Nas palavras de Bergson (2008, p. 57): “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”.

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 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 moral. (BERGSON, 2009, p. 24).

Quem é o moralista? Bergson (2009, p. 24) 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”. 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. 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”<sup>6</sup>. 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 estética de Foucault. Dito isso, destacamos a seguir as declarações de Pierre Hadot (2014, p. 15; 65) acerca da filosofia de Bergson e da influência dele na sua própria concepção de filosofia:

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

---

<sup>6</sup> Como explica Bergson (2009, p. 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”.

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 nele. [...] Somente com Nietzsche, Bergson e o existencialismo a filosofia conscientemente volta a ser uma maneira de viver e de ver o mundo, uma atitude concreta.

É possível corroborar a impressão de Hadot de que a concepção bergsoniana de filosofia aponta para uma “maneira de viver” e 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 criadora” (BERGSON, 2006, p. 22).

A vida interior foi retida na sua superficialidade pela maioria dos filósofos e aprofundada, de certo modo, pelos romancistas e moralistas<sup>7</sup>. 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” (BERGSON, 2006, p. 23). Os hábitos mentais, naturalmente aplicados, levam tanto o senso comum quanto a reflexão filosófica a um tipo de raciocínio que Bergson (2006, *passim*. p. 15-22) chama de “lógica de retrospecção” - 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 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. Eis algo do aspecto estético da filosofia bergsoniana.

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

---

<sup>7</sup> Como diz Bergson na primeira parte da Introdução de *O pensamento e o movente*, p. 22: “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? Talvez”.

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<sup>8</sup>, 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 precisão<sup>9</sup> 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 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 todo.” (BERGSON, 2008(b) p. 193)

*Esforço, atenção, concentração, tensão* são palavras utilizadas constantemente por Bergson em referência ao seu método. A intensidade do esforço intuitivo - que faz dele um exercício espiritual ou um princípio de ascese – pode ser avaliada quando se

---

<sup>8</sup> “L'art et la philosophie se rejoignent dans l'intuition qui est leur base commune” (“Une heure chez Henri Bergson”, por Geoges Aimel (11 décembre 1910). In: *Mélanges* p. 843)

<sup>9</sup> Como diz Bergson na primeira parte da introdução de *O pensamento e o movente*, p. 25): “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”.

leva em conta a dificuldade de se avançar no conhecimento de si.<sup>10</sup> Enquanto a natureza nos inclina a um conhecimento superficial de nós mesmos, desviando-nos por motivos práticos da nossa interioridade, a intuição alarga, aprofunda e intensifica indefinidamente a visão que nos foi concedida do espírito.

No que pese o sentido de renúncia e mortificação tornado predominante na idade média e referendado posteriormente por autores modernos como Schopenhauer, a palavra ascese, do grego *áskésis*, significa exercício e indicava, em sua origem, o treinamento dos atletas e as suas regras de vida. Foi nesse sentido que, na contemporaneidade, Foucault interpretou as práticas ascéticas das escolas greco-romanas como formas singulares de constituição do sujeito, práticas essas irreduzíveis aos mecanismos disciplinares e às regulações do bio-poder das modernas sociedades ocidentais. Tais práticas ascéticas dizem respeito a uma espécie de relação entre subjetividade e verdade onde o que está em questão é a transformação, transfiguração ou ultrapassagem do sujeito. Para Frédéric Worms (2010, p. 12), eminente estudioso não apenas da filosofia de Bergson, mas da filosofia francesa em geral, seria possível ver nas filosofias da existência, assim como nas filosofias mais contemporâneas como as de Michel Foucault e Jacques Derrida a permanência do problema da mística, cujo valor fora devidamente reconhecido por Bergson:

[...] a tese que eu gostaria de sustentar nessa exposição é [...] a persistência de um problema místico no coração da filosofia do século XX. [...] Eu creio em realidade que o problema da mística se torna raro, deixa a sua problemática clássica, mas sem jamais desaparecer inteiramente. Creio que se lhe reencontra o traço, de maneira muito inesperada, nas filosofias aparentemente tão distantes destas questões como o são as filosofias de Michel Foucault ou Jacques Derrida. Através da retomada, em Foucault, dos exercícios espirituais de Pierre Hadot, reencontra-se uma tensão entre, de um lado, uma experiência de si submetida a uma sujeição exterior e, de outro, uma retomada de si que reabre o espaço de uma subjetivação livre.

A mística aparece na filosofia de Bergson como experiência através da qual os problemas clássicos da metafísica ou da teologia podem ter um alcance experimental, como critério empírico para uma filosofia que não abandonou sua pretensão metafísica,

---

<sup>10</sup> Conforme diz Bergson na segunda parte da Introdução de *O pensamento e o movente*, p. 43): “Todo mundo pôde notar que é mais duro avançar no conhecimento de si do que no do mundo exterior. Fora de nós mesmos, o esforço para apreender é algo natural; empenhamos esse esforço com crescente facilidade; aplicamos regras. Dentro é preciso que a atenção não se relaxe e que o progresso se torne cada vez mais árduo; parece que escalamos de volta a inclinação da natureza”.

mas guardou sua dimensão existencial através da inserção na temporalidade real, no devir, na evolução criadora. Mas aparece também como uma experiência ética individual, experimentada por um indivíduo singular, embora seja dotada de uma validade universal. De fato, a experiência mística sempre é marcada por experiências absolutamente particulares, pois se trata de vivências do “eu profundo”, que envolvem não apenas a parte socializada do eu, mas a totalidade da psiquê do indivíduo. Nosso objetivo no presente artigo foi apontar para algo além das estéticas da existências, reivindicando, com o respaldo da filosofia de Bergson, a superioridade do indivíduo moral sobre o artista, sugerindo ainda que o exercício da moralidade pode ser compreendido como o estágio mais maduro do “cuidado de si”.

### **Referências**

- BERGSON, H. O pensamento e o movente: ensaios e conferências. tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- \_\_\_\_\_. *Les deux sources de la morale et de la religion*. 10<sup>a</sup> ed. Paris: Quadrige/PUF, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. 11<sup>a</sup> ed. Paris: Quadrige/PUF, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *A energia espiritual*. Martins Fontes, São Paulo, 2009
- \_\_\_\_\_. *Mélanges*. (s/a)
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Martins Fontes, 2006
- HADOT, P. Exercícios espirituais e filosofia antiga. Realizações, 2014
- WORMS, F. La conversion de l'expérience. Mystique et philosophie, de Bergson au moment de l'existence. In: *ThéoRèmes*, núm. 1. (2010)