



# COLLOQUIUM

## REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 9, NÚMERO 1, CRATO – CE, SETEMBRO DE 2024.1- ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 26/10/2024 ACEITO EM: 24/02/2025 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

### CONSCIÊNCIA INTEGRADA E ESPIRITUALIDADE: UM ELO FILOSÓFICO ENTRE BERGSON E MCGILCHRIST

**Integrated consciousness and spirituality:  
a philosophical link between Bergson and McGilchrist**

Gabriela Rocha<sup>1</sup>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3330577095233471>

doi DOI: <https://doi.org/10.58882/cllq.v9i2.187>

**RESUMO:** Este artigo visa tratar de uma possível correlação entre a filosofia de Henri Bergson e as pesquisas recentes de Iain McGilchrist discutidas em *The Master and His Emissary*. Utilizando metodologia teórico-bibliográfica, tal correlação será analisada à luz da relevância da noção de 'consciência direta', a qual é comum a ambos os autores de modo central, para a teologia. Diante disso, o presente artigo busca contribuir para a discussão em torno da complexa relação entre tais teorias, identificando nelas um objetivo existencial em comum associado à experiência espiritual.

**Palavras-chave:** Metafísica; consciência; neurociência; espiritualidade.

**ABSTRACT:** This article aims to address a possible correlation between Henri Bergson's philosophy and Iain McGilchrist's recent research discussed in *The Master and His Emissary*. Using a theoretical-bibliographical methodology, this correlation will be analyzed in light of the relevance of the notion of 'direct consciousness', which is common to both authors in a central way, for theology. In view of this, this article seeks to contribute to the discussion around the complex relationship between these theories, identifying in them a common existential objective associated with spiritual experience.

**Keywords:** Metaphysics; consciousness; neuroscience; spirituality.

<sup>1</sup> Bacharelada em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2022). Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2024). Licenciatura em andamento - Filosofia/UFJF.



## 1 INTRODUÇÃO

A revolução científica foi ancorada teoricamente em uma metafísica materialista, de modo que causas físicas não inteligentes passaram a assumir papel base e fundamental (Tyson, 2022, p. 116). Tal cenário leva-nos ao questionamento sobre o espaço de noções como alma, espírito e consciência, aspectos que comumente foram apontados como o diferencial humano. À vista disso, o império materialista está inserido em um cenário de predominância do cientificismo, o qual conduz os ramos do saber a observarem o mundo e a consciência negligenciando o sentido de experiências existenciais e espirituais.

No entanto, uma das contraposições relevantes à metafísica assumida enquanto materialista corresponde à sua insuficiência para lidar com características qualitativas da experiência, já que haveria o império de noções como quantidade, necessidade e mecanismo. Por outro lado, como é conhecido, a natureza espiritual dos seres humanos enquanto envolvida nas questões básicas de nossas teorias sobre a realidade e o conhecimento é considerada de maneira significativa e basilar desde Platão e Aristóteles (Moreira-Almeida; Abreu; Coelho, 2022, p. 8).

Ao mesmo tempo, antes do século XIX, a teologia era intimamente associada à investigação da ordem natural, constituindo-se como um sistema de conhecimento que era, também, produto do raciocínio indutivo. Posteriormente, a indução passou a ser restrita ao método científico exigido à especialização das ciências físicas (Harrison, 2017, p. 158-159). Mesmo assim, de acordo com Scruton, foi próprio ao século XIX assumir que:

[...] a ciência não é o único modo de perseguir o conhecimento. Há também um conhecimento moral, território da razão prática; há o conhecimento emocional, território da arte, literatura e música. E existe possivelmente um conhecimento transcendental, que é o território da religião. Por que privilegiar a ciência? Só porque ela pretende explicar



o mundo? Por que não conferir peso às disciplinas que interpretam o mundo e nos ajudam a nos sentir em casa nele? (2020, p. 17).

Os questionamentos de Scruton nos fazem lembrar da complexidade da experiência humana e da dificuldade envolvida em tentativas de criarmos hipóteses explicativas para o seu funcionamento. Diante de tais temas, Henri Bergson e Iain McGilchrist destacaram-se ao investigar as características e funções de tais tipos de conhecimentos na experiência vivida pela mente. Neste trabalho, faremos um recorte sobre tal assunto, abordando seus trabalhos enquanto autores que, dialogando com a psicologia e a neurociência, perceberam profundamente a importância de atribuirmos um lugar próprio tanto ao conhecimento racional e científico quanto ao conhecimento espiritual. Em primeiro lugar, abordaremos o modo como ambos identificaram e avaliaram um duplo funcionamento da consciência. Em segundo lugar, abordaremos suas teorias em uma defesa da primazia da consciência integrada, enquanto aplicada à espiritualidade, e seu lugar na teologia.

## **2 OS MODOS DE EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA PARA HENRI BERGSON**

Desde o primeiro escrito de Bergson em 1889, o Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, é possível identificarmos um trabalho inserido no debate sobre a aplicação quantitativa da ciência à psicologia. Nele, o autor pretende criticar a metafísica clássica explorando as ideias correntes de tempo, espaço e movimento. Na obra, Bergson postula uma distinção fundamental entre duas formas de apreensão da matéria: uma instintiva, existente em todos os animais, a saber, a percepção da extensão; e outra, criada pelo intelecto humano, exclusiva aos seres inteligentes: a concepção de espaço. Sendo nossa forma de operação, esta última seria constituída por um agregado de juízos acompanhado da linguagem por meio do qual generalizamos o real conceitualmente. Assim, a



inteligência, para efetuar definições e separações nítidas, possui a capacidade de conceber um espaço sem qualidade, um meio vazio homogêneo.

O espaço homogêneo seria um princípio que interpreta diferenças de qualidade como diferenças de situação. Bergson explica que os animais não-humanos representam a exterioridade de forma diferente: seu natural sentimento aguçado de orientação no espaço é qualitativo, e não supõe que as direções apresentem uma forma geométrica e homogênea (Bergson, 1988, p. 70).

Por outro lado, para que o espaço nasça da coexistência entre sensações inextensas, o espírito as reúne simultaneamente e as justapõe; este ato *sui generis* é o que nos permite distinguir sensações idênticas e simultâneas. Por isso, tal é o modo habitual de operação da consciência: para lidar com suas próprias sensações e com o que apreende, precisa efetuar distinções, buscando obter nitidez, precisão e ordem no processo de pensamento.

Ademais, tal demanda é exigida pela vida prática, que supõe manipulação e dominação do ambiente para os fins da vida em sociedade: “a intuição de um espaço homogêneo é já uma preparação para a vida social” (Bergson, 1988, p. 95). Isso porque uma mesma tendência nos direciona tanto a representar a realidade como fragmentada e homogênea quanto a constituir vida em sociedade e desenvolver linguagem, ou seja, a tendência a inserirmo-nos no meio externo, agindo sobre ele.

A partir disso, o espaço homogêneo criado pela inteligência dá origem tanto ao tempo homogêneo quanto ao ‘u’ homogêneo. Bergson está afirmando que existem dois tipos de tempo e dois tipos de ‘eu’. Em tal contexto, o ‘eu’ temporal é comumente suprimido pelos hábitos voltados à dominação do ambiente: “Uma vida inferior, nos momentos bem distintos, nos estados nitidamente caracterizados, responderá melhor às exigências da vida social” (Bergson, 1988, p. 96). Tal





é a crítica central do Ensaio, como observa Worms: “De fato, se há uma intuição de Bergson, é precisamente esta: a confusão do espaço com o tempo mascarando a realidade de nossa vida interior em nome de necessidades de nossa vida prática” (2010; p. 14).

No Ensaio, a ideia de ‘duração’ está intimamente ligada à análise do fluxo da consciência.<sup>2</sup> De um lado, os fatos de consciência se interpenetram (influenciam-se entre si no fluxo temporal), de outro, as coisas que ocupam o espaço são exteriores umas às outras. Se os estados de consciência se penetram entre si ocupando-a toda, sua divisão e contagem em termos espaciais precisaria, na medida em que exige sua representação por unidades homogêneas que ocupam lugares no espaço, da abstenção dessa penetração.

Jankélévitch observou que o objetivo de tal argumentação é demonstrar que “basta eliminar a simbologia inteiramente negativa do espaço para se encontrar face a face com o seu verdadeiro eu” (2015, p. 40). Assim, Bergson ressalta o caráter simbólico da duração da consciência tal como representada por mecanismos simbólicos como a linguagem, na medida em que esta armazena o que há de comum, estável e impessoal nas impressões humanas, encobrendo as impressões sutis e próprias do fluxo temporal de cada consciência e traduzindo, portanto, em espaço o movimento e a duração.

Tendemos instintivamente a solidificar as nossas impressões, para as exprimir mediante a linguagem. Daqui confundirmos o próprio sentimento, que está em perpétua mudança, com o seu objecto exterior permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime este objecto (Bergson, 1988, p. 91).

---

2 Bergson recorre à metáfora musical para explicar as noções de interpenetração, continuidade e unificação atribuídas ao fluxo da consciência. Assim, o fenômeno da temporalidade irreversível é visto na melodia, sendo impossível sua decomposição. Cada nota interage com o todo, de modo que é possível concebermos “a sucessão sem a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, dele não se distingue nem isola a não ser por um pensamento capaz de abstração” (Bergson, 1988, p. 73).



Se a consciência temporal é *una* e indivisível em seu fluxo temporal, a percepção do tempo também será. O erro presente nos clássicos paradoxos de Zenão, frequentemente abordados por Bergson, seria a projeção da sucessão no espaço. Os argumentos expressam a impossibilidade de que um móvel conclua o trajeto de A-B, uma vez que o espaço seria infinitamente divisível. Para isso, o móvel deverá, antes, percorrer a metade de tal trajeto, e, antes, a metade dessa metade, e assim por diante.

Assim projetada, diz Bergson, a sucessão traduzir-se-ia em simultaneidade, sendo atribuída a ela a divisibilidade do espaço percorrido. A raiz de tal impasse seria a análise do movimento por meio da disposição fragmentadora da inteligência, a qual, ao dividir a experiência do movimento, desconsidera o sujeito que dura enquanto seu ator, enquanto aquele que vive o movimento. Ao contrário, deve ser observada a natureza da sucessão enquanto atrelada ao progresso de uma consciência. A concretude do movimento, argumenta Bergson, deve supor um ato indivisível da consciência para constituir sua unidade temporal.

Ora, reflectindo melhor, ver-se-á que as posições sucessivas do móvel ocupam perfeitamente o espaço, mas que a operação pela qual passa-se uma posição a outra, operação que supõe duração, só tem realidade para um espectador consciente, escapa ao espaço. Não lidamos aqui com uma coisa, mas com um progresso: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e, por conseguinte, inextenso. No espaço, só há partes do espaço, e em qualquer ponto do espaço em que se considere o móvel, obter-se-á somente uma posição. Se a consciência percebe outra coisa além de posições é porque se lembra das posições sucessivas e as sintetiza (1988, p. 79).

Bergson está enfatizando a natureza profunda da percepção do movimento como um ato e não uma representação (Worms, 2010, p. 80), reafirmando que podemos lidar com o eu e com o movimento a partir de atitudes distintas da consciência. Assim, Worms nos lembra que, ao confundirmos espaço e tempo, 'eu puro' e 'eu fragmentado', "confundimos não conceitos abstratos, mas planos



e níveis de vida, vivemos realmente não sobre um, mas sobre dois ou mesmo sobre uma variedade de planos ou de intensidades de vida” (Worms, 2010, p. 16).

Com base nisso, no ensaio *Introdução à metafísica* publicado posteriormente, Bergson disserta sobre duas maneiras de conhecimento: na primeira, colocando-nos fora do objeto, o descrevemos e o analisamos por meio da linguagem,<sup>3</sup> simbolizando alguns de seus aspectos gerais; na segunda, simpatizamos com o objeto, ou seja, colocamo-nos em seu interior atingindo seu sentido puro e original (Bergson, 2006, p. 188). Neste último caso, temos um conhecimento absoluto da realidade e do ‘eu’, em oposição à relatividade do conhecimento por meio de recortes conceituais do real. Apenas uma visão desinteressada, na contramão de nossos interesses práticos, poderia proporcionar conhecimento absoluto do real, uma vez que buscaria apreender, ver e ir de encontro ao objeto, confundindo-se com ele.

### 3 OS MODOS DE EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA PARA IAIN MCGILCHRIST

Iain McGilchrist, em *The Master and his Emissary*, argumenta que as diferenças entre os hemisférios assimétricos constituem fatos relevantes para a explicação de dois modos diferentes de experiência humana. Mais ainda, McGilchrist considera que tais diferenças representam um conflito de poder entre os hemisférios, conflito com significância e repercussão histórico-cultural. A divisão do cérebro é, segundo o autor, um fenômeno importante a ser estudado devido ao fato de que a evolução do *homo sapiens* a desenvolveu propositalmente ao invés

3 O ápice de tal conhecimento analítico seria o conhecimento científico, cujo papel é muito específico na filosofia de Bergson: a ciência atinge o absoluto da matéria, mas não do espírito (Bergson, 2006, p. 35). Nesse sentido, Guerlac (2021, p. 52) fez uso da crítica bergsoniana ao simbolismo da ciência para problematizar a atual filosofia mecanicista subjacente à ciência cognitiva, biologia sintética e inteligência artificial, afirmando que “Bergson’s epistemological critique, his challenge to quantitative patterns of knowing that we routinely fall back on in a world of repetition, needs serious consideration in our data driven world, which not only respects, but seems to demand, the kind of abstract, retrospective logic Bergson diagnoses and demystifies”.



de desenvolver um cérebro unificado. Para complementar, a evolução do cérebro em termos de tamanho não implica uma maior interconexão entre os hemisférios, pelo contrário, a ligação diminui (McGilchrist, 2009, p. 38). Tal relação também se aplica à assimetria cerebral: quanto maior, menor o corpo caloso. Isso posto, McGilchrist buscou entender a divisão anatômica do cérebro com base nas diferenças sutis que se apresentam no funcionamento conjunto dos hemisférios na atividade cerebral (McGilchrist, 2009, p. 27).

Inicialmente, o autor argumenta que o processo de construção de experiência realizado pelo cérebro ocorre com base na atenção que ambos os hemisférios dedicam à realidade. Isso porque, ao dedicarmos um tipo de atenção, o real será construído com base nessa postura que assumimos, de modo que o 'estatuto ontológico' (McGilchrist, 2009, p. 51) da atenção como função cognitiva é primordial em relação a outras funções. Isso significa que a atenção é a forma do direcionamento valorativo que aplicamos à nossa representação da realidade.<sup>4</sup> Com base em tal ideia, se, como outros animais, os seres humanos precisam exercer tipos de atenção distintos, a divisão do cérebro humano pode refletir essa necessidade (McGilchrist, 2009, p. 50-51).

De acordo com a teoria da atenção,<sup>5</sup> os tipos de atenção diferem de acordo com seu direcionamento estreito e focado ou amplo e aberto. Trata-se de eixos principais de atenção: a intensidade (estado de alerta, vigilância e atenção sustentada) e a seletividade (atenção focada e dividida). A avaliação dos estudos na área sugere que o hemisfério direito é predominantemente responsável por todo tipo de atenção, exceto a atenção concentrada (McGilchrist, 2009, p. 68).

4 Diante disso, não seria possível uma visão completamente objetiva e impessoal do real, a qual a ciência aspira em sua busca pelo conhecimento verdadeiro. De fato, a ciência seria, tal qual outras, um tipo de atenção direcionada ao objeto: uma atenção distanciada que, ela mesma, é uma atribuição de valor. (McGilchrist, 2009, p. 51-52)

5 McGilchrist refere-se aos resultados da literatura neuropsicológica convencional (Van Zomeren; Brouwer, 1994) para definir os cinco tipos de atenção e sua divisão em dois eixos centrais de atenção. (McGilchrist, 2009, p. 67)





O hemisfério direito tem exclusividade tanto ao cuidar do campo de visão periférico de onde tendem a surgir novas experiências quanto ao direcionar a atenção para tudo o que nos chega dos limites da nossa consciência. Além disso, o fato de que somente o hipocampo direito é alterado por novas experiências comprova que o hemisfério direito está sintonizado e vigilante com a apreensão de coisas novas. Para o hemisfério esquerdo, por seu turno, resta lidar com o que já conhece por contato com aquilo apreendido pelo direito. O fato de que o hemisfério direito possui uma organização mais difusa contribui para que possa sintetizar rapidamente informações dos vários órgãos sensoriais e da memória na consciência (deste fato surge sua comparação com a percepção holística ou *Gestalt*), ao passo que a organização focada do hemisfério esquerdo o impede de proceder similarmente. Pode-se concluir que, com base nos tipos de atenção, o hemisfério direito assume um papel de integração e, além disso, um papel de base, pois está temporalmente iniciando a experiência do novo, a qual o hemisfério esquerdo processa posteriormente.<sup>6</sup>

Isso posto, a apreensão realizada pelo hemisfério direito é constituída pela atenção que capta a novidade e imprevisibilidade, ao passo que a apreensão do hemisfério esquerdo é constituída pela atenção que busca a permanência e fragmentação. Por isso, concluiu McGilchrist, diante do movimento característico à experiência da consciência, o cérebro precisou atendê-la de duas formas diferentes: a primeira, captando a experiência imediata, a segunda, buscando fixação no fluxo (McGilchrist, 2009, p. 55). Parece que, de um lado, temos o objetivo de intuir, de outro, de representar, conhecer e agir.

6 O autor faz referência a um compilado de estudos baseados em análises de pacientes com lesão cerebral (Ferman, Primeau, Delis et al., 1999; Schatz, Ballantyne & Trauner, 2000) e estudos de neuroimagem (Heinze, Hinrichs, Scholz et al., 1998; Iidaka, Yamashita, Kashikura et al., 2004; Lux, Marshall, Ritzl et al., 2004). Ao longo do capítulo, o leitor pode acompanhar dados e imagens coletados em vários outros estudos (McGilchrist, 2009, p. 78).



McGilchrist analisa o próprio meio pelo qual representamos o mundo que experienciamos e adquirimos poder sobre ele, isto é, a linguagem. Com o desenvolvimento da comunicação não verbal por meio da música, a linguagem denotativa teria se consolidado posteriormente conforme as exigências de dominação prática. Nessa esteira, os aspectos musicais da linguagem são desenvolvidos primariamente em recém-nascidos, para posteriormente desenvolverem sintaxe e vocabulário (McGilchrist, 2009, p. 159). As origens da linguagem referencial, isso posto, adviriam de um tipo de comunicação de outro caráter: intuitivo e fluido. Os aspectos musicais da linguagem promoviam, portanto, um tipo de comunicação integrada.

Considerando que há uma forma de apreensão direta integralizada do real, McGilchrist está afirmando, ao mesmo tempo, uma tese ontológica sobre o modo pelo qual a realidade se apresenta: como um todo integrado e orgânico. Inicialmente, o hemisfério direito está em conexão com uma experiência integrada, ainda despido de representações e formas de simbolização. Para ele, bem como segundo Bergson, a oposição entre os tipos de experiência equivale à oposição inerte-vivo, uma vez que a intuição do real revela as coisas enquanto concretamente vivas em constante mudança (por meio da especialização do hemisfério direito com empatia, situação corporal e intimidade com o vivo).

Em um, nós experimentamos – o mundo vivo, complexo, corporificado, de seres individuais, sempre únicos, para sempre em fluxo, uma rede de interdependências, formando e reformando totalidades, um mundo com o qual estamos profundamente conectados. No outro, nós ‘experimentamos’ nossa experiência de uma maneira especial: uma versão ‘re-apresentada’ dela, contendo agora entidades estáticas, separáveis, limitadas, mas essencialmente fragmentadas, agrupadas em classes, nas quais as previsões podem ser baseadas. Esse tipo de atenção isola, fixa e torna cada coisa explícita, trazendo-a sob os holofotes da atenção. Ao fazer isso, torna as coisas inertes, mecânicas, sem vida. Mas também nos permite pela primeira vez saber e,



consequentemente, aprender e fazer coisas. Isso nos dá poder (McGilchrist, 2009, p. 55).<sup>7</sup>

De fato, Bergson considera ser impossível evitarmos formas de representação da realidade, uma vez que nossas consciências naturalmente organizam os dados da experiência para agir no mundo. Logo, a consciência precisará, por pensamento, perceber as limitações de seu simbolismo e buscar atingir novamente a imediatez da experiência. Ao mesmo tempo, McGilchrist, ao afirmar que, inevitavelmente, o que o hemisfério direito traz à existência, embora primário, é parcial, está igualmente declarando que o processo de apreensão da realidade integrada precisa passar pela fase de fragmentação.

Há uma filtragem que constitui uma condição para o funcionamento do hemisfério direito. A partir dessa captação, algo particular surge para nossa experiência. Com base na dupla criação realizada pelos hemisférios, McGilchrist argumenta a favor da unificação entre o princípio da divisão e o princípio da união, ou seja, uma volta ao hemisfério direito.<sup>8</sup> Por isso, o pensamento simbólico teria um papel estritamente intermediário para o conhecimento do real: nem primário, nem final. O estágio final, aquele que faz jus ao estado integrado de consciência, assume formas únicas de experiências vivas e harmônicas, muitas vezes espirituais e religiosas.

#### **4 A RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA INTEGRADA E ESPIRITUALIDADE**

7 "In the one, we experience – the live, complex, embodied, world of individual, always unique beings, forever in flux, a net of interdependencies, forming and reforming wholes, a world with which we are deeply connected. In the other we 'experience' our experience in a special way: a 're-presented' version of it, containing now static, separable, bounded, but essentially fragmented entities, grouped into classes, on which predictions can be based. This kind of attention isolates, fixes and makes each thing explicit by bringing it under the spotlight of attention. In doing so it renders things inert, mechanical, lifeless. But it also enables us for the first time to know, and consequently to learn and to make things. This gives us power".

8 McGilchrist correlacionou o processo em que os processos fragmentados do hemisfério esquerdo são reunificados por meio das operações do hemisfério direito ao *Aufhebung* de Hegel apresentado na *Fenomenologia do Espírito*. Sendo definida como uma 'elevação' que absorve os processos anteriores ao invés de apenas substituí-los, seria comparável ao processo pelo qual o estágio de atuação do hemisfério esquerdo permanece presente, embora transformado no processo de elevação do hemisfério direito (2009, p. 293).



Em A evolução criadora, Bergson argumentou que, conforme as demandas da natureza integrada da consciência, a intuição imediata seria a chave para o acesso à duração pura do real e da consciência, sendo definida como “a investigação metafísica do objeto naquilo que ele tem de essencial e de próprio” (2005, p. 193). Em seu grau máximo, a intuição é entendida como uma experiência metafísica mística de elevação à verdade, havendo uma diferenciação entre verdades de ordem prática (às quais a linguagem serve) e conhecimento puro, a verdade em si. Para isso, o espírito necessitaria de um esforço de reinserção no ‘elã vital’, o próprio ato criativo da vida.<sup>9</sup> Tal esforço, o filósofo ressalta, seria um esforço reflexivo de tensão e concentração, de modo que o conceito de intuição não poderia ser identificado com aquele de ‘instinto’ ou ‘sentimento’ (2005, p. 99).

Complementarmente, sua Filosofia da Biologia inclui a tese de que a parte de intuição que reflete na inteligência teria se alargado no desenvolvimento de algumas atividades específicas. Abrir o campo da visão a um olhar contemplativo, estender a percepção, exigiria, nesse sentido, uma desvinculação entre faculdade de perceber e faculdade de agir. Tal desvinculação seria explícita em artistas, “pintores ou escultores, místicos ou poetas”, de modo que, nas artes, temos “uma visão mais direta da realidade” (Bergson, 2006, p. 159). O artista, devido ao fato de não direcionar à realidade temporal uma intenção intelectual, percebe-a com mais profundidade e amplitude (Bergson, 1988, p. 19). O mesmo vale para as ‘almas místicas’ cujos “sentimentos poderosos que agitam a alma” são definidos como forças reais na realidade (Bergson, 2006, p. 250).

---

<sup>9</sup> Em A evolução criadora, Bergson aplicou sua noção de ‘tempo real’ qualitativo e heterogêneo à teoria da evolução. Em sua investigação, afirma que a vida é a continuação de um único impulso, o elã vital, que posteriormente se dividiu em linhas de evolução diferentes (2005, p. 58). Trata-se de um princípio de caráter vital que, dado de uma só vez, imprimiu movimento ao desenrolar da evolução. Dessa forma, o elã corresponderia ao próprio ato criativo da vida.



O ápice do conhecimento direto e absoluto foi apresentado e discutido por muitos intelectuais ao longo da história da filosofia e da teologia, sendo, por vezes, chamado de conhecimento místico. A partir dele, a autoridade da consciência racionalista e, logo, do conhecimento baseado apenas na compreensão e nos sentidos, é questionada. William James, em sua vasta *The varieties of religious experience*, observou que os estados mentais de integração nos mostram que a consciência normal e intelectual é apenas um tipo de consciência: existem formas de consciência inteiramente diferentes (2002, p. 373).

Dentre as características da consciência direta, James identifica a inefabilidade (o sujeito afirma imediatamente que o conteúdo da experiência desafia qualquer expressão dada em palavras); qualidade *noética* (os estados místicos são relatados como estados de conhecimento direto e não discursivo, tais como iluminações e revelações); transitoriedade (a duração curta do estado) e passividade (o místico sente como se sua própria vontade estivesse suspensa, sendo prorrogada por um poder superior) (James, 2002, p. 366-367).

Chamada de ‘estado onírico’ pelo psiquiatra e neurologista James Crichton-Browne (2002, p. 370), tal experiência seria a incorporação de absoluta clareza mental e da sensação de estar rodeado de verdades (2002, p. 371). A intuição intelectual advinda de tais experiências foi relatada como uma revelação de um universo como Presença viva (2002, p. 387). Nesse sentido, a manifestação religiosa desse tipo de consciência unificada foi alimentada por Hindus, Budistas, Maometanos e Cristãos como um elemento da vida de fé.

Em tal contexto, tal experiência equivale à união experimental do indivíduo com o divino (2002, p. 385), conduzindo à superação das preocupações mundanas rumo a uma vida maior. Por isso, o misticismo seria a maneira pela qual as pessoas religiosas veem a verdade, de modo que a experiência religiosa em si é enraizada em estados mentais místicos: “Eles abrem a possibilidade de outras





ordens de verdade, nas quais, na medida em que algo em nós responda vitalmente a eles, podemos continuar livremente a ter fé.”<sup>10</sup>

De fato, no ramo da metafísica, é recorrente a tese de que o conhecimento de Deus deve ser intuitivo, não devendo ser construído de acordo com proposições e julgamentos racionais (James, 2002, p. 393). Consoante a isso, a fonte do misticismo cristão é Dionísio, o Areopagita, o qual descreve a verdade absoluta exclusivamente por meio de negativas (2002, p. 404). O próprio conceito do misticismo como comunicação direta entre o ser humano e Deus adquiriu tal sentido nas obras de Dionísio, influenciadas pelo caráter místico do neoplatonismo original. Embora assumindo o fato de que Deus se manifesta, e, assim, é possível predicar nomes a ele, isocronicamente Dionísio afirma que cada um dos nomes é inadequado à divindade. Ele afirma que

[...] quanto mais altas são as realidades a que pretendemos remontar-nos, tanto mais se reduzem nossas expressões ao divisar e contemplar os seres inteligíveis. E agora, quando nos adentramos nesta escuridão que transcende toda inteligência, cairemos não já na parcimônia de palavras, mas no silêncio absoluto e na inibição da inteligência. (De Boni, 2000, p. 73)

A partir disso, a ideia de misticismo passou a corresponder à dimensão espiritual da teologia (McGrath, 1999, p. 5), de modo que a consciência integrada e os estados místicos alimentam uma vida religiosa plena em espiritualidade. De fato, o termo ‘espiritual’ foi amplamente aceito para designar “aspectos das práticas devocionais de uma religião”, principalmente “experiências individuais interiores dos crentes”.<sup>11</sup> McGrath nos lembra que tal dimensão é contrastada com a dimensão acadêmica da teologia: a espiritualidade cristã é alocada em um dos elementos do cristianismo, a saber, o modo de vida cristão (*a way of life*) (McGrath,

10 “They open out the possibility of other orders of truth, in which, so far as anything in us vitally responds to them, we may freely continue to have faith” (James, 2002, p. 410).

11 “The term “spirituality” has gained wide acceptance in the recent past as the preferred way of referring to aspects of the devotional practices of a religion, and especially the interior individual experiences of believers” (McGrath, 1999, p. 2).



1999, p. 6). Em tal contexto, por meio de um envolvimento entre *orison* ou meditação e a oração, a alma é elevada em alto nível em direção a Deus (James, 2002, p. 393-394).

No próprio desenvolvimento do ramo da teologia, se fosse assumida como uma disciplina academicamente neutra (bem como foi, por vezes, defendido no meio acadêmico), poderíamos ter dificuldade para identificar sua ligação com a espiritualidade. No entanto, o aspecto experiencial e existencial da teologia enquanto contato íntimo com Deus é crucial para uma compreensão apropriada da teologia. Por isso, afirma McGrath:

É perfeitamente apropriado salientar que a teologia cristã não pode permanecer fiel ao seu tema se se considera de natureza puramente proposicional ou cognitiva. O encontro cristão com Deus é transformador. Como salientou João Calvino (1509-1564), conhecer a Deus é ser mudado por Deus; o verdadeiro conhecimento de Deus leva à adoração, à medida que o crente é envolvido num encontro transformador e renovador com o Deus vivo [...]. A teologia, neste sentido clássico do termo, é um “conhecimento sincero das coisas divinas” (Farley), algo que afeta o coração e a mente (1999, p. 28).<sup>12</sup>

A essência do modo de vida cristão corresponde, portanto, a um tipo de consciência específico, cuja validade precisa ser atestada para que as experiências espirituais sejam concebidas como possíveis. Como sabemos, uma concepção prévia de consciência é decisiva quando surgem discussões sobre o que são e sobre a legitimidade de experiências religiosas. A compreensão de uma consciência integrada em direção ao absoluto abre portas para uma compreensão profunda do fenômeno espiritual e religioso enquanto associado a uma disposição básica e fundamental da mente.

12 “It is perfectly proper to point out that Christian theology cannot remain faithful to its subject matter if it regards itself as purely propositional or cognitive in nature. The Christian encounter with God is transformative. As John Calvin (1509–1564) pointed out, to know God is to be changed by God; true knowledge of God leads to worship, as the believer is caught up in a transforming and renewing encounter with the living God. (...) Theology, in this classic sense of the term, is a “heartfelt knowledge of divine things” (Farley), something which affects the heart and the mind”.



O caráter concreto da consciência direta nos mostra o quanto esta corresponde a uma relação íntima com a vida que estamos a todo tempo tentando esclarecer por meio do discurso coerente e racional. Mencionando Heidegger, McGilchrist argumenta a favor de uma relação vital de audição com a alteridade, uma interpretação solidária e corporificada da existência conforme o hemisfério direito, em contraposição à postura exploratória disseminada pelo racionalismo cartesiano, por sua vez alimentada pelo hemisfério esquerdo (2009, p. 225). Dessa forma, a legitimidade da verdade e do contato legítimo com o mundo está pautada não na centralidade do ego ou do sujeito construtor, e sim na qualidade primária da simpatia com a experiência (2009, p. 225). A primazia da consciência direta e viva é, logo, enfatizada:

Muita autoconsciência destrói não apenas a espontaneidade, mas a qualidade que dá vida às coisas; a execução da música ou da dança, do namoro, do amor e do comportamento sexual, do humor, da criação artística e da devoção religiosa tornam-se mecânicos, sem vida e podem parar se estivermos demasiado autoconscientes.<sup>13</sup>

Isso posto, conforme as características da consciência apontadas por Bergson e McGilchrist, podemos apontar que seu aspecto integrado, intuitivo, vivo e metafísico permite-nos compreender as experiências espirituais como absolutas e inseridas no campo amplo da busca de sentido metafísico e fundamental da realidade e da vivência humana.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Apontando para a ligação entre consciência integrada e espiritualidade a partir de Bergson e McGilchrist, pretendemos chamar atenção para o modo como a primazia da consciência integrada corresponde à primazia do conhecimento

13 "Too much self-awareness destroys not just spontaneity, but the quality that makes things live; the performance of music or dance, of courtship, love and sexual behaviour, humour, artistic creation and religious devotion become mechanical, lifeless, and may grind to a halt if we are too self-aware" (McGilchrist, 2009, p. 261-262).



espiritual enquanto aquele que garante qualidade à vida, isto é, aquele que confere seu sentido e propósito último. Nesse sentido, os autores nos apontam que a consciência possui uma natureza metafísico-espiritual, a qual está alinhada à relação plena com Deus (1999, p. 4).

Tal capacidade é uma especificidade dos seres humanos e faz parte daquilo que o caracteriza. Como nos lembra Scruton, “tiremos a religião, tiremos a filosofia, tiremos os objetivos mais altos da arte e privaremos as pessoas comuns dos modos pelos quais podem representar sua singularidade. A natureza humana, outrora algo superior a aspirar, torna-se algo inferior a superar” (2020, p. 43). À vista disso, podemos identificar os problemas inevitáveis de um direcionamento cultural materialista e a importância de um retorno à espiritualidade como demanda prática e existencial.

Por fim, este trabalho representa uma breve introdução ao tema de autores vastos e complexos cujas obras demandam estudo cuidadoso. Longe de termos apresentado suas teorias por inteiro, esperamos ter convidado o leitor a explorar tanto as bases e conclusões filosóficas às quais suas teorias da consciência conduzem quanto as formas profundas pelas quais elas se relacionam com a espiritualidade.

## REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tópicos).

\_\_\_\_\_. **A Evolução criadora**. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.



\_\_\_\_\_. **O Pensamento e o movente**: ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DE BONI, Luis Alberto (Ed.). **Filosofia medieval**: textos. EDIPUCRS, 2000.

GALE, Richard. M. **Some metaphysical statements about time**. The Journal of Philosophy. vol. 60, n. 9, p. 225-237, 1963.

GARROS, Tiago Valentim. **Quando e como primatas se tornaram pessoas humanas?** Unus Mundus, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, mar. 2023.

GUERLAC, Suzanne. **Duration**: A fluid concept. In: Sinclair, Mark (Ed). The Bergsonian Mind. Routledge, 2021. p. 45-54.

HARRISON, Peter. **Os territórios da ciência e da religião**. Tradução de Djair Dias Filho. Viçosa, MG: Ultimato, 2017.

JANKÉLEVITCH, Vladimir. **Henri Bergson**. Duke University Press, 2015.

JAMES, William. **The varieties of religious experience**: A study in human nature. Pennsylvania State University. 2002.

MCGILCHRIST, Iain. **The master and his emissary**: The divided brain and the making of the western world. Yale University Press, 2009.

MCGRATH, Alister E. **Christian spirituality**: An introduction. Blackwell Publishing, 1999.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia tomo I, II, III, IV (A-Z)**. Trad. de Maria S. Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Nicolás N. Campanário. 2a. ed. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2004.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; DE ABREU COSTA, Marianna; COELHO, Humberto Schubert. **Science of Life After Death**. New York: Springer, 2022.

ROSSETTI, Regina. **Bergson e a natureza temporal da vida psíquica**. Psicologia: reflexão e crítica, v. 14, p. 617-623, 2001.

SCRUTON, Roger. **Sobre a natureza humana**. Editora Record, 2020.





TYSON, Paul. **Is science the theology of modernity?** In: Harrison, Peter (Ed). *New Directions in Theology and Science*. Routledge, 2022. pp. 115-135.

VILHENA, Adeílson L. **Bergson e o “bergsonismo”**: uma breve reconstrução histórico-conceitual, in: *Revista Ideação*, N. 37, 2018. p. 111-128.

WORMS, Frédéric. **Bergson ou os Dois Sentidos da Vida**. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. - São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

\_\_\_\_\_. **A concepção bergsoniana do tempo**. Tradução de Débora Morato Pinto. *Dois Pontos*. v. 1, n. 1, pp. 129-149. 2001.

