



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RONNEY CÉSAR FERREIRA PRACIANO

A APERCEPÇÃO VIRTUAL: UM GÊNERO DE COGNIÇÃO EXTRASSENSORIAL
NA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON

FORTALEZA

2024

RONNEY CÉSAR FERREIRA PRACIANO

*A APERCEPÇÃO VIRTUAL: UM GÊNERO DE COGNIÇÃO EXTRASSENSORIAL NA
FILOSOFIA DE HENRI BERGSON*

Tese apresentada a Coordenação do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Evaldo Silva Pereira Sampaio.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- P91a Praciano, Ronney César Ferreira.
A apercepção virtual : um gênero de cognição extrassensorial na filosofia de Henri Bergson / Ronney César Ferreira Praciano. – 2024.
200 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.
Orientação: Prof. Dr. Evaldo Silva Pereira Sampaio.
1. Henri Bergson. 2. Pesquisa psíquica. 3. Campo virtual. 4. Apercepção virtual. 5. Supraconsciência. I. Título.

CDD 100

RONNEY CÉSAR FERREIRA PRACIANO

*A APERCEPÇÃO VIRTUAL: UM GÊNERO DE COGNIÇÃO EXTRASSENSORIAL NA
FILOSOFIA DE HENRI BERGSON*

Tese apresentada a Coordenação do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Aprovada em 15/07/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Evaldo Silva Pereira Sampaio (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Ralph Leal Heck
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Ursula Anne Mathias
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Henrique Fróes
Secretaria de Educação do Distrito Federal (SEDF)

*A Livia Lanter e Leona Lanter, com o mais
sincero e devoto amor.*

AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo amor, compreensão e ajuda nessa difícil jornada.

Ao Professor Dr. Evaldo Sampaio, pela atenção e orientação voltada ao melhoramento deste trabalho.

Ao professor Dr. Ruy de Carvalho, pelo reiterado incentivo ao longo da vida acadêmica.

Aos professores participantes da banca examinadora, pela solidariedade intelectual em relação a esse estudo.

Aos amigos e colegas Eduardo Andrade e Catarina Rochamonte, pelos estudos e pelas discussões acerca da Filosofia de Bergson.

“Aqui é preciso ver para ver, e não mais para agir. Então o Absoluto revela-se muito perto de nós e, em certa medida, dentro de nós. É de essência psicológica” (Bergson, *A evolução criadora*, 2009, p. 325).

RESUMO

Este trabalho considera que a relação entre a filosofia de Henri Bergson (1859-1941) e a pesquisa psíquica acarreta consequências teóricas relevantes, que vão além de uma mera curiosidade intelectual. Por isso, postula-se aqui que algumas teses bergsonianas indicam um caminho por onde se torna viável estabelecer a existência da telepatia e da clarividência como fenômenos possíveis ou mesmo reais, e, assim, começar a conciliar mais sistematicamente a pesquisa psíquica com o bergsonismo. Nosso primeiro capítulo consiste em mostrar as relações entre Bergson e a pesquisa psíquica, revelando que o interesse do filósofo por esses assuntos ressalta a importância teórica dos mesmos para o bergsonismo; como consequência, extraímos dessa primeira análise uma noção importante para a explicação dos fenômenos telepáticos, a saber, a de uma “endosse psíquica” entre as consciências, que indicaria a existência de um campo virtual de percepções inconscientes, muito embora passíveis de serem apercebidas. Em nosso segundo capítulo, tentamos mostrar como a percepção *atual* é obtida de uma percepção geral e mais ampla (percepção ou campo *virtual*) que se estende a toda a realidade, tendo sido diminuída pelo papel dos aparelhos sensório-motores. Estes, por atuarem como filtros redutores da percepção consciente, ao invés de produtores da mesma, abririam espaço para que uma consciência recuperasse algo da extensão de onde foi diminuída, e isto precisamente por transcender a atividade sensório-corporal que a delimita. Já no terceiro e último capítulo, consideramos que o campo *virtual* de percepções resulta da atividade da Supraconsciência que, ao ligar temporalmente todas as consciências individuais e a natureza como um todo, possibilita, por sua vez, o fenômeno da clarividência. A consideração desses fenômenos endossaria a tese ontológica de um *campo psíquico virtual* e oniabrangente, mantido pela atividade da Supraconsciência. Ao ser, por assim dizer, “invadida” por esta última, a consciência individual *aperceberia* imagens virtuais advindas de qualquer parte, e isto justamente por consistir num fenômeno psíquico extraespacial, isto é, de natureza puramente temporal, e que remonta, ademais, à recuperação de instintos vitais inconscientes. Desse modo, nossa tese consiste precisamente em afirmar que há uma forma *sui generis* de percepção não tematizada na filosofia de Bergson, a *apercepção virtual*, sendo esta uma forma de acesso extrassensório ao real, do qual os fenômenos psíquicos da telepatia e da clarividência seriam manifestações específicas. Conclui-se, portanto, que os fenômenos psíquicos são relevantes para o bergsonismo, pois permitem extrair deste último – na tentativa de explicar os primeiros – uma forma não explícita de acesso ao real, caracterizada por uma “apreensão” virtual de processos coincidentes *no tempo*.

Palavras-chave: Henri Bergson; pesquisa psíquica; campo virtual; *apercepção virtual*; Supraconsciência.

ABSTRACT

This work considers that the relationship between the philosophy of Henri Bergson (1859-1941) and psychic research entails relevant theoretical consequences, which go beyond mere intellectual curiosity. Therefore, it is postulated here that some Bergsonian theses indicate a path through which it becomes viable to establish the existence of telepathy and clairvoyance as possible or even real phenomena, and, thus, begin to more systematically reconcile psychic research with Bergsonism. Our first chapter consists of showing the relationships between Bergson and psychic research, revealing that the philosopher's interest in these subjects highlights their theoretical importance for Bergsonism; As a consequence, we extracted from this first analysis an important notion for the explanation of telepathic phenomena, namely, that of a “psychic endosmosis” between consciousnesses, which would indicate the existence of a virtual field of unconscious perceptions, although capable of being perceived. In our second chapter, we tried to show how current perception is obtained from a general and broader perception (perception or virtual field) that extends to all reality, having been diminished by the role of sensorimotor devices. Because they act as reducing filters of conscious perception, instead of producing it, nothing would prevent a consciousness from recovering something from the extent to which it was diminished, and this precisely because it transcends the common sensory activity that delimits it. In the third and final chapter, we consider that the virtual field of perceptions results from the activity of the Supraconsciousness which, by temporally linking all individual consciousnesses and nature as a whole, enables, in turn, the phenomenon of clairvoyance. Consideration of these phenomena would endorse the ontological thesis of a virtual and all-embracing psychic field, maintained by the activity of Supraconsciousness. When being, so to speak, “invaded” by the latter, individual consciousness would perceive virtual images coming from everywhere, and this precisely because it consists of an extra-spatial psychic phenomenon, that is, of a purely temporal nature, and which goes back, moreover, to the recovery of unconscious vital instincts. Thus, our thesis consists precisely in stating that there is a *sui generis* form of perception not thematized in Bergson's philosophy, *virtual apperception*, which is a form of extrasensory access to the real, of which the psychic phenomena of telepathy and clairvoyance would be specific manifestations. It is therefore concluded that psychic phenomena are relevant to bergsonism, as they allow us to extract from the latter – in an attempt to explain the former – a non-explicit form of access to the real, characterized by a virtual “apprehension” of processes coinciding *in time*.

Key-words: Henri Bergson; psychic research; virtual field; *virtual apperception*; Superconsciousness.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	BERGSON E A PESQUISA PSÍQUICA	27
2.1	Vínculos históricos e intelectuais	28
2.2	Vínculos teóricos: “Fantasmas de vivos” e a “Pesquisa psíquica”	48
2.2.1	<i>Método e objetos da “pesquisa psíquica”: natureza e conhecimento dos fenômenos psíquicos.</i>	51
2.3	Telepatia e clarividência como <i>apercepções virtuais</i>: ideia de campo virtual de interações	67
3	PERCEPÇÃO ATUAL E VIRTUAL: LIMITAÇÃO E AMPLIAÇÃO DA PERCEPÇÃO CONSCIENTE	79
3.1	A percepção e o papel do corpo: um centro de ação e não um criador de representação	79
3.1.1	<i>O sentido pragmático da relação entre a percepção e o cérebro</i>	89
3.2	Cérebro como filtro redutor da vida mental: a relação mente-corpo e os fenômenos psíquicos	96
3.3	Percepção virtual: base objetiva da ampliação extrassensorial da consciência ...	107
3.4	As percepções extrassensoriais e outras manifestações psíquicas na filosofia de Bergson	117
4	A NATUREZA TEMPORAL DA <i>APERCEPÇÃO VIRTUAL</i> (EXTRASSENSORIAL)	131
4.1	Crítica do espaço e os fenômenos psíquicos	133
4.2	Memória universal ou Supraconsciência: a organização temporal entre matéria e consciência	146
4.2.1	<i>Clarividência como uma simultaneidade de fluxos no tempo: um mental e o outro material</i>	156
4.3	Supraconsciência e vida: a percepção extrassensorial como instinto virtual tornado consciente	169
5	CONCLUSÃO	189
	REFERÊNCIAS	196

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende, a partir da filosofia de Bergson¹, compreender as condições pelas quais é possível considerarmos os fenômenos psíquicos da telepatia e da clarividência como experiências reais. Em contrapartida, a consideração desses fenômenos revelaria que há, no seio daquela filosofia, uma forma *sui generis* de percepção, a saber, a *apercepção virtual*. Esta é a tese a ser desenvolvida em nosso trabalho. A motivação para este estudo partiu da longa e reiterada relação que Henri Bergson mantinha com a pesquisa psíquica, estando sempre atento aos estudos sobre os fenômenos incógnitos da vida mental. Em especial, era de seu interesse os fenômenos da telepatia e da clarividência, isto é, da aparente capacidade da consciência humana de obter informações sobre eventos reais, sejam eles mentais ou físicos, sem o uso dos sentidos comuns e a despeito da distância; tais acessos vieram depois a ser classificados como diferentes formas de percepção extrassensorial (PES)².

A tentativa de considerar este tipo de assunto não deixa, contudo, de apresentar alguns inconvenientes gerais que precisam ser esclarecidos de antemão ao leitor. Ao propormos uma compreensão filosófica para os fenômenos da percepção extrassensorial, é possível que enfrentemos de saída a resistência de boa parte da comunidade que hoje fala em nome da ciência, especialmente no domínio da opinião pública. Frequentemente, atribui-se à pesquisa psíquica ou parapsicologia o título de “pseudociência”, referindo-se com isso a uma investigação eivada de parcialidade, superstição, crenças *a priori*, vieses de confirmação, falhas metodológicas e até fraudes voluntárias e/ou involuntárias que comprometeriam os resultados da pesquisa, fazendo com que, em suma, o estudo da telepatia e da clarividência pareça em geral desprovido de qualquer evidência científica relevante.

Em contraposição a este quadro geral, pensamos que seja conveniente apresentar algumas razões que nos encorajam a contestar a usual opinião sobre o status da parapsicologia,

¹ Em nosso trabalho citaremos as obras de Bergson segundo as abreviaturas que são frequentemente utilizadas pelos estudiosos, a saber: *Matéria e memória* (MM); *A Energia Espiritual* (EE); *A Evolução Criadora* (EC); *O Pensamento e o Movente* (PM); *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (EDIC); *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (DFMR); *Duração e Simultaneidade* (DS).

² Termo criado por Joseph Banks Rhine (1895-1980), fundador da investigação científica na parapsicologia como ramo da psicologia, e fundador do laboratório de parapsicologia da Universidade de Duke. Os fenômenos psíquicos que consideraremos aqui serão aqueles que vieram a ser chamados pela parapsicologia moderna de “percepção extrassensorial”, por vezes também chamados de fenômenos “Psi”. Especificamente, consideraremos os fenômenos de “cognição extrassensorial”, que indicam ser a consciência humana capaz de obter informações sobre eventos mentais ou físicos sem o uso aparente dos sentidos comuns e a despeito da distância. Tratam-se, pois, da telepatia (suposta capacidade da consciência de obter informações diretas sobre os estados mentais de outras consciências) e da clarividência (suposta capacidade da consciência de obter um acesso direto a informações sobre eventos ou acontecimentos no mundo exterior).

e que deveriam fazer com que levássemos mais a sério os resultados da pesquisa, encorajando desse modo a busca de uma explicação racional para alguns de seus fenômenos. Por isso, antes de convidarmos o leitor para uma abordagem filosófica sobre tais fenômenos, convém, pelo menos sumariamente, mostrar que os esforços de pesquisadores sérios e bem treinados resultaram em dados interessantes, que merecem uma atenção e um exame mais cuidadoso, e que, por conseguinte, permitem um olhar crítico em relação a opinião corrente em torno da parapsicologia. Se, ao contrário do que se tem dito, pudermos nos certificar de que ao longo da pesquisa científica sobre os fenômenos “Psi”, foram mantidos os rigores metodológicos e corretamente analisados os resultados a favor da hipótese da percepção extrassensorial (PES), conviria reconsiderar a opinião corrente sobre o status da parapsicologia e de seus fenômenos. Deste modo, seria mais coerente, no estado atual de nosso conhecimento sobre o assunto, mantermos a mente aberta quanto a existência da PES. Assim, não seria despropositado e nem mesmo anticientífico propor uma compreensão racional e filosófica sobre os fenômenos da telepatia e da clarividência.

Afinal, a parapsicologia obteve alguma evidência que corrobore a hipótese da existência de fenômenos psíquicos como a telepatia e a clarividência? Deixemos que um pesquisador conhecido da área responda:

The short answer is, Yes. A more elaborate answer is, Psi has been shown to exist in thousands of experiments. There are disagreements over how to interpret the evidence, but the fact is that virtually all scientists who have studied the evidence, including the hard-noised skeptics, now agree that something interesting is going on that merits serious scientific attention (Radin, 2000, p. 2).

A evidência a que Dean Radin se refere tem se baseado em resultados estatísticos que foram obtidos em experimentos controlados levados a cabo por laboratórios em várias partes dos EUA, e que passaram por análises e meta-análises ao longo do tempo. Como um dos exemplos mais notáveis dessas pesquisas, pode-se apontar as realizadas pelos físicos Russel Targ e Harold Puthoff que, tendo sido replicadas por Edwin May, somam mais de vinte anos de pesquisa sobre “visão remota” (clarividência). Tais pesquisas foram realizadas pelo *Stanford Research Institute*, tendo sido inclusive financiadas pelo governo americano no contexto da guerra fria. De 1976 a 1999, os físicos conduziram 653 experiências formais envolvendo dezenas de participantes. Os resultados obtidos por essas pesquisas eram acachapantes e revelavam dados que favoreciam enormemente a hipótese da clarividência ou “visão remota”. Sobre elas, comenta Russel Targ em seu livro *A realidade da percepção extrassensorial*:

O que apresento aqui não é uma prova matemática, mas sim evidências empíricas experimentais publicadas pelo *Stanford Research Institute* (SRI) e por laboratórios

em todo o país. Com base nesses dados obtidos ao longo de décadas, creio que seria incoerente, do ponto de vista lógico e empírico, negar a existência de algum tipo de capacidade que permita ao ser humano ter consciência ou experiência direta de eventos distantes e bloqueados à percepção comum – uma experiência geralmente conhecida como PES (percepção extrassensorial) (Targ, 2014, p. 23).

Comentando sobre os resultados obtidos por esses experimentos ao longo da década de 1970, o serviço de pesquisa do congresso concluiu em um relatório de 1981 o seguinte: “Recent experiments in remote viewing and other studies in parapsychology suggest that there exists an ‘interconnectiveness’ of the human mind with other minds and with matter. This interconnectiveness would appear to be functional in nature” (RADIN, 2000, p. 4). Além de se tratar de uma importante afirmação feita por agentes externos à pesquisa, conclui-se com isso que a análise dos estudos sobre PES aponta para a necessidade de uma compreensão mais ampla sobre a relação da consciência com o restante da realidade. A propósito, os estudos aos quais o serviço de pesquisa faziam referência em seu relatório foram publicados pela primeira vez no final da década de 1970, trazendo os resultados da pesquisa empírica realizada por Targ e Puthoff na obra intitulada *Mind Reach* de 1977. No prefácio à obra, escrito pela antropóloga americana Margaret Mead, encontramos a seguinte observação:

This book is a clear, straightforward account of a set of successful experiments that demonstrates the existence of “remote viewing”, a hitherto unvalidated human capacity [...] These particular experiments do start with several advantages: they come out of physics, popularly believed to be the hardest of the hard sciences; they come out of respectable laboratory; and they do not appear to be the work of true believers who set out to use science to validate passionately held beliefs. Tremendous efforts have been used which far outstrip the normal procedures to guarantee scientific credibility (Mead, Margaret. In *Mind Reach*, 1977, preface, p. xv-xvi).

Se levarmos as palavras de Mead a sério, não há nada aqui que pareça caracterizar a pesquisa parapsíquica como sendo “pseudocientífica”, pois não foram realizadas por pessoas despreparadas e nem previamente crentes na existência de fenômenos “paranormais”. Ao contrário, os experimentos levados a cabo em *Stanford* seguiram rigorosamente os protocolos adotados por pesquisas experimentais desenvolvidas em outras áreas. Ademais, considerando as prováveis alegações críticas já esperadas contra a pesquisa, não é de se admirar que os pesquisadores se incumbissem da tarefa quase obsessiva de redobrar o controle experimental, visando assim banir qualquer acusação simplista de fraude ou de descuido metodológico.

A fim de investigar a autenticidade desses resultados, em 1995 foi encomendado um estudo pelo congresso dos EUA ao *American Institute for Research* (AIR), com a intenção de avaliar se os resultados das pesquisas sobre a “visão remota” eram autênticos. Para isso, foram convocados dois pesquisadores independentes e versados no assunto, Jéssica Utts, uma renomada professora de estatística da Universidade da Califórnia, e o famoso cético Ray

Hyman, professor de psicologia da Universidade do Oregon, que inclusive integra o *Comitê para Investigação Científica Sobre as Alegações do Paranormal*.

Vale a pena considerarmos respectivamente as conclusões a que ambos chegaram ao avaliarem os resultados das pesquisas parapsicológicas. Em primeiro lugar, vejamos as conclusões obtidas pela análise feita por Jéssica Utts:

Usando os padrões aplicados a qualquer outra área da ciência, concluímos que o funcionamento paranormal não deixou lugar a dúvidas. Os resultados estatísticos dos estudos examinados estão muito além do que se poderia esperar se esse funcionamento fosse aleatório. Os argumentos segundo os quais esses resultados poderiam ter origem em falhas metodológicas nos experimentos são categoricamente refutados. Efeitos de magnitude semelhante foram replicados em vários laboratórios de todo o mundo. Tal ocorrência não pode ser explicada por alegações de falhas ou fraude (Utts *Apud* Targ, 2014, p. 15).

Em resposta ao relatório de Utts, Hyman, por sua vez, teve de subscrever:

Quero afirmar que estamos de acordo em muitos [outros] pontos. Nós dois concordamos que os experimentos [em processo de avaliação] estiveram isentos de fragilidades metodológicas que infestaram a pesquisa [...] anterior. Também concordamos que [...] os experimentos parecem desprovidos das falhas mais evidentes e conhecidas, que podem invalidar os resultados da investigação parapsicológica. Concordamos que as dimensões dos efeitos relatados [...] são demasiadamente grandes e consistentes para que possamos rejeitá-los como acasos estatísticos (*Ibid*).

Como se vê, nada aqui parece indicar que os resultados significativos das pesquisas parapsicológicas obtidas em *Stanford* baseiam-se em fraudes ou falhas procedimentais, que, em última instância, explicariam a relevância dos dados obtidos em favor da percepção extrassensorial. Em particular, o reconhecimento da parte de Hyman se mostra de fundamental importância, pois revela que a discussão sobre a existência da evidência deixou de ser uma mera controvérsia, restando ao cético honesto desviar a discussão para o domínio da correta interpretação sobre a evidência. Em relação a esse importante avanço no campo da pesquisa, afirma Dean Radin: “Contrary to the assertions, of some skeptics, the question is not *whether* there is any scientific evidence, but What does a proper evaluation of the evidence reveal? (Radin, 2000, p. 6).

A rigor, é preciso acrescentar quanto ao assunto da análise estatística, e de tudo o que os seus resultados são capazes de indicar, que se tomarmos os campos de atuação mais proeminentes da parapsicologia nos dias de hoje, dentre os quais se encontram os experimentos sobre clarividência (visão remota), telepatia (sobretudo a partir de testes ganzfeld), pressentimento e Perturbações na Geração de Números Aleatórios (estudo da interferência mente-matéria), estima-se que o conjunto deles, levando em conta cada resultado obtido, revela contundentemente que a probabilidade de que tais resultados possam ter ocorrido

aleatoriamente seja de *um em um bilhão* (Targ, 2014, p. 15). Semelhante número exige, no mínimo, uma necessidade de averiguar com muito mais cuidado o que está ocorrendo nesses experimentos, e, uma vez que fique deles banida a suspeita de erros metodológicos ou fraudes, a hipótese de que a consciência humana seja capaz de exercer uma atividade extrassensorial pode (e até deve) ser legitimamente levada em consideração.

Em corroboração às evidências confirmadas, podemos citar mais uma referência contemporânea, cuja proposta é a de indicar um novo quadro teórico para a psicologia do século XXI. Questionando a relutância de muitos em admitir os resultados de pesquisa parapsíquica, encontramos nela o seguinte comentário:

The irrational incredulity that remains characteristic of the mainstream scientific opinion in this area seems to us a remarkable anomaly that will provide abundant and challenging grist for the mills of future historians and sociologists of science. Sufficient high-quality evidence has long since been available, we believe, to demonstrate beyond reasonable doubt the existence of the basic “paranormal phenomena”, at least for those willing to study that evidence with an open mind (Kelly et al. 2010, p. xxvi).

Numa nota explicativa à citação, os autores prosseguem apresentando o grupo de fenômenos “paranormais” para os quais afirmam estar disponível uma “evidência de alta qualidade”, a saber, os casos da percepção extrassensorial (telepatia, clarividência e precognição). Levando em conta essas afirmações, pensamos que a acusação usualmente dirigida à parapsicologia de ser uma “pseudociência”, desprovida de evidência, com baixo controle metodológico e eivada de desejos ou crenças adotadas *a priori*, deveria ser revista criticamente à luz dos resultados obtidos, pelo menos no que diz respeito a alguns dos fenômenos investigados.

Na medida em que a existência da percepção extrassensorial parece encontrar respaldo na pesquisa científica sobre o assunto, entendemos que a existência de uma comprovação científica desses fenômenos encontra-se em nossos dias bem estabelecida, muito embora vários dos representantes da ciência *mainstream* ignorem a evidência. Afinal, basta que se consulte os dados obtidos para vermos que algo interessante está efetivamente ocorrendo nesses experimentos, ao mesmo tempo em que parece estar banida de algumas dessas pesquisas a acusação simplista de descuidos ou manipulações metodológicas. Por conseguinte, toda tentativa de desqualificação da área, pretendendo encerrar o debate com o rótulo de “pseudociência”, ou mesmo negar a existência dos fenômenos psíquicos por esta via, teria de

se confrontar e prestar esclarecimentos perante a evidência apresentada pela vasta literatura qualificada e especializada sobre o assunto³.

No mais, para além do selo da cientificidade garantida, devemos lembrar que os relatos sobre a existência de fenômenos psíquicos fazem parte da vida concreta e sugerem que essas experiências são acontecimentos espontâneos que acompanham a espécie humana ao longo do tempo e em todos os lugares⁴. Aliás, é precisamente por esses relatos fazerem parte da experiência humana que os mesmos foram trazidos para laboratório, com a intenção de se investigar até que ponto eles realmente são o que parecem ser. Como consequência desse esforço experimental, é possível sustentar, à luz dos dados mais seguros obtidos da pesquisa (e a despeito de toda reação emocional em contrário), que a hipótese da percepção extrassensorial encontra sim uma base sólida.

O ponto, porém, é que, apesar dos recursos experimentais e de suas limitações características, acreditamos que os testemunhos de inúmeros casos espontâneos – tendo sido alguns deles estudados detalhadamente⁵ – já serviriam de motivação para especularmos acerca das consequências e das condições da PES. É nesse sentido que, baseados tanto nas manifestações da vida concreta quanto em resultados da pesquisa empírica, consideramos que o campo de especulação sobre tais fenômenos seja legítimo e até mesmo necessário, pelo menos até que se prove que os mesmos não passam de ilusões da vida psíquica.

³ Poderíamos citar aqui uma longa lista de referências, porém, a bem da precisão, apresentamos algumas que são consideradas boas abordagens gerais, e que permitem a discussão sobre a evidência científica da parapsicologia: Stevenson, Ian (1970). *Telepathic Impressions: A Review and Report of 35 New Cases*. Charlottesville; University Press of Virginia, onde o autor apresenta uma revisão e análise de 160 casos previamente relatados nos quais uma pessoa tem a forte impressão de que algo está acontecendo a alguém fisicamente distante, seguido das investigações de 35 novos casos analisados pelo próprio Stevenson. Braude, Stephen E (1979). *ESP and Psychokinesis: A Philosophical Examination*. Philadelphia: Temple University Press, no qual o autor traz uma discussão da evidência experimental dos fenômenos psíquicos, assim como desenvolve análises filosóficas associadas a eles. Broughton, Richard S. (1992). *Parapsychology: The Controversial Science*. New York: Ballantine, onde o autor desenvolve uma boa introdução geral aos problemas, resultados e implicações da ciência da parapsicologia. E, por fim, Radin, Dean R. (2006). *Entangled Minds: Extrasensory Experiences in a Quantum Reality*. New York: Simon & Schuster, no qual o autor apresenta uma série de meta-análises atualizadas de várias áreas estudadas pela parapsicologia, incluindo as pesquisas Ganzfeld, um paradigma que trouxe evidências consideráveis a favor da hipótese da percepção extrassensorial.

⁴ “Há palavras para experiências psíquicas em todas as línguas, do árabe ao zulu, do tcheco ao gaélico da Ilha de Man [entre Inglaterra e Irlanda]. A universalidade destas palavras reflete o fato de que esses fenômenos pertencem às experiências humana básicas. Com certeza, experiências psíquicas foram relatadas por pessoas em todas as culturas e ao longo de toda a história e pertencem a todas as faixas etárias e níveis educacionais” (RADIN, 2006, capítulo I, parágrafo 8). Sobre essa curiosidade em especial, ver: Hunter, J. (2015). ‘Anthropology and Psi Research’. *Psi Encyclopedia*. London: The Society for Psychical Research. <<https://psi-encyclopedia.spr.ac.uk/articles/anthropology-and-psi-research>>. Retrieved 6 May 2024.

⁵ Ver: Rhine, Louisa E. (1981). *The Invisible Picture: A Study of Psychic Experiences*. Jefferson, NC: McFarland. Obra onde são estudados casos espontâneos de experiências psíquicas ao longo de várias décadas.

Decerto, é verdade que nossa tese não se destina a tratar da cientificidade da pesquisa parapsicológica, para isso seria necessário um outro trabalho⁶. Todavia, foi preciso abordar inicialmente esse assunto, dada a controvérsia ainda existente em nossos dias acerca da realidade da evidência empírica do fenômenos psíquicos. Esperamos ter deixado claro até aqui que a acusação geral feita à parapsicologia de ser uma “pseudociência”, com a intenção de assim desacreditar a existência da percepção extrassensorial, é, no mínimo, problemática, pois precisa ser revista à luz das evidências apresentadas pela pesquisa. Tais evidências resultam de experimentos e análises independentes realizadas em diferentes lugares e ao longo de décadas, e que do ponto de vista estatístico, corroboram a hipótese da PES. Consideramos isso como uma primeira motivação para o nosso trabalho, pois, afinal, é razoável propormos uma abordagem filosófico-especulativa para um fenômeno que, de fato, parece existir.

A segunda e mais importante motivação para a nossa tese, constituindo realmente o seu núcleo filosófico-especulativo, advém da relação que Henri Bergson manteve com a pesquisa psíquica ao longo de toda a sua vida, tendo não só a defendido teoricamente, como, além disso, se engajado em suas práticas experimentais e institucionais. Desta feita, surge para o estudioso da filosofia de Bergson uma questão que se divide em duas ao longo do procedimento exegético de nossa tese: 1) a pesquisa psíquica pode ser considerada relevante para o bergsonismo? Se sim, 2) em que medida os fenômenos da telepatia e da clarividência encontram na filosofia bergsoniana uma justificação teórica adequada, de modo que, em contrapartida, a consideração desses fenômenos permita extrair daquela filosofia uma forma de *apercepção* implícita ou não tematizada, mas que pode ser dela depreendida?

Acerca da relevância da pesquisa psíquica no bergsonismo, pode-se dizer que encontramos entre os comentadores posições diferentes, e, até mesmo, opostas. Em geral, poderíamos classificar as posições entre aquelas que vão desde os que consideram ser o interesse de Bergson por tais fenômenos apenas secundário, não repercutindo de maneira decisiva sobre nenhuma de suas teses e posições fundamentais (Méheust, 1999, p. 241), até aos que, contrariamente, sustentam que o interesse de Bergson por tais pesquisas era tão frequente que não é de se admirar que encontremos em sua filosofia as justificativas teóricas mais sólidas em favor da pesquisa psíquica (Pernot, 1964, p. 17). A despeito dessas diferentes posições

⁶ Há no Brasil um estudo sério e rigoroso sobre o assunto da cientificidade da parapsicologia, trazendo o debate para o campo da filosofia da ciência, especificamente em torno do problema da demarcação. Nele, o autor adverte que a pesquisa parapsicológica baseia-se de fato em critérios altamente elaborados e controlados do ponto de vista experimental, oferecendo, conforme os padrões protocolares mais rígidos, evidências seguras em favor da hipótese Psi. Conferir: QUEIROZ, Fábio Lázaro Oliveira. *A Parapsicologia é Ciência?* 2022. 152 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Cuiabá, 2022.

poderem ser assumidas pelo leitor, devemos lembrar que as referências à pesquisa psíquica são comuns na produção do filósofo, de modo que a pouca atenção dada ao assunto não se baseia, segundo cremos, na inexistência ou no escasso material encontrado, mas, provavelmente, em um simples desinteresse pela questão.

O estranho contudo é que, muito embora a recepção crítica tenha se detido pouco sobre o assunto, sempre podemos encontrar entre os comentadores o reconhecimento de uma convergência entre as teses de Bergson e os fenômenos psíquicos. É verdade que muitos deles se limitam, grosso modo, a fazer sugestões, indicações e, quando muito, apontar algumas relações gerais entre as ideias do filósofo e os referidos fenômenos (Méheust, 1999, p. 240-255; Fujita, 2007, 2014, p. 150-154; Trochu, 2014, p. 190-211, Dongen, 2014, p. 92-109, Price, 1995, p. 55), de sorte que, pelo menos até o presente momento de nossa pesquisa, não encontramos nenhum trabalho que tenha se ocupado sistematicamente em extrair consequências mais precisas da relação entre a filosofia de Bergson e os fenômenos psíquicos.

Isto porém não anula, a nosso ver, a influência, ora explícita, ora tácita, da pesquisa psíquica sobre o pensamento de Bergson, uma vez que se tratava de um assunto renovadamente presente à sua atenção, e cujas consequências eram sabidas por Bergson como sendo significativas para humanidade, tanto do ponto de vista metafísico-epistemológico quanto moral⁷. A propósito, como nos lembra Trochu, é notável que em sua manifestação pública em 1913 aos membros da *Sociedade de Pesquisa Psíquica*, Bergson tenha assumido o papel de defensor *filosófico* da mesma (Trochu, 2014, p. 205), conforme veremos mais à frente. Aliás, anos antes, numa conferência intitulada *O Sonho* (1901), o filósofo propõe que a exploração dos fenômenos do inconsciente, como tarefa central da psicologia do futuro, esteja vinculada ao estudo dos fenômenos estudados pela pesquisa psíquica.

⁷ Nas últimas páginas de *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, Bergson desloca sua atenção do interesse psicológico para o interesse moral da pesquisa psíquica, passando suavemente dos fenômenos telepáticos para aqueles da mediunidade. O filósofo sugere que os estudos da pesquisa psíquica serviriam para aumentar a probabilidade em favor da hipótese da sobrevivência da alma, uma vez que a ação do espírito, sendo irredutível à do corpo, pareceria, em tese, apontar para uma possível transcendência da alma em relação aos limites corporais conhecidos. Desse modo, a pesquisa psíquica poderia, alargando o campo da experiência científica, contribuir de modo mais convincente para uma reforma moral da humanidade, isto é, para uma volta à vida simples, animada pela convicção da existência da alma, e quem sabe, até mesmo de uma persistência de sua existência para além desta vida. Sobre algumas das implicações da pesquisa em torno dos fenômenos incógnitos da vida mental, comenta o filósofo: “Suponhamos que um clarão desse mundo desconhecido nos chegue, visível aos olhos do corpo. Que transformação numa humanidade geralmente habituada, diga o que disser, a não aceitar por existente senão aquilo que vê e toca! A informação que assim nos chegasse talvez se referisse apenas ao que há de inferior nas almas, ao grau mais baixo da espiritualidade. Mas talvez não fosse preciso mais para converter em realidade viva e atuante uma crença no além que se encontra na maior parte dos homens, embora permaneça as mais das vezes verbal, abstrata, ineficaz (DFMR, p. 261-262); e Malderieux et al., p. XXXIV.

No contexto dessas discussões, vem a ser relevante para o nosso trabalho a aparição recente do estudo sobre o assunto na *édition critique* (2013) dedicado ao texto “*Phantômes de vivants*” et la “*recherche psychique*” (1913), no qual Bergson profere o seu discurso de posse presidencial da *Sociedade de Pesquisa Psíquica* em Londres. Essa edição levanta mais uma vez a necessidade de se pensar a natureza da relação entre a filosofia de Bergson e as pesquisas sobre o “paranormal”, reforçando, aliás, que o interesse do autor sobre esses assuntos o acompanhou desde suas primeiras publicações até o seu último livro (Malderieux et al., 2013, p. XXVII).

Ademais, se recorrermos a um artigo recém publicado e intitulado *Bergson et la télépathie* (Evrard, 2021), veremos que o problema continua sendo trazido à tona, justamente em razão da publicação de uma correspondência inédita de 1935 na qual Bergson declara estar convicto quanto a existência da *telepatia*. Esta posição reacende a discussão sobre a relevância da pesquisa psíquica para Bergson, problematizando a pouca atenção dada ao assunto por parte daqueles que se dedicaram e se dedicam ao estudo de sua filosofia. Com efeito, entre os comentadores de ontem e de hoje, o tom geral se limita em tratar como uma mera curiosidade intelectual o fato de que Bergson nutria uma atenção especial sobre os estudos da telepatia e outras manifestações afins.

Como consequência da pouca atenção dada a este assunto por parte da recepção crítica e dos comentadores mais famosos do bergsonismo, emergiu daí uma lacuna que não permite ver uma relação mais aproximada entre as ideias desenvolvidas por Bergson e os fenômenos psíquicos. Aliás, tal lacuna não deixou de ser apontada pelo artigo supracitado, de sorte que em sua conclusão é apresentada aos estudiosos de Bergson a seguinte problematização: “reste à s’assurer que la recherche psychique peut effectivement se concilier avec le bergsonisme” (ERVARD, 2021, p. 251). Como se vê, tal afirmação sugere que há, por assim dizer, contas a serem ajustadas entre a obra de Bergson e a pesquisa sobre os fenômenos incógnitos da vida mental.

Dada esta provocação, podemos formular a seguinte pergunta: afinal, a pesquisa psíquica lida com fenômenos que se conciliam com o bergsonismo? De nossa parte, pensamos que sim, e que uma das formas iniciais de promover tal conciliação seria investigar se as teses desenvolvidas por Bergson chegam a acomodar, de forma justificada, a existência dos fenômenos psíquicos. Com este termo em especial queremos nos referir às experiências da

telepatia e da *clarividência*, ou seja, à suposta capacidade humana de obter um acesso a experiências reais independentemente do uso dos sentidos comuns⁸.

Expliquemos melhor. Dissemos que a possibilidade de a mente humana captar imagens (informações) advindas de qualquer parte, e independentemente da distância, é o que se chama na parapsicologia ou pesquisa psíquica de percepção extrassensorial (PES). Esta última consiste na obtenção por uma consciência de conteúdos mentais que coincidem com acontecimentos reais (sejam eles mentais ou físicos), muito embora entre estes e o percipiente se interponha uma aparente separação no espaço ou mesmo não sejam identificadas quaisquer transmissões de sinais sensoriais reconhecidos. Tratar-se-ia portanto do que chamamos de telepatia e de clarividência. A telepatia corresponderia à comunicação extrassensorial entre duas mentes, ao passo que a clarividência consistiria na capacidade de uma mente individual acessar informações sobre eventos distantes ou escondidos sem a aparente intermediação de outras mentes.

Tendo sido estudados pela pesquisa psíquica desde o seu alvorecer, nas últimas décadas do século XIX, os relatos sobre tais fenômenos e a investigação crítica e científica acerca dos mesmos eram do conhecimento de Bergson, ao ponto de o filósofo considerar seriamente a possibilidade de sua ocorrência como parte integrante do mundo natural. Como prova de sua posição favorável em relação a esses fenômenos, apresentaremos os vínculos teóricos e prático-institucionais que Bergson manteve com a pesquisa psíquica; aliás, é com base nesses vínculos que chegamos a nos perguntar se entre a sua filosofia e os fenômenos psíquicos não haveria uma relação mais profícua, a ponto de termos nos aventurado em considerar algumas teses de Bergson como sendo potenciais recursos explicativos e/ou compreensivos daqueles mesmos fenômenos. Em contraparte, a consideração desses fenômenos à luz das teses bergsonianas, permitiria entrevermos em sua filosofia uma forma de

⁸ Àqueles familiarizados com as pesquisas em parapsicologia, é provável que sintam a falta da outra forma de percepção extrassensorial relevante, qual seja, a da *precognição*. Contudo, não trabalharemos aqui com esse fenômeno por duas razões. A primeira, é que sua abordagem traria complicações conceituais que fogem ao domínio desse trabalho, pois exigiriam o tratamento de conceitos complexos no bergsonismo como, por exemplo, a liberdade e a causalidade. A segunda razão advém do fato de Bergson não ter se referido uma única vez ao fenômeno da *precognição*, mesmo que tenha tratado dos assuntos referentes à pesquisa psíquica. Por isso, preferimos, por ora, deixar de lado esse tema. Todavia, é possível que a omissão de Bergson em respeito à *precognição* enseje desafios filosóficos interessantes, como, por exemplo, se a confrontarmos com a ideia bergsoniana de Duração entendida como um processo de radical imprevisibilidade, ao passo que a *precognição*, até onde parece, sugere algum tipo de determinação de acontecimentos no porvir e, mais ainda, uma retrocausalidade dos acontecimentos “futuros” sobre os eventos psíquicos no “presente”. Por conta desse gênero de complicações que a consideração da *precognição* traria à filosofia da duração, é conveniente que o assunto seja desenvolvido em outro trabalho especialmente dedicado a ele.

apercepção não explicitada, mas sugerida por algumas de suas teses e reforçada pela sua posição favorável em relação à existência das percepções extrassensoriais.

Especialmente em nosso primeiro capítulo destacaremos a natureza da relação entre Bergson e a pesquisa psíquica. Veremos que as referências a ela estão presentes ao longo de toda a sua obra, podendo ser encontradas desde o primeiro até o último de seus escritos. De modo mais preciso, dentre os fenômenos estudados pelos pesquisadores, é provável que Bergson tivesse em conta sobretudo aqueles da *telepatia* e da *clarividência*, uma vez que se expressou pública e claramente sobre eles, reconhecendo-os como formas de um acesso extrassensório aos acontecimentos, e mostrando-se cada vez mais favorável à existência dos mesmos.

Influenciados assim pela convicção íntima e pelas referências explícitas emitidas pelo filósofo, resolvemos investigar quais de suas teses corroboram a existência de percepções extrassensoriais, especialmente a telepatia e a clarividência. Pensamos que somente assim poderíamos contribuir, ainda que minimamente, para iniciar uma conciliação entre Bergson e os fenômenos psíquicos. Para tanto, tivemos de nos concentrar sobretudo no aspecto teórico-conceptual ou filosófico do problema. Importa-nos, antes de mais nada, entender como a filosofia de Bergson lança alguma luz sobre a razoabilidade de um fenômeno até então “misterioso”, ou, para alguns, “inacreditável” e/ou até mesmo “inaceitável”⁹.

Assim, com base na experiência humana desses eventos e também conforme a evidência sobre a PES aludida nas páginas anteriores (uma vez que os resultados das pesquisas sugerem a existência de percepção extrassensorial), assumiremos como dada a existência do “fenômeno psíquico”, ou seja, procedemos *como se* a telepatia e a clarividência fossem o caso, de modo a procurarmos apresentar em seguida as condições de sua possibilidade. Ao leitor, pedimos, pois, para que tome o fenômeno com tudo o que ele é, ou parece ser, e considere seriamente a questão: afinal, de que modo uma consciência seria capaz de obter informações sobre eventos que estão além do alcance sensorial comum e, portanto, fora das interações locais em que seu corpo se encontra? Buscando uma resposta para tal questão, concentramos nosso interesse sobretudo numa especulação a partir da filosofia de Bergson. Desse modo, nosso

⁹ Em relação a inaceitabilidade desse gênero de fenômenos por alguns homens de ciência em nossos dias, convém acompanhar o que disse Stanley Kripner: “More recently, more than one scientist has proclaimed, ‘Even if clairvoyance (or precognition, reincarnation, or Other anomalies) were demonstrated to be true, I still would not believe in it’ (KRIPNER, Stanley. In Dongen et al., 2014, Foreword, p ix). Sobre esse ponto, é curioso ver como alguém pode ser levado, devido a crenças prévias, a uma postura anticientífica e até mesmo irracionalista, ainda que se trate de pessoas que, em tese, deveriam levar em conta sobretudo os resultados obtidos pelo estudo experimental.

trabalho se situa antes de tudo no domínio filosófico, e não no campo histórico da pesquisa, ainda que, em algum grau, este último sirva para embasar aquele¹⁰.

Assim sendo, consideramos que a pesquisa psíquica é relevante para o bergsonismo, e apostaremos, ademais, que há entre ambos uma relação positiva de retroalimentação. Se, por um lado, a filosofia de Bergson permite explicar esses fenômenos, por outro, a consideração sobre eles à luz daquela filosofia permite extrair desta última as condições mais propícias para uma forma *sui generis* de acesso ampliado da consciência ao real, e que será chamada, em linguagem bergsoniana, de *apercepção virtual*.

Frente a isso, alguém poderia então exigir uma resposta à pergunta: quais são as ideias bergsonianas que se alinham com a existência dos fenômenos psíquicos, tornando-os eventualmente compreensíveis no plano metafísico, e o que eles revelam acerca da forma *sui generis* de ampliação do alcance da consciência em Bergson?

Em respeito a essa questão, poderíamos apontar algumas teses fundamentais: a concepção de uma percepção ampliada ou *virtual*, que se estende *de direito* a toda a realidade, e da qual é extraída, por diminuição, a nossa *atual* percepção consciente; a hipótese do papel desempenhado pelo corpo na percepção, sendo ele não um produtor, mas antes um aparelho redutor da consciência – o que permite, em tese, que ela possa se estender para além dos limites sensorio-motores –; a postulação de uma espécie de “endosse psíquica” entre as consciências, pela qual elas trocariam reciprocamente e a cada momento algo de si, sugerindo a existência de um campo psíquico independente, de natureza extraespacial e extrassensorial; a ideia de *percepções virtuais* que circundam a nossa consciência *atual*, pertencendo a um domínio inconsciente e ilimitado da experiência, muito embora possam, ocasionalmente, emergir na percepção consciente em consequência do relaxamento dos mecanismos seletivos do corpo; a ideia de uma intuição como forma direta de conhecimento, capaz de forçar as bordas do inconsciente que, embora seja inicialmente pessoal, pode entretanto estender seu alcance até às outras mentes e mesmo à matéria que compõem o universo; a tese de uma *Supraconsciência*

¹⁰ Com isso queremos dizer que estamos cientes de que o leitor poderá julgar que o trabalho carece dos fatos que ilustram e reforçam a hipótese da percepção extrassensorial (PES). Com efeito, embora reconheçamos que essa crítica seja válida, preferimos restringir nosso trabalho sobretudo ao aspecto filosófico ou especulativo. Nosso esforço esteve longe de fazer um levantamento histórico pormenorizado e detalhado dos fatos estudados pela pesquisa psíquica ou parapsicologia; para isso, infelizmente, não tivemos tempo suficiente. Esperamos ser desculpados pela ausência da análise detalhada de material empírico em nosso trabalho, muito embora, no que diz respeito ao conteúdo filosófico, tenhamos nos esforçado em fornecer uma justificativa que tornem minimamente razoáveis tais acontecimentos da experiência humana. É sobre essa elaboração teórica que esperamos então ter de dar esclarecimentos. No tocante ao vasto número de fatos, espontâneos e experimentais, recolhidos e analisados pela pesquisa psíquica ou parapsicologia ao longo de mais um século de investigação, não deixamos de apresentar oportunamente as referências bibliográficas que podem ser consultadas pelo leitor mais curioso.

de ordem temporal ou psíquica, comum ao espírito e à matéria, e que poderia engendrar arranjos criativos entre eventos mentais e físicos, a ponto de considerarmos a “clarividência” como uma forma de *apercepção* de fluxos coincidentes *no tempo*, ou seja, numa Duração independente das separações encontradas no espaço; a hipótese de “forças complementares do entendimento”, que remontam às virtualidades ou poderes inconscientes inerentes à vida, e que sobrevivem mais ou menos sob a forma de um instinto vago na consciência humana, mas que, sendo eventualmente despertado, pode colocar-nos numa relação diferenciada com outras mentes e com o mundo circundante, atuando assim como ampliadores de nossa consciência usual; por todas essas teses, em suma, entendemos que a filosofia de Bergson oferece as ideias e as condições propícias para a compreensão de uma percepção expandida ou ampliada, que vai além do espaço e dos condicionamentos corpóreos, colocando-nos em contato com processos reais, mas que são usualmente inacessíveis à consciência *atual*.

Com base nestas ideias e como consequência delas, acabamos por postular em nossa tese, ao lado da percepção *atual*, a existência de uma *apercepção virtual*, da qual a telepatia e a clarividência seriam manifestações particulares. Ao nos informarem, ao que parece, sobre eventos ou acontecimento reais, dizemos que esses fenômenos psíquicos são formas de “cognição”, no sentido de, ao que tudo indica, parecerem trazer à consciência informações correspondentes a processos reais *extra mentis*. Como tal *apercepção* parece ir além do alcance sensório do corpo e do espaço que o delimita, ela se distingue por natureza de uma percepção consciente usual ou *atual*, sendo assim uma forma *sui generis* de “cognição”, a saber, uma *apercepção virtual*. Por transcender o espaço, essa *apercepção* exige a existência de um campo psíquico independente, que chamamos aqui de *campo virtual*, no qual desenvolvem-se interconexões indivisas entre todas as coisas, e isto na medida em que todas elas duram *ao mesmo tempo*, ou seja, ligam-se através do traço-de-união universal mantido por uma Duração oniabragente, que associamos, ademais, com a atividade da Supraconsciência.

Esta última abrangeria a realidade em seu todo, cujas interações mútuas são identificadas pelo conceito ontológico de *virtual*, conceito que permeia toda a nossa exposição e que designa ao mesmo tempo uma totalidade e algo de sua apreensão pela consciência. Entendemos por *virtual* o conjunto das interações reais, ou seja, tudo aquilo que, para além do que é atualmente testemunhado pela consciência, subsiste e se desenvolve segundo a necessidade da conservação universal de todos os momentos e de todas as relações entre eles. Sendo daí que supomos a existência de uma *campo virtual* indiviso, para o qual não há separações nítidas, mas antes compenetração recíproca. Por ser supra espacial, este campo só pode ser de natureza psíquica ou duracional, isto é, consistir na atividade de uma Consciência

ou Memória oníabrangentes, por meio da qual todas as mentes e todas as coisas estão ligadas enquanto processos coexistentes *no tempo*. Por sua vez, por ser de natureza extraespacial, a apreensão consciente de eventos mentais ou materiais para além da seleção operada pelo aparelho sensório-motor, superaria as limitações locais, devendo, por conseguinte, ser nomeada de *apercepção virtual*, posto que se baseia na realidade indivisa que subjaz às separações nítidas entre os corpos. Como exemplos dessa tomada de consciência despontam a telepatia e a clarividência, pensadas respectivamente como diferentes formas de *apercepção virtual*.

Cientes de que uma exposição talvez mais clara pudesse ter assumido uma outra direção argumentativa, acabamos por organizar os traços gerais da exposição desta tese em três capítulos, adotando com eles o seguinte caminho:

O primeiro capítulo trata mais detalhadamente da relação entre Bergson e a pesquisa psíquica. A partir de várias referências, pudemos apresentar os vínculos prático-institucionais e teóricos que o filósofo manteve com esse ramo de investigação. Destacamos que o interesse de Bergson pelos fenômenos psíquicos não era secundário, sendo antes constante e reiterado ao longo do tempo, o que se confirma pelo seu engajamento em alguns estudos e pelas referências à pesquisa psíquica encontradas ao longo de sua obra. Neste caso em particular, tivemos de considerar mais cuidadosamente o texto “*Fantasma de vivos*” e a “*pesquisa psíquica*” (1913), trabalho que trata mais explicitamente do assunto das manifestações de natureza telepática.

Neste trabalho, Bergson vincula os fenômenos psíquicos com o que chamou de “percepções virtuais” ou inconscientes, estendendo o conceito de virtual não apenas ao campo das lembranças, mas também ao das percepções que estão momentaneamente fora do domínio da consciência. Tais percepções circundam a todo momento a consciência usual, podendo irromper nela em situações específicas ou em sujeitos predispostos. Isto acabou por nos levar a sugerir a existência de um *campo virtual* de interações e de percepções inconscientes. Como tal, este campo *psíquico*, sendo irreduzível, independente e indiviso, subjaz às separações nítidas que encontramos entre os corpos no espaço, tornando possível que as mentes, para além das separações entre os corpos, troquem a todo momento algo de si. Esta interpenetração entre as consciências foi chamada por Bergson de “endosse psíquica”, tese que veio a ser apontada no contexto de uma possível explicação para a telepatia.

A fim de mostrar como o campo virtual das percepções preexiste ao da atualidade, examinamos em nosso segundo capítulo as condições objetivas da percepção, destacando a ideia de uma ampliação possível da percepção consciente *desinteressada*. Sendo chamada de percepção *atual*, a forma usual da consciência é obtida, por diminuição, da percepção *virtual* de todas as coisas. Isto quer dizer que na base de nossa relação com as imagens há uma rede de

interconexões recíprocas, pela qual tudo influencia tudo, muito embora, para os fins da ação humana no mundo, tenha sido preciso uma delimitação ou seleção das imagens. Tais exigências limitaram a percepção que, embora de direito se estenda ao todo, teve de restringir-se a uma parte, a saber, aquela sobre a qual o corpo pode atuar. É por esta razão que a nossa percepção *atual* das coisas tornou-se sobretudo de ordem sensorial e local (restrita ao aqui e agora). Porém, por ser apenas uma parte da percepção virtual que se estende a todo o universo, a filosofia de Bergson asseguraria, pelo menos no plano teórico, a possibilidade de uma expansão da percepção consciente, uma vez que esta se mantém integrada à totalidade de onde foi obtida.

É neste sentido que se tornou necessário investigarmos o papel do corpo na vida mental, compreendendo-o como um filtro selecionador e/ou redutor da totalidade das imagens que, por seu turno, atingiriam a consciência a cada momento, caso não fossem reprimidas pelo mecanismo sensório-motor. Entendido que a função do corpo não é produzir, mas antes diminuir as imagens perceptivas, e que a consciência não está inteiramente nele, mas, ao contrário, ele é que está todo nela, assegura-se à percepção consciente a possibilidade de uma expansão ou ampliação para além do alcance dos sentidos. Para isso, bastaria que a consciência pudesse retomar algo da amplitude de sua base originária, que é a virtualidade abrangente de imagens e de suas interações, virtualidade indivisa de onde foi obtida, por uma seleção interessada, a sua forma *atual*. Assim, cabendo ao corpo apenas selecionar as imagens que entrarão na percepção *atual*, a percepção consciente enquanto tal não estaria absolutamente limitada pelo corpo, podendo ir além dos condicionamentos sensório-motores.

Acreditamos que a ideia de uma percepção que se estende a toda a realidade, juntamente com a de que nossa consciência *atual* é apenas uma diminuição relativa da percepção *virtual*, fornecem as bases teóricas para tornar compreensível a ideia de uma percepção consciente ampliada. Quando os mecanismos seletivos do corpo funcionam mal, uma das consequências seria a introdução na consciência de imagens virtuais e usualmente inconscientes. Alguns desses conteúdos corresponderiam aos fenômenos psíquicos da telepatia e da clarividência, uma vez que ambos podem ser considerados diferentes formas de percepção extrassensorial, ou seja, de uma ampliação do alcance psíquico para além dos limites usuais do próprio corpo.

Se em nosso primeiro capítulo, a hipótese da “endosse psíquica” permitiu vislumbrar uma explicação para a telepatia, restava ainda abordar as condições para a ocorrência da clarividência. Buscando uma compreensão para esse fenômeno, tivemos de nos perguntar, em nosso terceiro capítulo, se o campo *psíquico* ou *virtual* poderia se estender a toda a realidade, tanto mental quanto material, de modo a podermos vislumbrar uma explicação para

a “visão remota” (ou a possibilidade de uma mente obter informações reais sobre eventos distantes ou escondidos de seus sentidos, e isto independentemente da mediação de outras mentes). Para tal tivemos primeiramente de evocar a crítica bergsoniana do espaço, sugerindo que este não seria uma condição absoluta de toda “*cognição*” ou “*intuição*” das coisas, mas apenas de toda a *ação* possível sobre elas. Desta feita, a percepção extrassensorial poderia relativizar os condicionamentos do espaço e operar à distância, bastando para isso que fosse deixada à consciência uma forma de acesso *sui generis* à realidade, uma “intuição” essencialmente de ordem temporal, ou seja, supraespacial. Tratar-se-ia de uma forma de “cognição”, “intuição” ou “visão remota” supraespacial.

A fim de explicá-la *sub specie durationis*, tivemos de considerar a clarividência como sendo uma correspondência entre uma imagem mental e um evento material, entendidos ambos como fluxos coincidentes *no tempo*, sendo por isso capazes de transcender a distância espacial entre o sujeito e o objeto. Esta forma de apercepção se aproximaria do que Bergson chamou em *Duração e simultaneidade* de uma simultaneidade de fluxos, onde dois ou mais deles, sendo coincidentes no tempo, seriam capazes de entrar numa mesma apercepção. Tudo se passa como se a consciência individual e a realidade exterior durassem ao mesmo tempo em razão da Duração universal comum a ambos. Por conta da síntese oniabragente operada por esta última, quaisquer fluxos, sendo simultâneos no tempo, e a despeito do lugar que ocupam, poderiam entrar numa mesma apercepção consciente. Assim, indicar-se-ia por fim uma explicação possível para a clarividência.

Aliás, se relacionarmos a atividade da Duração universal (comum à mente e à matéria) com a tese defendida em *A evolução criadora* de uma Supraconsciência, que seria fonte comum da matéria e do espírito – responsável por uma organização entre ambos – a clarividência, enquanto simultaneidade entre imagem mental e evento material, poderia ser tomada como uma forma de *criação no tempo*, uma vez que a exigência da Supraconsciência é sobretudo a de ser uma atividade criativa. Desse modo, estaria assegurada a coincidência entre dois eventos distantes entre si, contanto que estejam ligados pela atividade da Supraconsciência.

Pensando as coisas por esse lado, a clarividência (e a telepatia) seriam consideradas como *atos de criação no tempo*, e isto na medida em que são fenômenos *psíquicos* não locais ou extraespaciais. É por transbordarem do corpo e do mecanismo sensório-motor que estes eventos revelariam uma dimensão puramente *temporal* ou *virtual* que subjaz a toda separação nítida encontrada *atualmente* no espaço.

Perseguindo os diferentes usos do conceito de virtual e aproximando-os do nosso assunto, restava ainda fazermos referência à *Evolução criadora*, já que nos parecia que

deveríamos considerar os fenômenos psíquicos à luz da reflexão bergsoniana sobre a vida. Nesse contexto, conviria tomar tais fenômenos como sendo efeitos das “forças complementares do entendimento”. Veríamos a telepatia e a clarividência como formas da atualização de instintos que usualmente são anulados, dado o predomínio da inteligência e da sensorialidade na forma da consciência *atual* ou específica do homem. Contudo, sendo a vida de ordem psicológica, tais instintos constituiriam uma imensa virtualidade de forças complementares, capazes ocasionalmente de fazerem a sua aparição.

Desse modo, a *apercepção virtual* retomaria algo dessas virtualidades psíquicas, talvez presentes em outras espécies, mas que no homem se manifestaria de maneira esporádica e involuntária, especialmente em situações de crise, onde são dadas as condições para uma forte conversão da atenção usual. Isto explicaria, aliás, por que os casos espontâneos de percepção extrassensorial costumam ocorrer em situações limítrofes da vida. Afinal, seriam nelas que os instintos inconscientes, enraizados na virtualidade dos processos vitais ou anímicos, seriam despertados no homem sob uma forma típica de acesso intuitivo ao real.

Do ponto de vista ontológico teremos de considerar a *virtualidade* como uma dimensão mais ampla e fundamental do real, que ultrapassa à atualidade por todos os lados, sendo de natureza extraespacial e supra intelectual. Aliás, se quisermos falar de maneira ainda mais positiva, a virtualidade terá de ser compreendida, na linguagem bergsoniana, como uma atividade de natureza *psíquica e temporal*, remontando assim à ação da *Supraconsciência*. Os vislumbres que a consciência individual obteria desta Consciência em geral podem muito bem aparecer a nós sob a forma de telepatia e de clarividência, constituindo um tipo *sui generis* de “cognição”, a saber, uma *apercepção virtual*. Esta baseia-se na compenetração temporal entre todas as coisas, sendo estas, tanto mentais quanto materiais, processos correlacionados e sintetizados pela Duração ou Supraconsciência que lhes é comum.

Desta feita, a investigação sobre a relação entre Bergson e a pesquisa psíquica nos rendeu (na tentativa de explicar os fenômenos da telepatia e da clarividência) uma série de especulações que partiu de uma teoria da percepção e chegou até uma abordagem, por assim dizer, “pampsiquista”, na medida em que toma os fenômenos psíquicos como manifestações que, em última instância, se fundam na atividade onibrangente da Supraconsciência. Essa atividade corresponde ao *campo virtual* que envolve toda a realidade, sendo esta substancialmente de natureza temporal. É tendo essa realidade por fundo que podemos ver os fenômenos psíquicos como expressões de arranjos criativos entre as mentes (telepatia) e entre a mente e o mundo circundante (clarividência).

Antes de passarmos aos capítulos convém prestar alguns esclarecimentos terminológicos: o que chamamos de consciência ou percepção *atual* das coisas caracteriza-se pela forma usual da consciência, ou seja, pela sensorialidade e pela espacialidade. Essa forma baseia-se na atividade do corpo em resposta aos estímulos que lhe chegam do meio próximo onde se encontra. Desse modo, a percepção *atual* dá-se no espaço e restringe-se à sensorialidade por conta de seu interesse pragmático sobre as coisas. Por sua vez, a *apercepção virtual* corresponde a uma obtenção extrassensorial de informações, sendo por definição extraespacial ou não-local. Por não se limitar ao alcance dos sentidos usuais, tal *apercepção* transcende igualmente o espaço em que o corpo se situa, e principalmente por se tratar de uma forma de consciência desinteressada da ação útil. Desta feita, sua ampliação supraespacial a torna receptiva às influências virtuais que, por serem extraespaciais, só podem pertencer ao campo mais fundamental da temporalidade, isto é, das influências recíprocas e indivisas entre todas as coisas, sejam elas mentais ou materiais.

Também cabe aqui um esclarecimento sobre o termo “cognição”. Utilizamos essa expressão de modo aproximado, querendo com ela dizer que os relatos de telepatia e de clarividência sugerem que o sujeito da experiência parece ter obtido informações sobre os eventos correspondentes, muito embora tal descrição não se explique por uma comunicação estímulo-sensorial identificável. O fato, contudo, é que o relato da experiência denota uma tal correspondência entre a imagem mental e o evento real, que tudo se passa como se o sujeito tivesse obtido informações sobre o objeto, sugerindo algo aproximado a uma “cognição” ou “apreensão”. Talvez fosse mais adequado chamarmos essa “cognição” de “intuição”, na medida em que não se explica por processos usuais de conhecimento. Ao contrário, a *apercepção virtual* denota antes uma invasão na mente individual de imagens correspondentes a eventos reais, e isto na medida em que o fenômeno mental coincide no tempo e nos detalhes com os acontecimentos.

Em suma, a fim de tornar nosso objetivo mais claro e sucinto, podemos dizer que nossa tese consiste precisamente em afirmar que há uma forma *sui generis* de percepção não tematizada na filosofia de Bergson, a *apercepção virtual*, sendo esta uma forma de acesso extrassensório ao real, e do qual os fenômenos psíquicos da telepatia e da clarividência são manifestações específicas. Desse modo, acreditamos que os fenômenos psíquicos são relevantes para o bergsonismo, pois permitem extrair dele – na tentativa de explicá-los – uma forma não explícita de acesso ao real, caracterizada por uma “apreensão” virtual de processos coincidentes *no tempo*.

2 BERGSON E A PESQUISA PSÍQUICA

Os fenômenos psíquicos consistem em geral na vasta gama de experiências incomuns ou não ordinárias da vida mental, como, por exemplo, a telepatia, a hipnose, a clarividência, a mediunidade, a psicocinese etc. Estes fenômenos são frequentemente atribuídos ao domínio do “oculto”, do “mágico”, do “supranormal” ou até mesmo do “irracional”. Apesar da variedade de significações mais ou menos adequadas que possam ser dadas a essa noção, é possível dizer em geral que o termo “psíquico” remonta a uma extensão da vida mental que supera em muito o campo de nossa consciência usual ou atual. Desse modo, os fenômenos psíquicos podem ser entendidos como processos que geralmente ocorrem numa dimensão inconsciente, ainda que cheguem a se manifestar com maior ou menor intensidade à consciência humana. Em nosso trabalho, queremos indicar com o nome “psíquico” preferencialmente os fenômenos de telepatia e de clarividência, uma vez que esses fenômenos foram considerados por Bergson quando de sua apresentação aos membros da *Sociedade de Pesquisa Psíquica* (SPP).

A *Society for Psychical Research* foi fundada em Londres no ano de 1882¹¹, notadamente por Henry Sidgwick, William Barret, Frederic Myers e Edmund Gurney, cujo objetivo era recolher, classificar e estudar cientificamente os fenômenos psíquicos. Estes fenômenos eram considerados até então como “sobrenaturais” ou “obscuros”, e, ao serem ignorados pelos cientistas, tinham livre curso estendendo-se desde o domínio da credulidade popular até o saber e a prática esotérica ou místico-religiosa. O afã da pesquisa psíquica voltava-se então para a tentativa de aplicar o método experimental do conhecimento científico aos fenômenos “psíquicos”, promovendo, na medida do possível, investigações rigorosas e bem controladas que fossem igualmente livres de preconceitos metafísicos e/ou científicos e de paixões que favorecessem uma eventual adesão acrítica aos supostos fenômenos. Assim, o principal objetivo da SPP consistia em resolver problemas ou encontrar provas relativos aos fenômenos considerados “ocultos” ou à margem da ciência convencional.

Em nosso capítulo, pretendemos abordar a relação entre Bergson e a pesquisa psíquica, deslindando tanto os vínculos históricos, biográficos e institucionais que o filósofo manteve com o estudo do “paranormal”, quanto aqueles de natureza teórica ou especulativa,

¹¹ Em 1884 foi criada uma ramificação americana, a *American Society for Psychical Research* por iniciativa de William James. Na França, coube principalmente a Charles Richet criar em 1900 o *Institut Psychique International* vindo a ser chamado depois de *Institut général psychologique*, onde coube a um grupo de investigadores o estudo dos “fenômenos psíquicos”, dentre os quais encontrava-se Henri Bergson. Ver: Malderieux et al, 2013, p. 66.

sendo com base neste último aspecto que buscaremos explorar a viabilidade de percepções extrassensoriais em Bergson, desvelando assim um tipo de percepção *sui generis* e não explicitada em sua filosofia. Isto porque – esperamos que fique claro ao longo deste capítulo – o interesse de Bergson pelos fenômenos “psíquicos” não ocupava um segundo plano em sua vida intelectual, mas antes o acompanhou durante todo o tempo de sua atividade, aparecendo de quando em quando de maneira explícita em seu trabalho intelectual. Em razão disso, consideramos importante extrair as consequências teóricas de um vínculo tão constante e renovado, vendo nele a necessidade de uma reconciliação entre o bergsonismo e a pesquisa psíquica, a qual nossa tese pretende contribuir em alguma medida.

Consideraremos inicialmente os tipos de ligações, históricas e teóricas, que Bergson mantinha com a ciência psíquica. Em seguida, iremos refletir, com base em seu texto “*Fantasmas de vivos*” e a “*pesquisa psíquica*” (1913), de que modo algumas teses e posições críticas sustentadas pelo filósofo favorecem e justificam a aparição de uma *apercepção virtual* em sua filosofia, ilustrada pelos fenômenos da telepatia e também da clarividência.

2.1 Vínculos históricos e intelectuais

Podemos iniciar esta seção remontando à pergunta apresentada pela *édition critique* de “*Fantômes de vivants*” et la “*recherche psychique*” (1913) texto em que Bergson se dirige aos representantes da pesquisa psíquica, e que levanta a questão de sua adesão à realidade dos fenômenos por ela estudados: afinal, “Bergson y a-t-il cru? Et jusqu’à quel point?” (Malderieux et al., 2013, p. XXVII).

Embora sejam bastante reconhecidas, as relações de Bergson com a pesquisa psíquica guardam ainda uma aparência geral de ambiguidade e indefinição. Como citado na introdução, são raros os trabalhos que buscam dar conta da relação entre o bergsonismo e a pesquisa psíquica de modo sistemático, limitando-se, quando muito, a fornecer esboços teóricos que aludem aqui e ali algumas aproximações entre os fenômenos psíquicos e certas teses bergsonianas (Méheust, 1999, p. 240-255; Fujita, 2007, 2014, p. 150-154; Trochu, 2014, p. 190-211, Dongen, 2014, p. 92-109, Price, 1995, p. 55). Talvez isso se deva em razão da controvérsia que envolveu e ainda envolve o campo dessas pesquisas, cujos resultados acumulados ao longo de mais de um século de investigações são ora ignorados, ora descreditados, ora ridicularizados

e, na melhor das hipóteses, postos entre parênteses pelos representantes da ciência do dia, tal como se passa ainda hoje no campo da parapsicologia moderna¹².

Contudo, além das resistências que muitos podem experimentar ao tratarem abertamente da relação entre Bergson e um ramo de investigação ainda considerado controverso e frequentemente mal compreendido por pesquisadores de outras áreas, transparece na posição que Bergson adotou frente a esta pesquisa uma certa dubiedade, uma vez que ele procurou manter uma equidistância entre a incredulidade radical de alguns cientistas e a credulidade ingênua dos entusiastas amantes do maravilhoso. A sua postura, frequentemente comedida e prudente em relação a tais assuntos, gerou por vezes uma impressão de ambiguidade quanto a sua posição definitiva (Evrard, 2021, p. 249).

De fato, se atentarmos para algumas opiniões proferidas em torno dessa questão, encontraremos afirmações que dizem ser o interesse de Bergson pela telepatia e pelos fenômenos correlatos apenas uma inclinação periférica, que não traz consigo consequências muito relevantes para a sua filosofia (Méheust, 1999, p. 241). Não obstante, por outro lado, desponta a ideia de que a “pesquisa psíquica” era objeto de um interesse permanente da parte de Bergson, inclusive encontrando em sua filosofia as concepções metodológicas e as justificativas teóricas mais profundas que ela poderia encontrar (Pernot, 1964, p. 17). A despeito dessas diferentes posições, é valioso lembrar que em sua conferência de 1913 aos membros da SPP, Bergson se comprometeu *filosoficamente* em favor da pesquisa psíquica (Trochu, 2014, p. 205), chegando até mesmo a atribuir-lhe um papel central na psicologia do século XX em diante, em particular, quanto a exploração nascente dos fenômenos do inconsciente¹³ (EE, p. 108).

De todo modo, é certo que há uma relação entre o filósofo e a pesquisa psíquica, muito embora seja legítimo investigar o grau de seu interesse e de sua convicção em relação aos fenômenos investigados. Daí que venha a ser conveniente a seguinte questão: a pesquisa psíquica era realmente importante para Bergson ao ponto de buscarmos em sua filosofia elementos que eventualmente acomodem os fenômenos psíquicos e, ainda mais, os revistam de uma significação teórico-especulativa? De nossa parte, como pretendemos sustentar a

¹² Quanto a isso, ver o livro instrutivo de Richard Broughton, *Parapsychology: The controversial Science*: Broughton, 1991.

¹³ De fato, É preciso reconhecer o papel que a pesquisa psíquica exerceu no tocante à exploração do inconsciente no final do século XIX. Ao investigar os fenômenos psíquicos como manifestações oriundas de forças que estão além da consciência ordinária, ela buscou tirá-los do domínio do ocultismo, do mágico ou do espiritismo, atribuindo-os às operações inconscientes da mente humana. Por isso, seu papel, muito embora frequentemente marginalizado, foi crucial importância. Sobre esse ponto, ver: Plas, R. *Naissance d'une science humaine: la Psychologie. Les psychologues et le merveilleux psychique*, Rennes, PUR, 2000.

existência de uma *apercepção sui generis* em Bergson, de tipo extrassensorial ou *virtual*, presumimos que a sua filosofia esteja em conexão com a pesquisa psíquica; e, caso seja assaz comprometedor assumir que algumas de suas teses foram forjadas levando em conta o estudo de certos fenômenos psíquicos, limitamo-nos, por outro lado, a assumir que não seria despropositado buscar em sua filosofia uma forma de compreensão para alguns destes eventos singulares. Desse modo, a fim de obtermos uma visão mais completa sobre o papel desses fenômenos na filosofia de Bergson, temos de investigar inicialmente qual era o grau de sua preocupação e de seu interesse por eles.

Se recorrermos às opiniões da recepção crítica sobre o assunto, podemos dizer que, embora *Matéria e memória* não se refira aos fenômenos da pesquisa psíquica, alguns pesquisadores viram na teoria da relação entre o espírito e o corpo nela desenvolvida uma base para a compreensão de temas como a telepatia e a sobrevivência do espírito à morte do corpo, vinculando assim a obra central de Bergson com os interesses da pesquisa psíquica (Price, 1995, p. 271-277), (Labadié, 1936, p. 121-123), (Méheust, 1999, p. 244) (Dongen, 2014, p. 92-109), (Coelho, 2010, p. 87). Ao criticar o reducionismo fisiologista da vida mental, a teoria bergsoniana abriria espaço para uma ampliação das faculdades de perceber para além dos limites corporais e, por conseguinte, sensoriais (Malderieux et al., 2013, p. 76, nota 37). De sorte que, como já sublinhado por Pernot, é possível apontar uma convergência ou mesmo uma solidariedade entre *Matéria e memória* e as posições bergsonianas a favor da pesquisa psíquica (Pernot, 1964, p. 10-13).

Quanto a essa articulação, veremos no próximo capítulo que a teoria bergsoniana da percepção e do papel nela desempenhado pelo corpo, sugere um transbordamento do mental em relação ao cerebral, de sorte que o mecanismo sensório-motor se torna apenas um filtro das imagens ou percepções que devem entrar em nossa consciência *atual*, deixando todo o resto na circunvizinhança da consciência. Naturalmente, pensamos que esta tese já seria suficiente para conceder uma abertura à existência de percepções usualmente inconscientes, e que poderiam se referir às imagens de origem psíquica, seja da telepatia, seja da clarividência. Já veríamos aqui uma primeira linha de argumentação em favor da possibilidade de *apercepções*, por assim dizer, inconscientes ou *virtuais*, que cairiam sob o domínio do que a pesquisa psíquica considera como um acesso extrassensorial a conteúdos ou informações. Mas, deixemos esse ponto para depois.

O fato é que, considerando alguns comentários relativos ao assunto, parecem haver repercussões teóricas importantes na relação entre o pensamento de Bergson e a pesquisa psíquica (Evrard, 2021, p. 250-51); o que se justifica, aliás, pela compreensão do papel que Bergson atribuía à filosofia. Segundo as suas próprias palavras: “à filosofia cabe a tarefa de

estudar a vida da alma em todas as suas manifestações” (EE, p. 37). Uma vez que a telepatia, por exemplo, parece consistir numa manifestação psíquica mais ou menos reconhecida, então, poder-se-ia perguntar, por que não caberia à filosofia voltar sua atenção, por mínimo que seja, aos fenômenos dessa natureza? Considerando as coisas por esse lado, já se chegou a postular, num texto sobre Bergson e a telepatia, que a filosofia bergsoniana vem a ser, ela própria, uma espécie de pesquisa psíquica em geral, contanto que sua pretensão especulativa seja vista como um esforço na direção de lançar bases explicativas para uma compreensão conjunta tanto dos aspectos “normais” (usuais) quanto “anormais” (não usuais) da vida mental (Fujita, 2014, p. 144-145). É por esta razão que, em nossa opinião, é justificado que os fenômenos psíquicos relevantes, tais como as percepções extrassensoriais, devam sim participar de uma reflexão junto ao bergsonismo.

Mas, e quanto ao próprio Bergson? Em que medida a sua trajetória intelectual nos autoriza a explorar sua filosofia com o intento de buscar em suas teses uma compreensão para os fenômenos psíquicos? Para tal, torna-se conveniente ver em que medida nosso filósofo se embrenhou, tanto teórica quanto praticamente, nos assuntos da pesquisa psíquica.

Se recorrermos a um dos primeiros textos publicados de Bergson (salvo engano o seu primeiro texto), quando ainda de seu professorado em Clermont-Ferrant (1883-1888), veremos que o interesse de suas investigações iniciais se voltava fortemente para os fenômenos estudados pela pesquisa psíquica. Referimo-nos aqui ao artigo “*De la simulation inconsciente dans l'état hypnotisme*”, publicado em 1886, na *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*. Trata-se de um escrito, no estilo de relatório, urdido com base em um experimento conduzido pelo doutor Moutin, do qual o próprio Bergson participara ativamente, tendo ele mesmo organizado e integrado a experiência¹⁴ (Bergson, 1886a, p. 525-531). O objetivo dessa experiência consistia em averiguar a validade da tese, proposta pelos pesquisadores psíquicos, da existência de “sugestão mental” ou telepatia durante o estado de transe hipnótico, no qual o sujeito hipnotizado seria supostamente capaz de “perceber”, sem a intervenção dos sentidos, o que se passava na mente do hipnotizador¹⁵.

¹⁴ Uma vez que era exigida pela referida revista positivista de T. Ribot que os trabalhos de seus contribuidores apresentassem “fatos” à análise de seus pares.

¹⁵ Esta hipótese foi postulada e submetida a experiências controladas desde de 1882 pelos membros da Sociedade de Pesquisa Psíquica. Certamente, ela ecoa as ideias que circulavam desde o século XVIII sobre o magnetismo animal e as experiências de transe sonambúlico oriundas do mesmerismo, doutrina desenvolvida pelo médico alemão Franz A. Mesmer (1734-1815), cujas ideias e práticas, embora controversas, exercerão considerável influência sobre o estudo subsequente do hipnotismo e de outras questões concernentes à mente e à sua interação com o mundo natural em geral.

Eis em linhas gerais a cena do experimento. Os sujeitos hipnotizados são colocados a uma distância de quatro metros em relação ao hipnotizador. Este se coloca em pé diante daqueles, abrindo aleatoriamente um livro, do qual apenas a capa encontra-se voltada para o olhar dos sujeitos. O hipnotizador segura o livro aberto na altura dos seus olhos, mantendo-o a cerca de dez centímetros deles, e baixando-o levemente até o nível em que possa fixar o olhar sobre os sujeitos adormecidos. Então, seguindo a ordem enviada pelo hipnotizador de ler em seus pensamentos o que estava registrado no livro, um dos sujeitos chegou excepcionalmente a indicar o número e algumas palavras da página, conseguindo inclusive ler linhas inteiras! Em suma, pois, o experimento assim conduzido parece ter obtido resultados notáveis de “sugestão mental” ou “transmissão de pensamentos” (Bergson, 1886a, p. 525).

A fim de replicar a experiência, Bergson junta-se a outros pesquisadores com a intenção de testar a validade da hipótese com os mesmos sujeitos. Após algumas repetições do experimento, vai se tornando cada vez mais sugestivo para Bergson que a leitura das páginas não se deve a uma “transmissão de pensamento” entre o sujeito e o hipnotizador, mas antes a outro fator. O que o leva a propor, para esse caso específico, uma hipótese alternativa, e até mesmo contrária, à telepatia, qual seja, a de uma *hiperestesia* ou intensificação anormal das sensações, decorrente do estado de transe hipnótico (*Ibid*, p. 527). Ao se esforçar por realizar a ordem do hipnotizador, o sujeito chegaria a exercer, de modo subconsciente, uma exacerbação de sua visão, promovendo assim uma hiperacuidade da vista que o permitiria visualizar, através do reflexo do livro na córnea do hipnotizador, as informações que deveriam ser “adivinhadas” mentalmente.

Ao propor esta hipótese, por assim dizer, naturalista, Bergson assumiu uma postura comedida, mantendo-se fiel ao princípio de economia, segundo o qual, se um fenômeno ainda pouco conhecido puder ser explicado por forças já conhecidas, não há por que apelar para outros poderes. Trata-se de uma postura que se resguarda no campo já estabelecido e reconhecido pela ciência convencional, posto ser de conhecimento comum os fenômenos de acentuação ou diminuição das sensações durante o transe hipnótico (*Ibid*, p. 527). O que se extrai daí é que na medida em que se pode apontar uma hipertrofia da visão sensorial para a explicação da leitura do livro pelo sujeito hipnotizado, então não há qualquer necessidade de invocar, para este experimento em particular, a existência de uma percepção extrassensorial, ou seja, a telepatia.

Vê-se, portanto, que o primeiro estudo de Bergson consistiu num trabalho experimental em torno da ‘transmissão de pensamento’ ou telepatia. Por não ter conseguido atestar decisivamente a presença deste fenômeno, coube ao filósofo substituí-lo pela hipótese

alternativa e original de uma hiperestesia sensorial inconsciente¹⁶. Poderíamos então nos perguntar: esta conclusão, por assim dizer, “contrapsíquica”, indicaria uma descrença de Bergson quanto a existência da telepatia? Não parece ser este o caso. A avaliação deste experimento em particular está longe de fornecer qualquer conclusão definitiva quanto a posição de Bergson sobre a existência ou não da comunicação direta mente a mente. Ao contrário, na conclusão de seu artigo, o filósofo expressa de modo claro a opinião de que é antes o conjunto das experiências, conduzidas por pesquisadores hábeis e críticos, que servem muito mais para testemunhar a favor do que contra a hipótese da “sugestão mental” (Bergson, 1886a, p. 531).

Assim, desde o seu estudo seminal sobre o assunto, Bergson não parece contestar a existência da telepatia, jamais tendo excluído dos estudos posteriores por ele investigados a possibilidade de tal hipótese ser verdadeira (Evrard, 2021, p. 237-8). Ademais, vê-se pela sua correspondência com Myers (Bergson, 1886b) e por suas colocações posteriores (Bergson *In Meunier*, 1910, p. 81) que a sua opinião era, e continuou sendo, favorável à telepatia tanto antes quanto após a experiência por ele conduzida nos idos de 1886. Desta feita, pode-se dizer que o seu artigo limitou-se a constatar que, nos experimentos ali realizados, nada foi encontrado de positivo que indicasse, de maneira inequívoca, a existência de uma percepção extrassensorial¹⁷.

Porém, algo de positivo fora obtido desse trabalho no tocante ao aprimoramento da pesquisa psíquica. Principalmente no que diz respeito ao controle das condições nas quais os experimentos são realizados. Longe de se obter de suas análises uma afirmação ou negação do fenômeno psíquico, depreende-se delas muito mais uma advertência em relação ao rigor dos protocolos experimentais adotados pelos pesquisadores. Bergson chama a atenção para a importância de se tomar todas as precauções em experimentos cujo objetivo é o de testar a existência de uma faculdade extrassensória. Mormente, dever-se-ia excluir desses experimentos quaisquer fatores que viessem a sugerir uma explicação do alegado fenômeno telepático por vias sensoriais já conhecidas, tomando o cuidado, por exemplo, de isolar os sujeitos em quartos

¹⁶ O que veio a ser, aliás, uma contribuição à pesquisa psíquica que não deve ser desconsiderada, posto que seu artigo lhe rendeu citações em publicações importantes no exterior. F. Myers chega inclusive a fazer uma referência entusiasta ao artigo de Bergson na respeitada revista *Mind* em 1887, sendo por este comentário que William James viria, pela primeira vez, a tomar conhecimento de Bergson e, posteriormente, citá-lo em seus *Principles of psychology* (Trochu, 2014, p. 209).

¹⁷ A despeito de seu comedimento e do espírito crítico que sempre conservou, Bergson havia conduzido seu experimento nutrindo a crença prévia na existência de “telepatia”. Numa carta a Myers de 1886 ele exprime o insucesso do experimento conduzido, dizendo: “qu’ayant abordé ces études avec une arrière-croyance à la suggestion mentale et à la transmission de la pensée, ayant essayé d’y façonner mes sujets et de les amener, petit à petit, à deviner les mots ou les images que je me représentais, je n’ai jamais pu obtenir avec eux le moindre résultat” (Bergson, 1886b).

separados, ou aumentar a distância entre eles a ponto de torná-los irremediavelmente incomunicáveis entre si (Malderieux et al, 2013, p. 102).

Bergson evoca essa preocupação ao fim de seu artigo, ao perguntar se as experiências com cartas conduzidas por Charles Richet em 1884 teriam realmente excluído todas as possibilidades de uma percepção sensorial (ainda que anormalmente intensificada) naquilo que se supunha ser um caso genuíno de “transmissão de pensamento”: “A-t-on pris toutes les précautions nécessaires pour que le sujet ne pût apercevoir l’image de la carte sur la cornée de l’opérateur qui la regardait?” (Bergson, 1886a, p. 531). Desse modo, a hipótese de uma hiperestesia sensorial no hipnotismo tende a reforçar os cuidados experimentais quanto a eliminação de quaisquer pistas sensoriais que eventualmente pudessem passar despercebidas em experimentos que buscam rastrear efeitos genuínos de telepatia. Sublinhava-se desde então o que viria a ser uma preocupação constantemente observada e aperfeiçoada pelos parapsicólogos posteriores na elaboração de seus experimentos: a telepatia só seria devidamente considerada sob a condição de que qualquer outra forma de transmissão sensorial estivesse banida como explicação possível para o fenômeno.

A despeito da posição conservadora adotada por Bergson em seu artigo, tomemos a liberdade de abrir aqui um parêntese em nossa exposição a fim de nos perguntarmos: em que a hipótese de uma hiperestesia visual poderia contribuir positivamente para a compreensão de uma percepção extrassensorial genuína? Segundo nos parece, ela acarreta consequências importantes para se pensar o status e a extensão da percepção, de modo que a hiperacuidade sensorial representa algo mais do que uma simples curiosidade psicológica. Descortina-se nela a existência de processos psíquicos inconscientes que, em condições especiais, como por exemplo no estado de hipnose, seriam capazes de intensificar a percepção, estendendo-a para além do seu alcance normal. Isto permite ver que nossas percepções não se limitam originalmente às representações ou imagens conscientes que se mostram frequentemente tão nítidas e recortadas diante de nós; revelando pois o caráter seletivo e afunilador de nossa percepção usual, que necessariamente tem de filtrar dentre uma variedade inumerável de percepções possíveis aquelas que serão atualmente apercebidas.

Recorrendo a hiperestesia sensorial, Bergson sugere haver no estado hipnótico uma intensificação excepcional da visão, tornando-a capaz de atingir imagens extremamente diminutas. Para voltarmos ao experimento acima, as imagens dos números e das letras refletidas na córnea do hipnotizador, sendo supostamente apercebidas pelos sujeitos hipnotizados, seriam um pouco inferiores à 0mm, 1 (Bergson, 1886a, p. 526-527). Estas percepções minúsculas evocam a tese leibniziana das *pequenas percepções* (*petites perceptions*) que compõem a

nossa apercepção consciente, muito embora não sejam elas próprias apercebidas de um modo distinto, mas apenas em decorrência do seu efeito geral de conjunto sobre os nossos sentidos (Leibniz, 1974, p. 117-118). Todavia, embora não sejam apercebidas, elas devem ser percebidas de algum modo, isto é, inconscientemente percebidas, uma vez que a percepção de cada uma delas integra e possibilita a apreensão consciente do objeto como um todo. Se não fossem *virtualmente* percebidas não poderíamos perceber conscientemente o que percebemos. Para isso, Leibniz toma como exemplo o bramido de uma onda. Não ouvimos distintamente o som de cada gotícula, muito embora seja da composição de cada uma delas que o ruído de uma onda quebrando chega a ser apercebido conscientemente. Se cada gotícula não soasse de algum modo, o bramido do mar não seria percebido de modo algum.

O caso da hiperestesia possibilitada pela hipnose ilustraria uma apercepção de imagens normalmente inconscientes, mas ainda assim presentes no campo das sensações. Isto porque, de direito, nossa percepção é muito mais ampla do que normalmente supomos, estendendo-se aos domínios que extrapolam as fronteiras de nossa consciência atual. Desta feita, a hiperestesia deixa de ser um curioso fato de exceção psicológica para figurar-nos como a própria base de onde são extraídas as nossas percepções comuns por meio de um processo redutor ou seletor (Dongen, 2014, p. 102).

Com efeito, num nível inconsciente, percebemos ordinariamente muito mais coisas do que aquelas que são distintamente divisadas por nossos sentidos, ou seja, percebemos inconscientemente muito mais conteúdos do que apercebemos conscientemente. Situação que não impede, mas antes possibilita, que conteúdos momentaneamente despercebidos venham a ser apercebidos em condições propícias ou por sujeitos excepcionalmente dotados ou bem treinados. Nossa apercepção não está presa absolutamente a uma certa região do real, podendo estender-se para além de seu alcance usual. Veremos que, em termos bergsonianos, uma percepção desse tipo tornar-se-ia então uma *apercepção virtual*, pois tornaria conscientes imagens que, em geral, transbordam o alcance dos sentidos comuns. Aliás, é digno de nota que Leibniz tenha considerado essas pequenas percepções como *virtualidades* de nossa experiência (Leibniz, 1974, p. 116-119), pois, mesmo sendo despercebidas, elas estão sempre aí, integrando tudo aquilo que chegamos a aperceber distintamente e, o que é mais importante, influenciando-nos e nos conectando com tudo o mais¹⁸.

¹⁸ Eis aí a principal característica da *virtualidade*, qual seja, a de implicar um conjunto de interações muito mais amplo que subjaz à nossa consciência atual, fazendo desta última apenas uma parte do todo no qual está inserida. Sobre essa característica das pequenas percepções, afirma Leibniz: “Essas pequenas percepções, devido às suas consequências, são por conseguinte mais eficazes do que se pensa. São elas que formam este não sei quê, essas imagens das qualidades sensíveis, claras no conjunto, porém confusas nas suas partes

A partir da distinção leibniziana entre o que é percebido consciente e inconscientemente, distinção por vezes retomada e readaptada por Bergson¹⁹, entendemos que nossas percepções se estendem para além das coisas que apercebemos de modo distinto. Assim, nada impede que possamos, em circunstâncias especiais, atingir uma apercepção mais ou menos nítida dos conteúdos usualmente ignorados por nossa consciência usual – ainda que tais conteúdos se estendam para além do campo dos estímulos sensoriais mensuráveis. Uma vez que todas as influências estão desde sempre na composição de cada momento experienciado, ou, dizendo de outro modo, desenvolvem-se virtualmente ao lado de nossa percepção atual, elas estariam como que disponíveis a entrar eventualmente em nossa apercepção consciente. Afinal, como veremos em seguida, a percepção sensorial *atual* não passa de uma delimitação da percepção *virtual*, cujo campo de interferências recíprocas se estende ao todo da realidade, fazendo desta uma continuidade que envolve todas as coisas num domínio muito mais amplo do aquele da sensorialidade.

Fechemos agora nosso parêntese e voltemos ao ponto de nossa exposição, que é a relação de Bergson com a pesquisa psíquica. Ainda que o seu artigo inicial concentre-se em sua maior parte sobre observações de ordem experimental, evitando assim um posicionamento metafísico frente ao fenômeno psíquico, ele revela significativamente o interesse do filósofo pelo campo da pesquisa psíquica, tendo até mesmo ecoado e exercido alguma influência entre os seus membros àquela altura. Tanto que, a partir de então, Bergson se tornará um correspondente de F. Myers, mantendo doravante uma relação mais próxima com a SPP; fato que revela, aliás, o estreitamento de seu interesse pelos assuntos investigados.

Como bem salienta Evrard, é significativo que Bergson tenha iniciado a sua pesquisa no quadro de um estudo sobre a telepatia (Evrard, 2021, p. 238); sendo ainda mais significativo o fato de, em sua última obra, ele ter reiterado novamente a importância dos fenômenos estudados pela SPP no tocante à compreensão do espírito, de suas relações com o corpo, com os demais objetos e com as outras mentes, chegando até mesmo a vincular o futuro

individuais, essas impressões que os corpos circundantes produzem em nós, que envolvem o infinito, esta ligação que cada ser possui com todo o resto do universo. Pode-se dizer que em consequência dessas pequenas percepções, o presente é grande e o futuro está carregado do passado, que tudo é convergente [...], e que, na mais insignificante das substâncias, olhos penetrantes como os de Deus poderiam ler todo o desenrolar presente e futuro das coisas que compõem o universo” (Leibniz, 1974, p. 118). É desse modo que uma *apercepção virtual* deveria necessariamente expandir a consciência para regiões mais amplas do real. Contudo, diferentemente de Leibniz, sabemos que Bergson não admitirá absolutamente que o futuro já esteja contido no presente, não estando, portanto, disponível ao nosso olhar e, talvez, nem mesmo a qualquer outro olhar.

¹⁹ Curiosamente, é no texto “*Fantasma de vivos*” e a “*pesquisa psíquica*” (1913), que trata dos “fenômenos psíquicos”, que Bergson faz referência à ideia leibniziana das “percepções inconscientes”, embora modificando-a ao seu modo (EE, p. 77). Também encontramos a referência à esta concepção nos *Cursos de psicologia e metafísica* em Clermont-Ferrant nos anos de 1887-1888 (Bergson, 2014, p. 83).

da pesquisa psíquica a uma reforma moral da humanidade: na medida em que o estudo do “paranormal” fosse capaz de nos fornecer uma maior evidência da atividade psíquica para além dos limites atuais do corpo, poderia também, em algum grau, fortalecer a convicção de uma continuidade da consciência para “além” da própria desintegração corpórea. Desse modo, a pesquisa psíquica poderia inclusive se contrapor ao materialismo vulgar que domina a atenção atual dos homens, e os fazem tomar como real apenas o que tocam e/ou vêem (DFMR, p. 260-262). Comentando sobre a posição de Bergson, afirma Méheust: “C’est bien à la métapsychique²⁰, plus qu’au mysticisme proprement dit, qu’il confie le rôle de transformer l’humanité, de dilater sa vision du monde (Méheust, 1999, p. 253).

Por mais estranha que pareça ser à primeira vista, a atribuição de um papel dessa natureza à pesquisa psíquica só se justifica, pensamos nós, por uma sólida confiança na existência de fenômenos de natureza telepática (DFMR, p. 261), entendidos sobretudo como atividades espirituais, isto é, irreduzíveis ao corpo e às explicações físicas comuns. De acordo com Pernot, as últimas páginas das *Duas Fontes da Moral e da Religião* não podem ser corretamente compreendidas por si mesmas, mas apenas à luz do conjunto de sua obra, pois o interesse e a confiança que Bergson depositava na pesquisa psíquica, diz o autor, “se sont manifestés en d’autre circonstances et plongent des racines profondes dans sa philosophie” (Pernot, 1964, p. 11). Tal afirmação aponta não só para a íntima proximidade de Bergson com o assunto – que se manteve, aliás, sob seu olhar atento durante toda a sua vida intelectual – mas, além disso, vincula sua própria filosofia ao estudo dos fenômenos psíquicos²¹.

Mas não é apenas em sua atividade intelectual e por suas correspondências que Bergson mostra um claro interesse pela pesquisa psíquica. Como mais uma prova do seu engajamento, é notório o seu ingresso no recém formado “*Institut psychique international*” no ano de 1900. Inspirado a princípio nos trabalhos realizados pela SPP, o instituto se preocupava, segundo o seu primeiro relatório, com o estudo dos fenômenos de telepatia, clarividência, mediunidade e de outras manifestações psíquicas geralmente atribuídas ao “desconhecido” ou “oculto”. O fato, porém, é que havia uma certa heterogeneidade entre os seus membros quanto ao entendimento dos objetivos e métodos que deveriam caracterizar a recém criada instituição. A maioria dos seus integrantes demonstrava certo receio de que o termo “*psychique*” pudesse dar ensejo a qualquer tipo de sugestão indesejada de ocultismo, fragilizando assim a intenção

²⁰ O termo “metapsíquica”, como veremos mais à frente, refere-se à pesquisa psíquica desenvolvida em solo francês, sendo assim o equivalente do que entre os ingleses era a famosa *Society for Psychical Research*.

²¹ Comentando sobre o conteúdo de sua conferência presidencial aos membros da SPP, (Coelho, 2010) afirma que: “Nessa conferência, Bergson demonstra grande simpatia por esse tipo de pesquisa e por seus resultados, apontando inclusive a compatibilidade entre eles e a sua própria teoria” (COELHO, J. 2010, p. 87, nota 8).

de promover pesquisas de caráter eminentemente científicas (Trochou, 2014, p. 205). Em razão disso, e como uma forma de prevenção, foi decidido que o nome da instituição deveria ser modificado, passando a se chamar “*Institut général psychologique*”.

Será perante os membros desse instituto que Bergson proferirá sua conferência “*Le rêve*” (O sonho) em 1901. A controvérsia em torno dos destinos e objetivos do instituto pode ter sido a causa pela qual Bergson adotou uma postura bastante comedida em sua conferência, mantendo-se nos limites dos conhecimentos já estabelecidos sobre o sonho. Afinal, o sonho era visto como um fenômeno limítrofe entre a psicologia experimental e a pesquisa psíquica (*Ibid*, p. 204), uma vez que eram justamente nas condições específicas do sono e do sonho que se costumavam alegar a ocorrência de fenômenos de telepatia ou clarividência. De todo modo, e a despeito de sua precaução, Bergson anunciara ao fim de sua conferência que a exploração do inconsciente²² deveria ser buscada na análise dos sonhos no “sono profundo”, onde parecia haver uma ligação com os fenômenos ainda mais misteriosos da pesquisa psíquica (EE, p. 108).

Seguindo a linha do seu interesse por essas experiências, em 1905 Bergson passa a fazer parte de um grupo de investigação de fenômenos psíquicos. Trata-se de uma seção de estudos especialmente criada pelo *Institut général psychologique* fundado quatro anos antes em 1901, cuja intenção é a seguinte: “Il se propose d’explorer cette région, située aux confins de la psychologie, de la biologie et de la physique, où l’on cru constater les manifestations de forces non encore définies” (Bergson *In* Malderieux, 2013, p. 105; *Mélanges*, p. 509-510). Mais precisamente, o objetivo do instituto consiste em promover uma pesquisa estritamente científica, livre de preconceitos e de posicionamentos extremados, seja para negar ou afirmar *a priori* a existência de faculdades desconhecidas. Segundo o relatório, que traz o nome de Bergson como um dos membros, dever-se-ia investigar: “Quelle est la part de réalité objective et quelle est la part d’interprétation subjective dans les faits décrits sous le nom de suggestion mentale, télépathie, médiumnité, lévitation etc (*Ibid*).

Tendo em conta esses parâmetros, Bergson passou a integrar uma comissão especial para estudar os alegados fenômenos físicos da mediunidade produzidos pela famosa médium Eusapia Paladino²³. Embora Bergson reconhecesse nas experiências de que participou – e nos

²² Aliás, para se obter uma concepção mais ampla do inconsciente em Bergson, cumpre notar que o estudo dos processos do inconsciente, segundo o próprio autor, está vinculado àquele dos fenômenos estudados pela pesquisa psíquica. Assim comenta Trochu: “Dans l’esprit de Bergson, cette question des limites de l’inconscient et des méthodes pour y accéder est clairement reliée aux perspectives de la “recherche psychique” (TROCHU, 2014, p. 204).

²³ Segundo Méheust, mais do que um espectador, Bergson participa ativamente do controle experimental dessas sessões: “Il n’assiste qu’à six séances, mais a la chance d’observer toute la gamme des phénomènes allégués, et en sort perplexe, partagé, convaincu à la fois que le médium a parfois cherché à tricher, et que certaines de ses

estudos feitos por William James sobre os efeitos intelectuais da mediunidade em Leonora Piper – fenômenos desconcertantes e aparentemente inexplicáveis de um ponto de vista racional, tais como a levitação de objetos e inclusive manifestações ectoplásmicas (Malderieux et al, 2013, p. XXIX), considerava não ser possível estabelecer neste campo nada de positivamente definitivo (Evrard, 2021, p. 241), uma vez que a possibilidade de fraudes não estava inteiramente banida.

Contudo, os fenômenos aparentemente “prodigiosos” produzidos por Paladino, deixaram uma forte impressão pessoal em Bergson, à qual não pôde, a exemplo dos experimentos de “sugestão mental” no hipnotismo, conferir nenhum tipo de explicação natural. De modo geral, isto fez com que Bergson se mantivesse bastante reticente no que tange aos fenômenos mediúnicos e evitasse qualquer posição que indicasse uma adesão de sua parte – postura que defendia como razoável frente à onda de credulidade popular que corria à margem de uma investigação mais apurada e crítica (Meunier, 1910, p. 107). De todo modo, é notório constatar mais uma participação ativa de Bergson em estudos experimentalmente controlados em torno dos “poderes psíquicos”. Soma-se a isso o fato de o filósofo ter se tornado poucos anos depois, em 1909, correspondente estrangeiro da SPP, revelando de sua parte uma postura cada vez mais favorável às pesquisas sobre os fenômenos da *terra incognita* da vida mental.

Ainda no que concerne ao tratamento desses assuntos, Bergson concorda em participar no ano de 1910 de uma entrevista feita por Georges Meunier e publicada em seu livro “*Ce qu’ils pensent du “Merveilleux”*” (1910). Esta obra recolhia pontos de vista e opiniões de pensadores importantes em torno do tema da “paranormalidade” e assuntos afins. No tocante aos nossos interesses, destaca-se aí alguns pontos importantes sobre a relação de Bergson com a pesquisa psíquica. Em primeiro lugar, Bergson admite que embora sua convicção sobre a existência da telepatia não se baseie numa experiência ou observação pessoais (frustrada outrora no experimento com a hipnose), é forçoso reconhecer que após mais de duas décadas de pesquisas rigorosas alguma luz começou a ser lançada em torno dos fenômenos telepáticos, de modo que a probabilidade em favor da sua existência é muito maior do que em sentido contrário (Bergson *In* Meunier. 1910, p. 81). Segundo ele, ao considerarmos o vasto número de fenômenos recolhidos e analisados pela SPP, evidencia-se que as “visões” ou “cognições” detalhadas e a despeito da distância dos eventos correlatos possuem um valor probante, na

manifestations étaient d’une nature si extraordinaire qu’elles défiaient toute explication rationnelle” (MÉHEUST, 1999, p. 242).

medida em que se ancoram em fatos e testemunhos reais e confiáveis, tornando-se praticamente impossível atribuir estas experiências ao acaso ou à pura coincidência²⁴.

Em segundo lugar, Bergson não se rendia à tentação apressada de atribuir tais resultados à algum tipo de fraude, embora reconhecesse que, voluntária ou involuntariamente, elas pudessem passar despercebidas pelos pesquisadores em alguns casos. Tanto que, à luz de sua hipótese da hiperestesia sensorial como alternativa à suposta “transferência de pensamento” na hipnose, vimos que Bergson chamou a atenção para eventuais acessos sensoriais que, sub-repticiamente, poderiam ser responsáveis por produzir o que se supunha ser uma “telepatia” legítima. Porém, em resposta à alegação irrestrita de fraude, argumenta que esses fenômenos são relatados desde a antiguidade e que as semelhanças entre eles e os relatos modernos são patentes, de sorte que, ou essas experiências remontam a alguma ilusão natural que requer uma explicação, ou é viável que elas apontem para a existência de uma faculdade ainda desconhecida; ademais, que uma “fraude” tão antiga e persistente não tenha sequer mudado de forma ao longo do tempo, é algo que lhe parece ser de fato bastante inverossímil (*Ibid*, p. 106-07), (Malderieux et al, 2013 p. 109-10).

Por fim, mesmo se mantendo inclinado e, mais ainda, disposto a crer na existência da telepatia (Meunier, 1910, p. 81-2), Bergson considerava que o seu estabelecimento como um fenômeno natural ou real deveria ser a principal preocupação para os pesquisadores. Antes mesmo de procurar qualquer explicação para o fenômeno, à qual ele não ousara até então aventar, insistia sobre a necessidade de saber de modo ainda mais incisivo e rigoroso se as manifestações telepáticas eram algo de real (*Ibid*). Por outro lado, a julgar pelas suas correspondências com Myers, Bergson parecia saber muito bem que, em caso de uma comprovação positiva da telepatia, ela sem dúvidas se acomodaria à sua teoria da relação do espírito com o corpo (conforme veremos mais à frente), encontrando nela uma explicação possível, dada a irredutibilidade da consciência ao mecanismo sensório-motor, o que permitiria ao espírito uma eventual ampliação de seu alcance para além dos sentidos reconhecidos.

A relevância desta entrevista à Meunier consiste em trazer de um modo mais claro a posição de Bergson quanto à telepatia, cuja existência era vista como provável. Mas o curioso é que, quando perguntado diretamente sobre o assunto, Bergson indicava ligeiramente uma postura ambígua. Do ponto de vista objetivo, parecia sustentar um ceticismo metodológico, porém entrecortado de uma convicção subjetiva, pelo menos até ao ponto onde o relato humano, investigado sem preconceitos e com criticidade por homens de ciência, fosse capaz de conduzir.

²⁴ Retomaremos esse ponto na próxima seção, quando tratarmos da conferência “Fantasmas de vivos” e a “pesquisa psíquica”.

No tocante a pesquisa científica, alertava que não cabia afirmar e nem negar *a priori* os fenômenos psíquicos, mas antes investigá-los a fundo. Todavia, esta não seria uma investigação no escuro ou baseada em puras hipóteses ou mistificações, mas, ao contrário, já poderia contar com uma grande quantidade de fatos espontâneos extraídos da vida real, cuja eventual comprovação experimental ou científica traria sem dúvidas cada vez mais peso ao seu favor.

De nossa parte, pensamos que ao apostar nessa direção, Bergson, ele mesmo, não nutria dúvidas reais, mas apenas procedimentais no tocante a existência dos fenômenos psíquicos. A sua certeza pessoal, como veremos, tendia a aderir à realidade do fenômeno, embora sua posição científica fizesse apelo a um esforço adicional no sentido de reforçar gradualmente a convicção já adquirida da análise das experiências espontâneas, aumentando assim a probabilidade da PES: assim, essa convicção poderia crescer e se reforçar ao longo do tempo, ainda que, no caso dessas pesquisas, se tratasse de um futuro indefinidamente aberto, sem prazos preestabelecidos, ao longo do qual ela se desenvolveria e se estabeleceria passo a passo. Isto porque, além das próprias dificuldades metodológicas que envolvem um determinado campo do saber, Bergson tinha perfeita consciência dos preconceitos que essa investigação teria de enfrentar, o que naturalmente aumentaria ainda mais o tempo para a sua efetiva maturação. Pelo menos essa é a posição que acreditamos poder ser depreendida da visão de conjunto das relações sinuosas, porém constantes e aprofundadas, entre Bergson e a pesquisa psíquica.

Voltando pois ao campo das relações institucionais, constata-se que além de suas correspondências com os pesquisadores psíquicos de Londres, é também sabido que Bergson mantinha vínculos estreitos com a pesquisa psíquica na França, chamada então de “metapsíquica” (Marmin, 2001, p. 145), termo cunhado pelo prêmio Nobel de fisiologia, Charles Richet, e que intitula a sua obra sobre o assunto: *Traité de métapsychique* de 1922. A “metapsíquica” correspondia aproximadamente ao que chamamos hoje de parapsicologia. O termo provavelmente foi inspirado na metafísica aristotélica – referindo-se ao estudo das coisas que vêm após a física – significando, neste caso em específico, as investigações sobre fenômenos que estão à margem ou além do campo de atuação da psicologia convencional. A exemplo da SPP, a “metapsíquica” consistia numa investigação sobre forças latentes e desconhecidas da vida psicológica, atendo-se, dentre outros fenômenos, à “telepatia” e à “metagnomia” ou *métagnomie* (termo equivalente à “clarividência”) (*Ibid*, p. 147).

À guisa de curiosidade, sabe-se que no dia 13 de junho de 1914 Bergson participara de um jantar na casa de Richet, juntamente com outros onze convivas, no que ficará sendo conhecido como “*diner du 13*”, em razão do dia e do número de participantes da reunião, que

passaria a partir de então a se repetir sempre no dia 13 de cada mês. O assunto dessas conservações versava sobre o futuro da “metapsíquica”, assim como sobre a formação do Instituto metapsíquico internacional em 1919, destinado a ser o equivalente francês da *Society for psychical research* (Evrard, 2021, p. 243). Ademais, as relações de Bergson com o pai da “metapsíquica” não se restringiam apenas à esfera institucional e aos jantares intelectuais, mas estendiam-se igualmente ao plano das ideias. Em um de seus últimos escritos sobre o assunto, *La science métapsychique* de 1925, Charles Richet faz questão de dedicá-lo ao seu “*illustre ami Henri Bergson, le plus profond penseur des temps modernes*” (Richet *Apud* Marmin, 2001, p. 166).

A obra de Richet, especialmente dedicada ao nosso filósofo, pretende oferecer uma explicação para a *Lucidité* ou clarividência (*Ibid*), mantendo-se, o mais que possível, nos limites da fisiologia. Richet atribui a “cognição” à distância ou clarividência a uma espécie de “sexto sentido”, mais profundo e misterioso, que nos possibilitaria a obtenção de conhecimentos, mesmo que imperfeitos, sobre aspectos comumente inacessíveis da realidade. Eventualmente, este “sexto sentido” poderia, ainda que de maneira precária, captar forças vibracionais que, juntamente com outras forças elementares do mundo físico, integrariam a realidade e se manifestariam ao indivíduo vindas de qualquer parte do mundo em ocasiões incomuns, permitindo assim que a mente pudesse obter informações sobre o real para além de seus sentidos habituais²⁵.

Curiosamente, esta visão parece estar em consonância com a nossa ideia de uma *apercepção virtual* em Bergson. Trata-se, decerto, de uma concepção que se aproxima do que compreendemos, em termos bergsonianos, como um campo *virtual* de interações, comum ao espírito e à matéria, e que tornaria possível, em tese, uma *apercepção virtual* ou extrassensorial, tal como a clarividência. Entretanto, não sabemos se essa *apercepção* pode ser explicada em termos físicos ou se remonta realmente a um sentido adicional. Em termos bergsonianos, é possível que ela emerja de um campo irrepresentável e, como tal, extraespacial, e que se explique não pela adição de um sentido especial, mas antes pela diminuição das restrições sensoriais comuns que, em razão dos apelos da ação, bloqueiam uma vasta quantidade de

²⁵ “Il y a autour de nous, sans que notre conscience soit éveillée, des forces vibratoires, tantôt colossales, tantôt minuscule, qui seraient capables de se manifester s’il y avait des détecteurs pour les percevoir [...] le sixième sens, c’est celui le sens par lequel nous percevons quelques-unes de ces vibrations inconnues, [et] qu’il faut de toute nécessité admettre” (Richet *Apud* Marmin, 2001, p. 166).

informação desnecessária. Esta última, dada a si mesma, chegaria a todo momento a nós se não fosse o afunilamento e a seleção das imagens operadas pelo aparelho sensório-motor²⁶.

De toda sorte, vem a ser para nós um fato particularmente notável que Richet tenha dedicado a Bergson um trabalho no qual é aventada uma explicação para clarividência; e isto precisamente na medida em que nossa tese tem em vista uma intenção semelhante, porém com base nas próprias ideias de Bergson. Desta feita, convém perguntarmos: afinal, Richet via na filosofia de Bergson um potencial explicativo para a cognição extrassensorial? Algo de sua pesquisa partiu de sugestões fornecidas por Bergson ao próprio Richet? Jamais saberemos ao certo; porém, de nossa parte, apostamos que alguma forma de “explicação” possa decorrer naturalmente das teses de Bergson, o que inclui em sua filosofia um tipo de *apercepção sui generis* não explicitada e representativa desses tipos de fenômenos.

Fato curioso é que embora o seu envolvimento institucional e intelectual com a pesquisa psíquica na França seja notório, Bergson mantém em seus textos certa distância em relação aos *psychistes* franceses, aos quais raramente ou mesmo nunca faz referências, contrariamente à sua atitude em relação aos pesquisadores ingleses da SPP (Evrard, 2021, p. 242). Contudo, destaca-se no contexto da “metapsíquica” francesa, uma carta de 1936 na qual Bergson confere créditos à obra do matemático Jean Labadié, *Aux Frontières de l’au-delà* (1936), cujo objeto de estudo voltava-se para os fenômenos da “telepatia” e da “mediunidade”. Em seu livro, Labadié faz referências ao pensamento de Bergson, citando longos trechos de sua obra e se apoiando na teoria da união da alma e do corpo, tal como exposta em *Matéria e memória*, a fim de compreender com ela os fenômenos telepáticos (Labadié In Malderieux et al, 2013 p. 112).

Ao invés de nosso filósofo se contrapor à utilização de sua teoria como ferramenta para a compreensão da telepatia – sugerindo que Bergson não mais nutria dúvidas a seu respeito – sua carta demonstra um honroso agradecimento e reconhecimento pela indicação de suas ideias, ao ponto da opinião favorável nela contida ter feito dessa correspondência o prefácio da referida obra “metapsíquica” de Labadié. Esse caso especial vem a ser ilustrativo, uma vez que ele exhibe de que modo as teses de Bergson chegaram a servir como um quadro geral de interpretação para muitos pesquisadores psíquicos (*Ibid*, p. 111), revelando assim os vínculos entre suas ideias e os interesses da pesquisa psíquica²⁷. Ao comentar sobre os trabalhos de

²⁶ Voltaremos a refletir sobre esse ponto em nosso último capítulo, quando tratarmos da tese de uma *apercepção virtual* em Bergson.

²⁷ Encontramos na *Revue métapsychique*, publicada pelo Instituto de metapsíquica internacional, a opinião de um colunista que sublinha em relação a Bergson o seguinte: “nul n’a jamais exprimé avec plus de clarté, d’élégance et de concision, quels devaient être la place, le rôle, les difficultés et les conséquences de la Métapsychique”

Labadié em “metapsíquica”, Bergson expressa uma opinião bastante positiva, o que nos permite ver com clareza o grau em que se encontrava a sua admissão no que concerne à existência e ao estudo dos fenômenos psíquicos:

Avec les faits déjà connus, avec ceux que vous avez observé vous-même, vous avez composé un ensemble qui devrait emporté la conviction, si la conviction était uniquement affaire d'intelligence e d'intuition, si les préjugés et la routine n'y entraînent souvent pour une forte part. Un jour viendra où personne ne comprendra l'opposition d'un si grand nombre d'esprits. Il est vrai que ceux-ci prétendront alors, et *croiront*, que ce qu'ils se trouvent obligés d'admettre est ce qu'ils avaient toujours dit (Bergson, 1972, p. 1541).

Como se vê, apresentam-se aí afirmações bastante positivas, que indicam um Bergson bastante convicto em relação ao peso dos fatos recolhidos e analisados até então – fatos que ao seu ver deveriam levar o estudioso sem preconceções à “convicção” –, uma vez que são apenas os preconceitos e hábitos há muito contraídos que impedem a consideração positiva desses eventos (tais preconceitos ou predisposições foram justamente o objeto de análise de sua conferência em 1913 à SPP). Além do mais, e o que dá testemunho da certeza assumida pelo filósofo, é a posição de Bergson quanto ao futuro dessas investigações. Segundo sua opinião, elas seriam gradualmente capazes de obter provas mais do que suficientes a favor da existência dos fenômenos psíquicos, a ponto de não restar aos seus opositores senão a admissão da existência daqueles mesmos fenômenos que eram por eles negados.

Acerca desse ponto, podemos abrir aqui mais uma parêntese lançando uma pergunta: teria Bergson se equivocado quanto a sua convicção e confiança em relação ao futuro da ciência psíquica? Afinal, a parapsicologia moderna foi capaz de apresentar alguma evolução em suas pesquisas?²⁸ Embora nosso trabalho não tenha condições de apresentar as principais evidências obtidas pela parapsicologia que se seguiu a Bergson, e menos ainda possa analisar a debatida e acalorada história em torno dos resultados dessa pesquisa, não podemos deixar de considerar que o seu esforço não tem sido inteiramente infrutífero, e que ela parece ter sido capaz de apresentar resultados plausíveis, na medida em que foram obtidos e reproduzidos por pesquisadores em várias partes do mundo.

(Quartier *Apud* Evrard, 2021, p. 243-244). Também nessa linha H. Price, falando como membro da SPP aos seus colegas, chega a afirmar sobre Bergson: “Il est clair que les principaux thèmes de sa philosophie touchent étroitement le cercle de nos propres intérêts. En effet, le thème de l'un de ses livres les plus importants, *Matière et mémoire*, est en plein dedans, puisque son but principal est de proposer une théorie nouvelle et révolutionnaire de la relation entre l'esprit et le cerveau (Price *Apud* Malderieux et al, 2013, p. 114), a qual, prossegue ele, está articulada com os principais pontos de seu discurso presidencial aos membros da SPP em 1913.

²⁸ Conferir a introdução de nossa tese, na qual foi apresentada, de maneira sumária, a questão da evidência em favor da PES segundo os resultados da parapsicologia moderna.

Hoje, somando mais de um século de investigações experimentais, e a despeito das evidências acumuladas por vários pesquisadores independentes, a parapsicologia ainda continua a enfrentar a resistência de vários cientistas, muito embora jamais possa ser considerada como um empreendimento estéril, ao menos não por aqueles que considerem seriamente a evidência apresentada. Desse modo, podemos dizer que a própria sobrevivência desse campo de pesquisas ao longo do tempo, não obstante toda a falta de incentivo e de preconceitos, tem se baseado em resultados que sugerem, segundo alguns²⁹, fortes indícios da existência de percepção extrassensorial, a ponto de já haver evidências suficientes para considerá-la como uma realidade estabelecida. Se atentarmos para os esforços acumulados ao longo do século XX e XXI tanto por laboratórios situados em países ocidentais quanto por aqueles espalhados pelo leste europeu – cuja história surpreendente é pelo menos em parte conhecida³⁰ –, veremos que, de fato, parece ter havido um avanço científico neste campo, com provas experimentais robustas do ponto de vista estatístico e que sugerem, ao que tudo indica, a existência de percepção extrassensorial³¹.

É claro que boa parte dessas pesquisas e dos seus resultados ainda nem existiam ou estavam apenas engatinhando no tempo de Bergson, tendo sido somente a partir de meados do século XX que os experimentos em parapsicologia iriam se desenvolver de um modo mais sistemático e controlado do ponto de vista metodológico e laboratorial³². Todavia, dado esse contexto, podemos indagar o que teria dito Bergson diante do desenvolvimento da parapsicologia científica³³. Teria assumido como uma realidade definitiva a existência da PES a partir das provas experimentais apresentadas pelos pesquisadores contemporâneos? É difícil dizer com certeza, porém, considerando os pendores pessoais, a opinião favorável baseada no conjunto das experiências já analisadas em seu tempo e o cuidado em fiar-se nos resultados

²⁹ Richet, C., 1922; Jung, C., 1950; Price, H., 1995; Rhine, J., 1966; Broughton, R., 1991; Radin, D., 2000; Carter, C., 2007; Tart, C., 2009; Targ, R., 2012; Kelly et al., 2014, dentre outros.

³⁰ Um grande número de estudos ao longo de décadas de pesquisas em parapsicologia russa, pode ser consultado em: Ostrander S., Schroeder, L. *Experiências psíquicas além da cortina de ferro*. Tradução Octavio Mendes Cajado. Cultrix, São Paulo, 1974.

³¹ A fim de consultar um resumo das principais evidências experimentais obtidas pela parapsicologia moderna, ver: RADIN, Dean. *The conscious universe: the scientific truth of psychic phenomena*, Harper Edge, San Francisco, 2000.

³² Restringindo-se principalmente ao estudo dos fenômenos de “cognição extrassensorial”, a saber, a telepatia, a clarividência e a precognição; mas também aos fenômenos de interação mente-matéria, PK ou psicocinese. Embora apresentem graus distintos de evidência, estes são os fenômenos “psi” cujos estudos científicos têm obtido os resultados mais sólidos. Ver: Radin, 2000, p. 14-15.

³³ É relevante citar aqui que a AAAS (Associação Americana para o Avanço da Ciência, em tradução livre) considera que a parapsicologia opera segundo as regras convencionais do método científico; *também* por isso atribuímos esse adjetivo à pesquisa parapsicológica.

empíricos obtidos de maneira imparcial, cremos que Bergson assumiria a realidade da telepatia e da clarividência como sendo fenômenos inquestionáveis.

Quanto aos filósofos e cientistas que ainda negam ou consideram ser impossível a existência desses fenômenos, lembremos que não é de modo algum de cunho científico a afirmação de que já sabemos tudo o que se pode saber sobre a natureza e o homem, de modo a determinar a impossibilidade da ampliação de suas faculdades psíquicas. E quanto ao plano filosófico, basta que deixemos de lado, pelo menos por um minuto, o fisicalismo reducionista, isto é, a ideia de que a consciência não passa de um produto da matéria cerebral, para que seja possível uma ampliação da percepção sem uma extensão concomitante do corpo, e, então, a cognição extrassensorial se tornaria perfeitamente concebível. De todo modo, parece muito mais certo, como já dissemos, que o futuro destinado ao avanço de tais pesquisas se refira a uma temporalidade indefinida, sem prazos preestabelecidos; muito embora seja problemático dizer que, à luz dos fatos, não houve qualquer avanço na parapsicologia moderna.

Mas voltando ao contexto de Bergson, convém notar que com base no material recolhido e analisado já em sua época, o filósofo era da opinião de que a massa dos fatos estudados pela pesquisa psíquica pesava muito mais a favor do que contra a existência dos fenômenos telepáticos. Muito embora, convém dizer, tais estudos apresentassem provas de natureza probabilística que, seguindo certas linhas de fatos, poderiam aumentar indefinidamente o peso e o número dos indícios e das evidências em favor da PES, ainda que, na prática, equivalessem à certeza tão desejada em matéria de conhecimento sobre o que pode ser ou não tomado como parte integrante do real. De resto, retomando ao ponto em que estávamos, e fechando aqui nosso parêntese, depreende-se do prefácio à obra de Labadié que a opinião de Bergson se tornara assaz afirmativa no tocante a uma tomada de posição mais positiva sobre a existência de faculdades psíquicas. E isto segundo a convicção da existência de provas seguras o bastante, pelo menos para convencer aqueles que estudem os fatos sem prejuízos.

Cabe salientar, todavia, que Bergson não compreendia o conjunto dos fenômenos psíquicos como portando todos os mesmos graus de aceitação e nem o mesmo estatuto (DFMR, p. 261). Ele se mostrava muito mais interessado pelos fenômenos de telepatia e seus congêneres – que indicam uma capacidade de obtenção de informação para além dos sentidos usuais – do que por aqueles mais controversos da mediunidade, diante dos quais permanecia numa postura mais crítica e reservada (Meunier, 1910, p. 81). Mas o mais curioso na correspondência supracitada, e que faz ver sobretudo o nível de sua adesão, é o anúncio de que, no futuro, pode-se esperar que boa parte da resistência ou negação nutridas por muitos cientistas e filósofos

cheguem a ser vistas como atitudes inacreditáveis, principalmente por aqueles que se verão obrigados a admitir a existência de percepções extrassensoriais como um fato há tempos relatado e investigado.

Como prova definitiva da convicção a que Bergson chegou quanto a existência dos fenômenos telepáticos, podemos fazer referência, por fim, a um documento recém publicado, uma vez que ele apresenta de maneira ainda mais incisiva a posição do filósofo em relação aos fenômenos psíquicos. Trata-se de uma carta inédita de 1935 endereçada a um certo abade, chamado Monin. A confissão aí declarada de sua crença na realidade da telepatia vem consolidar o seu constante interesse nutrido ao longo dos anos por esse assunto.

Depuis longtemps j'ai été amené à tenir pour réelle la "télépathie" et plus particulièrement celle qui fait qu'on est averti de la mort d'un parent ou d'un ami au moment même où le fait se produit (quelle que soit la distance) (Bergson *Apud* Evrard, 2021, p. 247).

Com essa declaração vê-se que a ideia de que a mente humana seja capaz de obter uma informação sobre eventos a despeito da distância, é admitida por Bergson como um fato da experiência, para o qual, *ipso facto*, é conveniente, assim pensamos, buscar uma explicação racional. Portanto, à questão apresentada pela *édition critique* sobre os fenômenos psíquicos e reproduzida por nós no início da seção: "Bergson y a-t-il cru? Et jusqu'à quel point?" (Malderieux et al., 2013, p. XXVII), é possível estabelecer sem dúvidas uma resposta positiva. Afinal, tudo indica que Bergson estava convicto de modo definitivo da existência da PES, confirmando a opinião de que ele, sendo inicialmente um espectador da ciência psíquica, tornara-se por fim um adepto (Evrard, 2021, p. 248). Esta certeza parece ter sido atingida progressivamente ao longo do tempo, sugerindo que a posição de Bergson quanto aos fenômenos psíquicos passou gradualmente de uma curiosidade intelectual sobre os assuntos, para uma consideração cada vez maior da possibilidade de alguns eventos, até atingir uma confissão que declara os fenômenos telepáticos como sendo manifestações reais da experiência humana.

Em síntese, vimos nessa seção que é possível depreender do conjunto das posições de Bergson em textos publicados, entrevistas, conferências, cartas e engajamentos institucionais, que a pesquisa psíquica orbitava frequentemente a sua atenção, de modo que sua opinião, principalmente quanto aos fenômenos de manifestação telepática, evoluiu progressivamente desde uma crença inicialmente favorável até uma certeza claramente expressa. É compreensível então que a sua reserva e o seu ceticismo metodológico iniciais tenham sido gradualmente arrefecidos, levando-o, sob o peso dos fatos acumulados, ao

assentimento e até mesmo à convicção da existência daquilo que viria a ser chamado de percepção extrassensorial.

Mas, a fim de aprofundarmos ainda mais a compreensão da relação entre Bergson e a pesquisa psíquica, passaremos na seção seguinte a abordar a posição adotada pelo filósofo em sua palestra proferida à SPP. Trata-se de um texto a ser analisado à parte, pois nele temos uma exposição pública na qual o filósofo explicitamente reflete acerca da pesquisa psíquica e de suas implicações. Aprofundaremos assim alguns aspectos teóricos importantes levantados por Bergson a fim de atingirmos uma compreensão mais precisa da relação entre a sua filosofia e a investigação dos fenômenos psíquicos.

2.2 Vínculos teóricos: “Fantasmas de vivos” e a “Pesquisa psíquica”

Somando-se às várias relações já apresentadas entre Bergson e a pesquisa psíquica, certamente é o fato de sua eleição à presidência da SPP em 1913 que revela mais claramente a intensidade de seu engajamento com essa instituição e com os seus objetos de estudo. Quando de seu discurso presidencial, Bergson proferira uma palestra que veio a ser publicada posteriormente em *L'Énergie spirituelle* (1919) com o título “*Fantasmas de vivos*” e a “*pesquisa psíquica*” (1913). Para além de declarar seu interesse e sua curiosidade ardente pelas investigações da “pesquisa psíquica”, Bergson cuidou de combater em seu escrito os preconceitos que são frequentemente endereçados contra a investigação e o seu avanço. Neste tópico iremos seguir os principais pontos de sua palestra com a intenção de entender qual o papel e a importância desses fenômenos junto à filosofia de Bergson. Julgamos que haja entre a sua filosofia e os fenômenos psíquicos uma relação mais profunda e profícua do que usualmente se considera.

Uma vez que o texto de Bergson intitula-se “*Fantômes de vivants*” et la “*recherche psychique*”, torna-se necessário de antemão esclarecer o conceito de “Fantasmas de vivos”, principalmente porque são os casos assim denominados pelos pesquisadores que o filósofo tem em conta ao dirigir-se à sua audiência. Este termo advém do próprio título da obra *Phantasms of the Living* publicada em 1886 pelos membros da *Society for Psychical Research*. Sob o título “*Fantasmas de vivos*” os pesquisadores pretendiam incluir um vasto conjunto de experiências psíquicas, nas quais se podia supor, em geral, que a mente de um ser humano estivesse sendo afetada pela mente de outrem independentemente das vias sensoriais reconhecidas: costumava-se então compreender esse tipo de experiência sob o conceito geral de telepatia (Gurney et al. 1 vol, 1886, p. xxxv). Trata-se de casos que sugerem um intercâmbio entre mentes por meios

aparentemente distintos daqueles das palavras pronunciadas, escritas ou de qualquer outra forma clara ou obscura de sinais usualmente emitidos (*Ibid*).

Dentre os vários casos de telepatia apresentados e analisados pelos pesquisadores, destacava-se sobretudo aqueles de comunicação telepática de “crises”, onde uma pessoa, supostamente de uma forma direta, contataria uma outra, informando-a sobre o seu estado, e isto precisamente durante o momento crítico pelo qual estivesse passando. Como exemplos de “fantasmas de vivos”, destacam-se principalmente os relatos de “aparições”; porém, não de pessoas mortas, mas sim de pessoas vivas (conforme entendemos o que seja estar vivo) e que, segundo relatos de seus próximos, quando da iminência da morte ou durante uma crise ameaçadora, apareceram-lhes sob uma forma alucinatória justamente no momento em que sofriam a ameaça da destruição física.

Tudo se passa então como se as pessoas, na iminência da morte, ainda buscassem alguma forma de comunicação derradeira com seus parentes ou amigos, ao ponto de “aparecerem” a eles sob a forma de um “fantasma”, embora se trate de um fantasma de alguém “que ainda vive”³⁴. A hipótese sustentada pelos pesquisadores é a de que estas “aparições” seriam então explicadas através de uma comunicação de natureza telepática, presumindo assim haver no homem uma faculdade “psíquica” pouco conhecida, embora forçosamente suposta por quem pretendesse apresentar uma explicação razoável para os fenômenos dessa natureza (Gurney et al. 1886, 1 vol., p. xxxv).

A despeito do termo “fantasma” e da aparente sugestão de uma “visão” que ele carrega, estas “aparições” ou “alucinações” não são necessariamente visuais, mas também podem ser auditivas, táteis, ideacionais ou emocionais, constituindo um vasto grupo de impressões que podem emergir na mente do indivíduo seja em sonhos, em estados de quase sono, em vivências emocionais ou mesmo em “alucinações” em estado de vigília (*Ibid*). Contudo, na medida em que essas impressões correspondem a um evento objetivo, elas podem ser consideradas como “*alucinações verídicas*” ao invés de ilusórias, já que a imagem alucinatória coincide, e por vezes detalhadamente, com um acontecimento remoto e mais ou menos simultâneo, como, por exemplo, aquele da efetiva morte de uma pessoa distante.

³⁴ É importante notar aqui a diferença entre os casos de “fantasmas de vivos” e os fenômenos mediúnicos. Diferentemente do fenômeno mediúnico, onde se crê num suposto contato com espíritos desencarnados (*post mortem*), os “fantasmas de vivos” se referem a comunicações extrassensoriais entre pessoas vivas (*ante mortem*), principalmente quando uma delas corre um risco iminente de morte, descobrindo-se, em seguida, que a “aparição” de alguém a outrem coincidiu *no tempo* com o momento da morte da referida pessoa. Vimos na seção anterior que é principalmente por conta desse tipo de comunicação telepática, a “telepatia de crises”, que Bergson confessa estar mais convicto da existência da telepatia. E isto porque muito provavelmente considerasse que desde os estudos apresentados em *Phantasms of the Living*, são essas “aparições” espontâneas que constituem os exemplos mais inequívocos e bem analisados aos quais se pode ter acesso.

Para os pesquisadores psíquicos, uma alucinação de origem telepática não consiste numa experiência de natureza meramente subjetiva, e, ao contrário desta última, não poderia ser considerada como indício de um quadro patológico ou anormal, uma vez que ocorrem a pessoas comuns e perfeitamente razoáveis, que nunca apresentaram quaisquer transtornos prévios ou subsequentes à experiência. Daí que, na visão desses pesquisadores, tais casos sugeriram antes a existência de uma faculdade mental *sui generis*, distribuída em todos os homens, e pela qual um sujeito (agente) seria capaz de afetar a mente de um outro (percipiente) independentemente da distância.

Convém ressaltar, ademais, que embora a explicação por meio da telepatia tenha sido o principal objetivo dos pesquisadores, não fica excluída de toda a hipótese de que há “visões” que parecem fugir, *prima facie*, a uma explicação pela “transmissão de pensamento”. Nestes casos, o sujeito também parece obter uma informação sobre eventos inatingíveis por seus sentidos, muito embora tudo indique que não haja alguém que eventualmente esteja lhe enviando essa informação. Tratar-se-ia, nestes casos, de exemplos de clarividência, nos quais, ao invés de uma comunicação mente a mente, tudo indica que a imagem ou informação sobre um evento ou objeto remotos sejam obtidas ou atingidas, por assim dizer, de um modo direto pela mente do sujeito³⁵. É principalmente para esse tipo de experiência que o último capítulo de nossa tese pretende oferecer uma “explicação” à luz da filosofia de Bergson.

Mas, quer remonte à telepatia ou à clarividência, tudo se passa como se estivesse em operação uma mesma capacidade psíquica subjacente, que resulta na obtenção de informação para além do alcance dos sentidos conhecidos, e que, em geral, manifesta-se a uma consciência seja pela intermediação de uma outra pessoa, seja por uma espécie de contato “direto” com o fato ou objeto. Se a telepatia requer duas ou mais mentes inter-relacionadas, a clarividência denota a capacidade de uma mente individual acessar eventos ou objetos no mundo externo sem a mediação aparente de outras consciências. Tal distinção já era reconhecida pelos pesquisadores psíquicos, não tendo escapado, por conseguinte, ao próprio Bergson (EE, p. 62). Assim, embora o termo telepatia seja encontrado em Bergson com muito mais frequência do que aquele da clarividência, devemos ter em mente que a “visão” de um evento remoto nem sempre presume uma comunicação entre duas mentes, mas pode muito bem

³⁵ Mantendo-se mais cautelosos quanto a “clarividência pura”, e buscando ainda assegurar-se na hipótese da interação mente à mente, os pesquisadores preferiram nomear esses casos de “clarividências telepáticas” (Gurney et al., 1886, 1 vol., p. 454-569).

referir-se à capacidade de alguém, por mais estranho que isto pareça, vir a “saber” individualmente, e de modo direto, o que se passa numa região qualquer do mundo externo³⁶.

Assim, os casos de “fantasmas de vivos” ilustram a possibilidade de percepções “extrassensoriais” advirem à mente humana, seja sob a forma da telepatia ou da clarividência, tendo sido ambas estas formas de cognição extrassensorial discriminadas por Bergson desde as primeiras páginas de seu texto e também ao longo do mesmo (EE, p. 62, 69). Por isso, consideraremos aqui os “fantasmas de vivos” como exemplos particulares de um conjunto mais amplo de *apercepção*, a saber, aquele das percepções extrassensoriais, que sugerem a existência de uma mesma faculdade subjacente e momentaneamente capaz de expandir a consciência para além do alcance dos sentidos usuais. Atemo-nos ao termo percepção extrassensorial não só porque ele se consolidou na pesquisa subsequente em parapsicologia, mas também porque foi mantido e considerado pelos comentários encontrados na *édition critique* do próprio texto de Bergson (Madelrieux et al, 2013, p. XXXI e 74). Dadas essas considerações preliminares, passemos doravante à análise dos pontos relevantes de “*Fantasmas de vivos*” e a “*pesquisa psíquica*” (1913) a fim de aprofundarmos os vínculos entre esta última e nosso filósofo.

2.2.1 Método e objetos da “pesquisa psíquica”: natureza e conhecimento dos fenômenos psíquicos

A maior parte do conteúdo de “*Fantasmas de vivos*” e a “*pesquisa psíquica*” (1913) visa demonstrar que os preconceitos sustentados por muitos contra esse ramo de investigação são na verdade injustificáveis. Como consequência, devido ao seu posicionamento favorável em relação às investigações dos fenômenos psíquicos, o texto de Bergson acabou sendo considerado como uma espécie de “*discours de la méthode*” da pesquisa psíquica qualitativa (Evrard, 2021, p. 242). Este “discurso” tem por alvo principalmente os homens de ciência que costumam colocar impedimentos *a priori* à investigação científica, interditando ou negando desse modo a possibilidade da exploração racional e empírica dos fenômenos assim chamados “ocultos” ou “parapsicológicos”. Vejamos então quais são os tipos de prevenções ou

³⁶ Alguns anos após a publicação de *Phantams of the Living*, Charles Richet, em seu *Traité de métapsychique* (1922) reconhecerá que a percepção extrassensorial divide-se claramente em telepatia e clarividência, embora atribua ambas à uma mesma sensibilidade especial, que nos permite, em certos momentos, acessar eventos ou objetos reais escondidos ou distantes, sejam eles mentais ou físicos. À essa sensibilidade desconhecida e oculta confere o nome técnico de *cryptesthésie*, isto é, uma sensibilidade subjacente a e/ou escondida de nossa consciência ordinária (Richet, 1922, p. 74-81).

preconceitos denunciados por Bergson nesta postura, ao mesmo tempo em que também se evidencia a própria posição do filósofo diante dos fenômenos considerados.

A argumentação de Bergson se desenvolve em dois pontos principais, abordando tanto questões de ordem metodológica quanto de ordem metafísica. Nesta seção, consideraremos sobretudo as reflexões de ordem metodológica, deixando as de cunho mais metafísico ou filosófico para a última seção do nosso capítulo.

Já no início da exposição de seus argumentos, Bergson adianta uma afirmação bastante categórica a respeito da natureza dos fenômenos psíquicos. Diz ele aos membros da SPP: “os fenômenos de que os senhores se ocupam são incontestavelmente do mesmo gênero daqueles que são o objeto da ciência natural” (EE, p. 63). À primeira vista, portanto, o filósofo procede como se a existência de tais fenômenos fosse não só assegurada, mas, ainda por cima, como se se tratassem de fatos tão naturais quanto o de um relâmpago numa tempestade. Ao compreender os fenômenos psíquicos como sendo do mesmo gênero dos demais eventos estudados pelas ciências naturais, Bergson quer com isso dizer que eles manifestam a existência de leis, ou de uma certa regularidade, que os tornam, por conseguinte, passíveis de uma repetição indefinida no curso da experiência humana (*Ibid*, p. 64).

Pode-se extrair dessa afirmação algumas consequências importantes. Primeiro, ao submeter os fenômenos psíquicos ao domínio de uma “lei”, torna-se forçoso vinculá-los a alguma forma, por assim dizer, de “causalidade”³⁷. Quanto a isso, diz Bergson: “uma lei expressa necessariamente que a certas causas, sempre as mesmas, corresponderá um efeito, sempre o mesmo” (*Ibid*). É por essa razão que os fatos psíquicos, entendidos como fenômenos naturais, devem ser capazes de exprimir alguma regularidade, sugerindo que certas condições, uma vez postas num determinado momento, possam *em tese* contribuir ou concorrer para a manifestação daqueles fatos, o que os tornaria, por fim, passíveis de uma repetição indefinida ao longo do tempo e em vários lugares.

Ao demandarem uma “lei natural”, os fatos psíquicos diferem, por isso mesmo, de um fato histórico. Afinal, este último só pode ocorrer uma única vez, já que as mesmas condições históricas não podem jamais se repetir. A telepatia ou a clarividência, ao contrário, constituem fatos para os quais é possível entrever alguma regularidade ou lei análoga às que encontramos em outros domínios do conhecimento natural, sendo em função dessa lei que esses

³⁷ O que vem a ser um ponto de discussão quanto a natureza e o mecanismo dos fenômenos psíquicos. Jung (1950), por exemplo, atribui esses fenômenos ao princípio da *sincronicidade*, opondo-os a qualquer forma de explicação causal que se assemelhe aos conhecimentos das ciências naturais. Contudo, há objeções à tese junguiana de que eventos sincrônicos possam ser considerados como claramente acausais. Ver: Braude, 1979, p. 220.

fenômenos se manifestam por toda a parte e em todos os tempos, exibindo aliás características bastante semelhantes entre si. Desse modo, as condições para uma cognição extrassensorial não seriam absolutamente inéditas ou imprevisíveis, mas se deixariam entrever a partir da análise dos casos espontâneos e também experimentais. Como exemplo de uma regularidade psicológica, podemos apontar para o fato já bem observado de que os acessos extrassensoriais são mais comuns em situações de relaxamento ou privação sensorial, sugerindo a necessidade de um redirecionamento da atenção usual do sujeito (principalmente de um desvio de sua atenção do interesse pragmático ou prático-utilitário) para que ele tenha mais chances de atingir uma percepção extrassensorial genuína (Broughton, 1991, p. 110-14).

Em razão da natureza psicológica de tais eventos, convém dizer, contudo, que não se trata aqui de uma “causalidade” necessariamente mecânica ou puramente fisiológica, mas sobretudo psíquica, envolvendo estados emocionais ou disposições individuais que, em si mesmos, são irreproduzíveis. A dimensão psíquica e espontânea desses fenômenos acaba por torná-los dependentes de disposições individuais e de circunstâncias imprevisíveis e/ou incontroláveis nas quais o sujeito se encontra. Porém, a questão principal levantada por Bergson nesse ponto é que, mesmo que tais fenômenos demandem circunstâncias especiais, incomuns ou, na maior parte dos casos, nem sempre ocorram com uma intensidade notável o bastante, é de se supor que se manifestem em razão de alguns fatores, integrando-se, por conseguinte, aos fenômenos do mundo natural e não àqueles do domínio “sobrenatural”. Em outras palavras, aposta-se antes numa possível abordagem racional para o tratamento da “telepatia” ou da “clarividência”, ao invés de simplesmente deixá-las numa obscuridade absolutamente inexplicável.

Em segundo lugar, a afirmação de Bergson lembra ao homem de ciência que nem todas as leis naturais são completamente conhecidas, de modo que se justifique uma demarcação rígida e definitiva entre o que pode e o que não pode ser objeto do conhecimento. Desta feita, os fenômenos psíquicos, ainda hoje atribuídos por alguns ao “supranatural”, podem ser na verdade eventos que, ao seu modo, pertencem o curso natural das coisas; e, à medida em que se manifestam reiteradamente na experiência humana, talvez estejam indefinidamente abertos à investigação científica. Assim, do fato de alguns fenômenos desse tipo resistirem a uma explicação perfeitamente adequada às teorias convencionalmente aceitas, não quer dizer que eles inexistam ou que devam ser negados ou excluídos do âmbito racional, pois, afinal, são as teorias que devem se moldar pelos fatos e não o contrário. Com efeito, se a telepatia e a clarividência fazem parte do psiquismo humano e, portanto, do mundo natural, pode ser o caso apenas de que não saibamos, com nossas teorias convencionais, explicar-lhes de modo

inteiramente satisfatório, o que não implica que esses fenômenos sejam em si mesmos inexplicáveis.

Quanto a esse ponto em particular, Bergson nos lembra que assim como a maior parte dos homens viveu milhares de anos sem saber que se moviam numa atmosfera energizada por correntes elétricas, é possível que nós também circulemos num meio que perpassado por “sinais parapsíquicos”, dos quais não temos senão breves e pálidas impressões. Estas impressões ocorrem na maior parte das vezes espontaneamente, sendo dificilmente controladas de um modo voluntário, de sorte que, na altura em que se encontram a nossa ciência e a nossa filosofia, não possuímos ainda os meios adequados para deslindar os mecanismos naturais que concorrem para as suas manifestações. Porém, no dia em que conhecêssemos mais adequadamente as condições da telepatia, talvez já não precisemos simplesmente esperar que ela surja de modo esporádico (EE, p. 65).

Mas, quer ocorra por meios exclusivamente espontâneos ou possa eventualmente ser provocado, um fenômeno psíquico é, nas palavras de Bergson, “um fato que, *se for real*, manifesta sem dúvida uma lei análoga às leis físicas, químicas e biológicas [...], pois, “*se a telepatia for real*, ela é natural” (EE, p. 64-5)³⁸. Note-se que, neste ponto, Bergson passa a considerar a existência dos fenômenos “psíquicos” de um modo condicional ou hipotético, mitigando assim a afirmação anterior que os tomava categoricamente como ocorrências naturais ao lado de outros fatos inequívocos da realidade. Esta mudança sutil, porém, significativa, deveria estar sob a atenção de um autor tão rigoroso quanto Bergson. Talvez ela apresente uma prudência que pertence muito mais ao espírito genuinamente científico, tão prezado pelo filósofo, do que ao conjunto de crenças que uma pessoa nutre dentro de si e que, em seu caso em particular, como vimos na seção anterior, parece estar do lado da existência desses fenômenos.

Porém, quer sejam considerados como possíveis ou como uma realidade assumida, o ponto é que a ocorrência de fatos psíquicos parece demandar a existência de condições específicas. Com base nisso, alguém poderia apressadamente concluir que, para Bergson, a pesquisa psíquica deve proceder tal como as ciências naturais, buscando identificar e reconstituir essas condições a fim de poder reproduzir controladamente o evento psíquico. Embora a parapsicologia científica posterior a Bergson tenha se esforçado nessa direção com algum êxito, aos olhos do filósofo, não era este sobretudo o modo pelo qual o pesquisador psíquico tratava os seus fenômenos. Neste particular, ao analisar principalmente os relatos de

³⁸ *Grifo nosso*

casos espontâneos³⁹, ele se aproximava muito mais do método do historiador ou daquele da investigação judiciária (EE, p. 65-6), buscando analisar criteriosamente se os testemunhos e relatos de uma alegada cognição extrassensorial realmente corresponderam aos eventos que se desenrolaram num lugar distante e, por conseguinte, inacessível ao sujeito pelos meios sensoriais reconhecidos.

Tal como o juiz de investigação ou o historiador, caberia então perscrutar os aspectos dos fatos, contatar e confrontar as testemunhas de modo a averiguar a validade dos relatos à luz dos detalhes dos acontecimentos, compondo assim uma coleção de testemunhos que permita uma comparação com outros do mesmo gênero e que se dispõem igualmente a uma análise crítica. Com base nessa linha de investigação, Bergson expressa qual o tipo de certeza que seria obtida do material recolhido e trabalhado pela pesquisa psíquica.

Quando levo em conta o número enorme de fatos e sobretudo a semelhança entre eles, seu ar de família, a concordância entre tantos testemunhos independentes uns dos outros, todos analisados, inspecionados, submetidos à crítica – sou levado a crer na existência da telepatia assim como acredito, por exemplo, na derrota da Invencível Armada. Não é a certeza matemática que a demonstração do teorema de Pitágoras me dá; não é a certeza física que a verificação da lei de Galileu me proporciona. Pelo menos, é toda a certeza que se obtém em matéria histórica ou jurídica (EE, p. 66).

Uma importante observação decorre daqui, pois sugere uma ambiguidade de Bergson frente a pesquisa psíquica. Definida anteriormente como um fato natural para o qual fatores naturais deveriam operar para a sua ocorrência, a telepatia não se baseia, contudo, numa certeza de natureza física. Muito embora demande uma lei, ela não é explicada meramente pelo recurso à lei, e isto pelo simples fato de que tal lei ainda não foi descoberta, sendo apenas sugerida. Se por um lado Bergson parecia admitir o fato psíquico como um fenômeno natural, por outro, mantém-se reservado quanto ao conhecimento natural desse fato, indicando com isso que a evidência experimental a seu favor ainda não foi suficientemente obtida e demonstrada pelos pesquisadores em seu tempo. Contudo, a leitura atenta e sem preconceitos dos casos ocorridos e analisados pela pesquisa psíquica, é certamente capaz de proporcionar uma certeza de tipo probabilístico.

Esta certeza não pode ser matemática, pois não há demonstração a partir de princípios geralmente aceitos que possa garantir de modo axiomático a existência de telepatia ou clarividência – muito embora, conforme veremos, esses fenômenos possam ser pensados de um modo coerente na filosofia de Bergson, o que já lhes garantiria uma validade lógica. Ela

³⁹ Sobretudo, ocorrências involuntárias de telepatia ou clarividência que despontam na experiência concreta dos sujeitos, sendo em geral imprevisíveis e surpreendentemente objetivas, ou seja, correlatas aos fatos.

também não se baseia numa lei física conhecida cuja aplicação seria suficiente para que o evento parapsíquico fosse produzido de modo controlado. Por conseguinte, a evidência dos fenômenos psíquicos situar-se-ia no mesmo nível dos conhecimentos onde o testemunho humano é levado em consideração e analisado de modo crítico. Daí que ela se aproxime mais do método histórico de análise crítica dos eventos, visando assim estabelecer a crença num acontecimento à luz da probabilidade crescente em favor do mesmo.

No entanto, ao restringir a pesquisa psíquica à uma investigação “histórica” ou “judiciária”, Bergson deixava escapar justamente o que constitui o caráter mais original da pesquisa, qual seja, o de buscar uma prova empírica para a telepatia e os fenômenos congêneres. Sobretudo, cabia à investigação estabelecer a existência de uma faculdade psíquica com base numa prova experimental, a fim de, por meio dessa faculdade, explicar os casos espontâneos (Gurney et al., 1886, 1 vol., p. 18). Desse modo, os fenômenos de telepatia e de clarividência deviam ser passíveis de um estudo empírico como qualquer outro fenômeno natural, o que inclusive justificaria a própria existência de uma ciência psíquica. Para os pesquisadores, o método histórico seria utilizado apenas no domínio dos acontecimentos que estão fora de uma abordagem experimental; quanto aos que pudessem entrar na abordagem empírica, caberia aos pesquisadores esforçarem-se na aplicação do método experimental para a análise dos mesmos. Afinal, apenas adequando-se a esse pressuposto, é que tais fenômenos seriam passíveis de repetição e de algum controle laboratorial (Malderieux et al, 2013, p. 71).

Se recorrermos à metodologia adotada em *Phantoms of the Living*, veremos que os pesquisadores da época de Bergson defendiam dois tipos de provas conforme os dois modos de investigação dos eventos (Gurney et al., 1886, 1 vol., p. xvii), e não apenas uma forma de certeza, tal como defendida por Bergson em sua conferência. Uma prova ou uma certeza de tipo “histórica” seria adequada aos casos espontâneos cuja investigação naturalmente deveria vir depois dos acontecimentos (*Ibid*). Ao passo que uma prova experimental deveria ser obtida sob condições controladas, laboratoriais, com sujeitos selecionados, tal como qualquer outra pesquisa natural. Aliás, a importância da certeza obtida em experimentos controlados permitiria, de um modo mais incisivo, defender a existência de uma faculdade psíquica, reforçando por meio da certeza empírica aquela já obtida pela análise dos casos espontâneos bem documentados dos “fantasmas de vivos” – será inclusive no intento de fornecer uma prova científica desses fenômenos que a parapsicologia posterior concentrará suas forças⁴⁰.

⁴⁰ Para uma apreciação das evidências empíricas obtidas por pesquisadores no campo da parapsicologia ao longo do século XX, indicamos, mais uma vez, as seguintes referências: Broughton, R. (1991); Radin, D. (2000) e Targ, R. (2014). Também pode ser pesquisado no site internacional da associação parapsicológica:

Todavia, foi esse aspecto experimental da pesquisa que veio a ser ignorado por Bergson em sua conferência, o que sugere uma aparência de ambiguidade em sua concepção, pois, ao mesmo tempo em que considera os fenômenos psíquicos como sendo naturais, ignorou o fato de sua investigação pelos métodos das ciências naturais, considerando-os apenas segundo a abordagem “histórica”, ou seja, pelo recurso à análise crítica dos testemunhos e dos fatos correspondentes. O que explica que Bergson tenha feito referência apenas aos casos espontâneos e à análise de tipo “histórico”? A explicação apresentada pela *édition critique* é a de que Bergson gostaria aqui de manter o valor da distinção entre a ciência da matéria (regida pelo método experimental) e a ciência do espírito (pautada em eventos singulares). Distinção que não representava para os pesquisadores psíquicos uma descontinuidade metodológica, pois visavam explicar os casos espontâneos por meio da prova experimental de uma faculdade psíquica ou extrassensorial (Malderieux et al., 2013, p. 71).

Em linha com esta explicação, cremos que a omissão de Bergson em relação ao papel do método experimental nas ciências psíquicas provém da própria roupagem que a ciência moderna acabou conferindo a este método, a saber, o da mensuração. Ao mesmo tempo em que coube à ciência moderna a criação e o desenvolvimento do método experimental, foi preciso que esse método restringisse o campo da experiência como condição para que a ciência atingisse a objetividade desejada. Assim, a ciência moderna não chegou a ampliar, com o método experimental, o seu alcance a todo o repertório dos fenômenos que integram a experiência, mas antes teve de reduzi-los copiosamente (EE, p. 70). Todos os esforços do “método experimental” se limitavam a observar e experimentar os fenômenos através do ideal da mensuração, ou seja, sob a condição de que se estabelecesse entre os fenômenos uma lei capaz de expressar, *in abstracto*, uma relação constante entre grandezas variáveis. Desse modo, o método experimental da ciência moderna baseia-se sobremaneira em medidas e busca traduzir matematicamente todos os fenômenos que investiga.

É provavelmente por essa razão que, aos olhos de Bergson, uma ciência dos fenômenos psíquicos encontraria dificuldades ao tentar incorporar o método experimental em suas pesquisas, correndo o risco de perder a especificidade de seu próprio objeto, a saber, o espírito e seus poderes. Afinal, diz-nos Bergson, “é da essência das coisas do espírito não prestar-se a medida” (*Ibid*, p. 71). Por conseguinte, é da essência da ciência empírica não

parapsy.org/home.aspx o estado atual em que se encontram as pesquisas em todo o mundo, mediante a consulta de conferências, artigos, dossiês, livros e trabalhos em geral realizados sobre o tema “Psi”. É possível encontrar no *journal of parapsychology* tanto trabalhos que reforçam a evidência da hipótese “Psi” quanto aqueles que buscam criticá-la, o que garante o caráter científico e crítico da pesquisa, banindo da mesma qualquer acusação de fechamento dogmático.

compreender o espírito, isto é, o psiquismo humano, mas simplesmente buscar extrair de suas expressões mais ou menos superficiais os aspectos gerais que possam se enquadrar em fórmulas abstratas e convencionais de medida.

Bergson afirma em seu texto que a pesquisa psíquica possui uma particularidade que desconcerta muitos dos cientistas profissionais – apegados que são aos seus próprios métodos muito mais do que aos seus resultados –, a saber, os fenômenos psíquicos, embora sejam *do mesmo gênero* que aqueles estudados pelas ciências naturais, são abordados por métodos que pouco têm em comum com os das ciências da natureza. Uma vez que os fenômenos psíquicos não possuem uma fórmula simples e abstrata que os faça entrar num laboratório, e nem mesmo possam ser reproduzidos sob condições artificialmente controladas, chega-se então a considerar a pesquisa psíquica, ou mesmo a atual parapsicologia, como “pseudociências”. Por não proceder como a física ou a química, julga-se que seus procedimentos são inferiores ou pouco rigorosos (EE, p. 66), desinteressando-se por seus fenômenos, ou mesmo declarando-os como inexistentes em razão de não se prestarem ao controle experimental e/ou à mensuração. Bergson vê nessa postura uma razão inconsciente que está na base dos preconceitos que muitos homens de ciência nutriam em seu tempo contra as investigações psíquicas.

O fato é que, apesar das críticas e das limitações que envolviam a pesquisa no tempo de Bergson, os parapsicólogos contemporâneos alegam que já dispomos atualmente de provas empíricas dotadas de significação científica relevante, e que sugerem fortemente a existência de fenômenos tais como a telepatia e a clarividência. Com efeito, segundo os pesquisadores, as investigações parapsíquicas obtiveram seus dados operando de acordo com os rigorosos protocolos experimentais adotados por outras ciências⁴¹. Contudo, o ponto é que, para Bergson, a fórmula *abstrata* em que esses fenômenos têm de se encaixar para caberem nos procedimentos laboratoriais acaba sendo irrelevante diante de fatos *concretos* e passíveis de verificação, cuja apreciação torna praticamente impossível atribuí-los ao acaso ou à mera coincidência. A repugnância em aceitar fatos analisados com rigor e cujos sujeitos são perfeitamente normais e inteligentes, resulta, em parte, do que Bergson chama de desdém do *concreto* (*Ibid*, p. 66), uma reação emocional geralmente presente naqueles homens de ciência que, a despeito da realidade, se apegam às fórmulas abstratas de seus métodos.

Uma das maneiras de *desdenhar da concretude* de um fato, consiste no artifício comumente utilizado de atribuir os casos em que há uma evidente correspondência entre a “alucinação” e um acontecimento real à força do acaso ou da mera coincidência. Para

⁴¹ Ver nota anterior.

exemplificar essa postura, tomemos o caso que Bergson nos apresenta em sua conferência. Trata-se de um caso narrado por um médico que, por seu turno, apresentava uma atitude crítica em relação os fenômenos psíquicos. Segundo sua narração, uma mulher relatara ter “visto” em detalhes, a quilômetros de distância, e em conformidade com a realidade em vários pontos, o momento preciso em que seu marido foi mortalmente ferido durante um conflito. Esta “visão”, diz o crítico, poderia ser apressadamente tomada como um caso de telepatia ou clarividência. Contudo, se analisarmos bem, veremos que não há nada aí além de uma coincidência. Afinal, continua o crítico, quantas mulheres já não relataram ter tido visões ou sonhos de seus maridos mortos ou moribundos no campo de batalha, embora estivessem sãos e seguros? Apenas deu-se uma exagerada atenção aos casos em que há uma coincidência e ignorou-se aqueles em que não há. Estes últimos, aliás, devem provavelmente superar em número aqueles onde uma correspondência foi atestada, embora não atraíam de igual maneira a nossa atenção.

Segundo Bergson, este raciocínio só parece válido com a condição de desconsiderarmos a própria *concretude* do fato a fim de sutilizá-lo numa fórmula abstrata. Ou seja, ao invés de olharmos para a “visão” relatada com tudo o que ela tem de singular e irreduzível, estaríamos antes preocupados com a sua veracidade ou falsidade a partir de um levantamento estatístico. Segundo este raciocínio, ou a “alucinação” é verdadeira ou é falsa; comparemo-la então com tantas outras a fim de decidirmos se o número das verdadeiras supera o das falsas, e assim poderemos decidir acerca da veracidade desta “visão” relatada. Ora, é possível, de fato, que um levantamento desse tipo nos mostre realmente que há muito mais alucinações “falsas” do que “verdadeiras”; porém, isto nada nos diz sobre *aquela* “visão” particular que alguém efetivamente teve e que correspondia fielmente aos fatos.

Tomemos a “visão” no que ela é: a “visão” consiste numa cena única e irreduzível, na qual determinadas pessoas, num determinado lugar, agem de determinada maneira. Nela um homem cai mortalmente ferido. O raciocínio, por sua vez, substitui essa experiência *concreta* por uma fórmula *abstrata*: a “visão” ou é verdadeira ou é falsa, é preciso para saber disso considerá-la à luz das demais, e, assim, saber se o número das verdadeiras testemunhas em seu favor ou não.

Ao substituir desse modo o fato pela fórmula, o concreto pelo abstrato, produz-se não apenas a substituição de uma experiência real, e que é aquilo que realmente interessa, por uma construção teórica. Além do mais, e o que é ainda mais notável, não se vê, com esse artifício, qualquer possibilidade de uma explicação positiva para o próprio fato enquanto tal; ou seja, nada foi dito sobre como uma “visão” deste gênero pode ser “verdadeira”, embora seja este ponto crucial. Que se tenha uma “alucinação” – entenda-se por esse termo o que se quiser

–, é algo que pode ser admitido como parte da vida mental ordinária de um sujeito. Quanto a isso não há grandes problemas, basta lembrarmos dos sonhos como formas de “alucinações” noturnas. Mas que uma “alucinação” corresponda detalhadamente a um fato concreto, ocorrido num determinado ponto na realidade espaço-temporal e independentemente de sua distância em relação ao percipiente, é algo que requer uma atenção especial e que parece demandar uma explicação positiva.

Afinal, poderíamos simplesmente atribuir essa correlação a uma coincidência casual ou aleatória? Por meio de um exemplo ilustrativo, Bergson compara a posição da mulher e o *quadro* por ela visto àquela de um pintor e um *quadro* que sai de sua imaginação, com a intenção de mostrar que é praticamente impossível atribuir ao puro acaso a correspondência detalhada entre um acontecimento real e uma cena mentalmente visualizada. Convém acompanhar na íntegra o texto de Bergson:

Pode-se conceber que um pintor, desenhando em sua tela um detalhe de batalha e confiando para isso em sua fantasia, possa ser tão bem servido pelo acaso que lhe aconteça executar o retrato de soldados reais, realmente envolvidos naquele dia em uma batalha onde faziam os gestos que o pintor lhes atribui? É claro que não. A estimativa das probabilidades, à qual se recorre, nos mostraria que isso é impossível, porque uma cena em que pessoas determinadas tomam atitudes determinadas é algo único em seu gênero e porque, conseqüentemente, cada personagem – e mais ainda a cena que os reúne – é decomponível numa infinidade de elementos que para nós são independentes uns dos outros; de modo que seria preciso um número infinito de coincidências para que o acaso fizesse da cena fantástica a reprodução de uma cena real [...]. Ora, a mulher que teve a visão de um detalhe da batalha estava na situação desse pintor; sua imaginação executava um quadro. *Se o quadro era a reprodução de uma cena real, era absolutamente necessário que ela estivesse vendo essa cena ou que estivesse em contato com uma consciência que a via.* A comparação entre o número de “casos verdadeiros” e o de “casos falsos” de nada me serve; a estatística nada tem a ver aqui; o caso único que me apresentam me basta, do momento em que o tomo com tudo o que contém (EE, p. 68-9). *Grifo nosso.*

Ao invés de recorrer aos artifícios da abstração teórica, Bergson nos mostra, com a analogia entre a mulher e o pintor, o quanto um exercício de imaginação é por vezes necessário para o tratamento correto de um assunto. De que nos serve uma construção abstrata em face de um fato singular, cuja comprovação seria suficiente para nos assegurar quanto a existência de uma “percepção” genuína? Afinal, excluindo os supostos êxitos de uma adivinhação minuciosamente sortuda, sempre que constatamos uma correlação suficientemente detalhada entre um estado subjetivo (imagem mental) e um acontecimento objetivo (sem o qual não poderia ter lugar aquele primeiro) acreditamos estar diante de alguma forma de “percepção”, ao invés de uma mera “alucinação”; a menos, é claro, que se considere essa última como uma “*alucinação verídica*”.

Ademais, torna-se bastante inverossímil atribuir a correspondência entre um evento único e imprevisível no mundo e a “visão remota” que alguém tem desse evento à obra do puro acaso. O número incontável de detalhes que deveriam ser aleatoriamente coordenados a fim de que os eventos físicos e mentais, mesmo que separados, se correspondessem mutuamente, extrapola qualquer cálculo de probabilidade. E, mais ainda, até onde fosse possível aplicar para um caso como esse uma elaboração de cálculos, a probabilidade serviria aqui apenas para ilustrar que tal correspondência dificilmente poderia ser atribuída ao acaso⁴².

Certamente, o recurso à estatística se mostra relevante para uma pesquisa que tem de prestar contas com o ideal matemático da metodologia científica. Contudo, a afirmação de Bergson parece muito mais ousada e definitiva do que se poderia presumir mediante tais artifícios. O que o filósofo nos diz é que bastaria atentar para a exclusividade de *um* único fato, levando em conta o caráter imprevisível de *um* acontecimento singular, e logo se evidenciaria que uma “alucinação” a ele correspondente só pode consistir numa experiência efetivamente verídica, aproximando-se do status de uma “percepção” propriamente dita, isto é, de um contato com uma realidade exterior à mente do sujeito⁴³. Uma vez que o relato de alguém sobre o acontecimento sugere que o indivíduo obteve realmente uma informação sobre um evento, devemos levar em conta que essa pessoa foi capaz, de algum modo, de “ver” ou apreender os elementos do acontecimento enquanto este se desenrolava, ainda que houvesse uma distância aparentemente insuperável entre o sujeito e o objeto.

Se pudéssemos reconhecer uma “visão” desse tipo como sendo um fato da experiência⁴⁴, não seria necessário compará-lo com nada mais, pois mesmo que houvesse milhares de “alucinações falsas”, o conjunto destas não seria suficiente para depor contra um único caso de “alucinação verdadeira” – contanto que a tomemos exclusivamente por si mesma e na completude do que ela nos apresenta, a saber, um evento imprevisível que se desenrola

⁴² A atribuição desses fenômenos ao acaso passou a ser desconsiderada mesmo entre os “céticos” sérios que levam em conta os efeitos experimentais obtidos pela pesquisa parapsicológica. Dentre eles, não mais se discute a existência da evidência empírica, mas antes a correta interpretação dessa evidência. Assim, diz-nos Dean Radin: “Contemporaneamente, os céticos informados não mais afirmam que os resultados dos experimentos psi se devem meramente ao acaso, porque sabemos que alguns efeitos parapsicológicos são, para usar as palavras do psicólogo cético Ray Hyman, ‘astronomicamente significantes’. Trata-se aqui de uma concessão chave, pois desloca o foco do debate da mera *existência* dos efeitos interessantes para a sua *interpretação* adequada” (RADIN, 2000, p. 209). *Tradução nossa*.

⁴³ “A verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência. Essa experiência será chamada visão ou contato, percepção exterior em geral, caso de trate de um objeto material” (PM, p. 53).

⁴⁴ Casos semelhantes a esses nos quais uma “cena” vista em sonhos, ou mesmo numa alucinação em estado de vigília, coincide de modo mais ou menos detalhado com os eventos que realmente ocorreram (apresentando inclusive *coincidências temporais* com os acontecimentos), podem ser atestados vastamente em *Phantasms of the Living* (1886), sugerindo, assim, a existência de clarividência. Relatos análogos são encontrados nas páginas 337-340 e 368-388.

num determinado momento do tempo. A *concretude* do fato, neste caso, destituiria qualquer contraposição teórica ou *abstrata* ao mesmo. Em outras palavras, se o fato existe, não adianta depois disso criar uma teoria para provar a sua inexistência.

Para que se estabeleça a existência de corvos brancos basta que se veja e se constate um único corvo branco na natureza; ao passo que a constatação de milhares de corvos negros jamais seria suficiente para se estabelecer a *inexistência* definitiva de corvos brancos ou de qualquer outra cor. *Mutatis mutandis*, que haja várias “alucinações falsas”, não é suficiente para invalidar a possibilidade de “alucinações verdadeiras”, e basta que se constate um único caso legítimo de alucinação verdadeira (correspondendo pois a uma percepção extrassensorial) para que se possa contar com a existência de uma faculdade⁴⁵ na mente humana que a permita acessar informações para além dos sentidos usuais e, assim, assegurar a existência da telepatia e/ou da clarividência. É nesse sentido que Bergson responderia à crítica do médico, que atribuía a “visão remota” da mulher tão somente à obra do acaso. Diz ele:

Não sei se a narrativa que lhe fizeram era digna de crédito; ignoro se a mulher teve a visão exata da cena que se desenrolava longe dela; mas se esse ponto me fosse demonstrado, se eu pudesse simplesmente ter certeza de que a fisionomia de um soldado que ela não conhecia, presente na cena, lhe apareceu tal como era na realidade – pois bem, então, ainda que ficasse provado que houve milhares de visões falsas e ainda que nunca tivesse havido outra alucinação verídica além dessa, eu consideraria rigorosa e definitivamente estabelecida a realidade da telepatia, ou mais globalmente, *a possibilidade de perceber objetos e acontecimentos que nossos sentidos, com todos os instrumentos que ampliam seu alcance, são incapazes de captar* (EE, p. 69). *Grifo nosso.*

Consideremos pontualmente alguns aspectos dessa passagem. Lembremos inicialmente a descrição da “visão” que a mulher teve a fim de ressaltar alguns pontos importantes. A “visão” ocorre num tempo específico e não em qualquer momento; ela costuma acompanhar o incidente enquanto ele se desenrola ou num momento muito próximo ao de sua ocorrência. A mulher não “vê” a cena dias antes ou dias depois, mas sim no mesmo dia e hora em que o próprio acontecimento se dá. Não se trata, pois, de uma “precognição” ou “retrocognição”, isto é, de um suposto acesso a informações sobre eventos que ainda estão por acontecer ou que já ocorreram. Desse modo, se esta “visão” for real, caberá atribuir a cena vista ou à clarividência – “*é absolutamente necessário que ela estivesse vendo essa cena*” – ou à telepatia – “*ou que estivesse em contato com uma consciência que a via*”. Num caso ou noutro,

⁴⁵ A ocorrência da telepatia e da clarividência podem ser explicadas não somente pela suposição de uma faculdade adicional do psiquismo humano, mas também como decorrência da suspensão momentânea das faculdade normais. Por exemplo, quando do arrefecimento ou suspensão momentâneas de algum mecanismo repressor de informações, deixando este de operar em circunstâncias especiais, ocorre uma invasão de informações antes reprimidas, e que poderiam ser precisamente aquelas de tipo parapsíquica.

Bergson reconhece se tratar de uma “cognição” inacessível aos sentidos usuais, o que sugere que o filósofo contava com a possibilidade de uma percepção extrassensorial fazer parte da realidade.

Aqui, retornamos novamente a questão sobre o tipo de certeza do fato psíquico. Dada a precaução que Bergson adotou ao tratar desse assunto, podemos de fato questionar até que ponto ele realmente estava disposto a admitir a existência de tais fenômenos. Atendo-nos aos limites de sua palestra, o filósofo parece muito mais indicar as condições que, uma vez satisfeitas, deveriam conduzir à admissão desses fatos. Isto já evidencia, do ponto de vista filosófico, que, sendo eles possíveis, e, mais ainda, prováveis, conviria construir teorias sobre o espírito e sobre a relação deste com a realidade como um todo, que permitam acomodar tanto quanto possível a ocorrência de tais fenômenos.

De nossa parte, pensamos que ao propor suas concepções sobre a consciência e sobre a relação desta com o corpo e com a matéria, Bergson poderia ter levado em conta (juntamente com outros fatores) a existência desse tipo de fenômeno como fazendo parte da realidade⁴⁶. E isto na medida em que, com base nos estudos recolhidos pela SPP, Bergson já admitia que um grau considerável de certeza estava disponível a todo aquele que atentasse seriamente ao estudo empreendido por pesquisadores tão rigorosos e confiáveis.

Em sua entrevista à Meunier, Bergson afirma que o estudo desses eventos já constitui um corpo de fatos suficientemente analisados e capazes de promover uma certeza provável: “j’estime, pour ma part, qu’il y a plus de probabilité en faveur de l’hypothèse de la télépathie qu’il n’y en a en sens contraire. S’il fallait parier pour ou contre, je parierais pour, sans hésitation” (Bergson *In Meunier*, 1910, p. 95). Todavia, se retomarmos a citação anteriormente destacada, é-nos apresentado algo mais do que uma posição teórica ancorada na probabilidade; indicava-se, ademais, que seria possível estabelecer de fato uma certeza sobre a existência da telepatia, bastando para isso que se atestasse a veracidade de único caso: um único caso cuja relação entre os detalhes de um evento e aqueles de sua “visão” remota não pudesse ser explicada por uma coincidência casual ou fortuita de suas partes. Se assim o fosse, este *único* caso verídico bastaria para que o alcance extrassensorial de informações fosse reconhecido como um fenômeno real da experiência humana.

⁴⁶ Ademais, como veremos no próximo capítulo, numa de suas correspondências com F. Myers, Bergson declarou em 1887 que era justamente a teoria padrão sobre o espírito e sua relação com o corpo – teoria de tipo fisiologista – que deveria ser contestada, no caso de as manifestações “telepáticas” serem provadas como fatos reais.

Com base nesta deixa, cremos que a posição de Bergson a favor dos fenômenos psíquicos se mostra ainda mais comprometedor do que a da maioria dos pesquisadores, pois ela prescinde até mesmo de uma prova estatística nos moldes da ciência experimental, dispondo-se a admitir a existência de acessos extrassensórios somente com base na correspondência claramente verificada entre *um* relato preciso e *um* evento único e singular no mundo. Na medida em que é sumamente improvável explicar essa correlação por um acaso feliz, já se poderia atribuir à “visão remota” uma veracidade e, assim, sustentar pelo menos a possibilidade de uma faculdade extrassensória na mente humana. Se uma “imagem mental” for capaz de informar ao sujeito sobre os elementos de uma cena que ele não conhecia, mas que, entretanto, fizera parte do quadro efetivo dos acontecimentos⁴⁷, essa única experiência já seria dotada de um valor probante, a despeito de todas as alucinações comprovadamente falsas. E caso houvesse uma explicação alternativa para uma tal “coincidência”, supondo que ela exista, o ônus da prova recairia antes sobre aqueles que negam do que sobre os que afirmam a realidade das percepções “extrassensoriais”.

De toda sorte, Bergson parecia admitir em sua conferência de 1913 que esses fenômenos, até onde os estudos evidenciam, fazem provavelmente parte da realidade, pelo menos no que se refere aos conhecimentos que se baseiam na confiança sobre o relato humano: dentro dos limites de um conhecimento desse tipo, podemos nos assegurar de que possuímos de fato um grau razoável de certeza. Como reforço a essa posição, as páginas finais de *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932) servem exemplarmente, pois reproduzem novamente a mesma posição já adotada em “*Fantasmas de vivos*”:

Limitemo-nos a dizer, para falarmos apenas do que parece melhor estabelecido, que se se puser em dúvida, por exemplo, a realidade das “manifestações telepáticas”, depois de milhares de depoimentos concordantes recolhidos sobre elas, será o testemunho humano em geral que teremos de declarar inexistente os olhos da ciência: em que se tornará a história? (DFMR, p. 261).

Vê-se, portanto, que a conquista de um grau convincente de certeza sobre a realidade do fenômeno psíquico é afirmada e reafirmada por Bergson de tempos em tempos. Uma certeza que se reforça aos olhos críticos de quem presta atenção não somente às teorias, mas sobretudo aos fatos apresentados e analisados pelos homens de ciência. Como

⁴⁷ Em relação a isso é interessante conferir alguns casos estudados pela parapsicologia moderna após a metade do século XX. Em especial, nas décadas de 1970-80 destacam-se as pesquisas em “visão remota” (outro nome para “clarividência”) conduzidas pelos físicos Russel Targ e Harold Puthoff no Instituto de Pesquisa Stanford. Em seus experimentos, alguns sujeitos demonstraram a surpreendente capacidade de descrever em detalhes aspectos de objetos e lugares distantes sem que nunca os tivessem visto antes. Ver: Targ, R. *A Realidade da percepção extrassensorial*, Trad. Jefferson Luiz Camargo. Ed. Cultrix: 2014, p. 60-64, 147.

complemento à seção anterior, pode-se depreender desta seção alguns aspectos que indicam de maneira inequívoca o comprometimento teórico de Bergson para com as investigações psíquicas.

Do ponto de vista metodológico, observamos que Bergson não via necessariamente uma incompatibilidade entre a ciência psíquica e as exigências científicas de rigor procedimental e de resultados sólidos. Embora na conferência de 1913 ele tenha desconsiderado o papel do método experimental nas pesquisas psíquicas, partiu, por outro lado, em defesa do “método histórico” como meio de fornecer uma prova razoável sobre a existência dos fenômenos investigados. Segundo este método, caberia ao investigador perscrutar os detalhes dos testemunhos, compará-los entre si, e principalmente com os fatos alegados, de modo a verificar, ou não, a veracidade da “visão”.

A correspondência atestada entre os relatos e os eventos, considerada sobretudo no conjunto dos casos investigados, poderia reforçar progressivamente a nossa convicção sobre a existência desses fenômenos, levando-nos cada vez mais à constatação de sua real presença na experiência humana. Com o aumento da probabilidade em seu favor, tais fenômenos seriam admitidos como fatos concretos e naturais, estando, por isso mesmo, indefinidamente abertos à investigação racional e científica.

Apesar de reconhecer as limitações do método das ciências da natureza, regido pelo ideal da mensuração, cremos que a possibilidade de uma investigação positiva da telepatia e da clarividência não foi inteiramente banida por Bergson. Isto porque, conforme ele mesmo apontou, a própria ciência da matéria poderá se modificar e adotar outras posições ao longo do seu desenvolvimento, ampliando os seus atuais limites à medida que estende o alcance de sua incidência sobre o real. De todo modo, a concentração da ciência positiva nesses limites gerou as exigências valiosas de rigor e precisão próprias ao estudo da matéria, aos quais, por sua vez, a nascente ciência do espírito poderá se valer para obter meios mais adequados para o aprimoramento de suas descobertas vindouras. Para isso, basta que se deixe de lado os preconceitos metodológicos e metafísicos frequentemente endereçados contra a pesquisa psíquica:

[...] podemos aventurar-nos sem temor no âmbito quase inexplorado das realidades psicológicas. Avancemos com ousadia prudente, deponhamos a metafísica ruim que atrapalha nossos movimentos, e a ciência do espírito poderá dar resultados que superarão todas as nossas expectativas (EE, p. 83).

Para Bergson, o que sobretudo impede o avanço da ciência psíquica não consiste na impossibilidade de estudo dos seus fenômenos, mas antes na adoção de uma certa metafísica *a*

priori, e que se torna a visão dominante de muitos representantes da ciência convencional, fazendo com que estes deponham automaticamente do campo de estudos os fenômenos psíquicos. O principal preconceito contra a ciência psíquica, e ao qual Bergson dedica uma análise mais minuciosa e demorada em sua palestra, consiste em tomar a consciência como sendo equivalente ao corpo. Veremos no capítulo seguinte que essa metafísica *a priori* remonta à compreensão usual dos homens de ciência ao fazerem da consciência ou uma tradução, uma versão paralela, um efeito, ou mesmo um mero epifenômeno dos processos cerebrais, sendo tomada, de todo modo, como um equivalente desses processos. Se assim o fosse, é certo que jamais nossa percepção poderia transbordar os limites de nosso corpo e dos nossos sentidos, decorrendo daí a impossibilidade de se obter informações por vias extrassensórias.

Porém, veremos que essa alternativa não seria de modo algum razoável, pois, além de não estar ancorada em fatos, ela própria negaria ao mecanismo cerebral qualquer função no caso de as percepções extrassensoriais serem reais. Isto é, se nos convenceremos quanto a existência da telepatia e da clarividência, a hipótese da equivalência retiraria ao mecanismo sensorio-motor qualquer papel explicativo. Ao passo que na hipótese da irreducibilidade da mente ao corpo, este passa a operar usualmente como um filtro das nossas percepções, deixando passar, aqui e ali, as “imagens parapsíquicas” quando do arrefecimento de sua usual função seletiva. Mas, deixemos esta análise para quando tratarmos do assunto sobre a percepção atual e o papel do corpo.

Em suma, vimos que os fenômenos psíquicos são considerados por Bergson como ocorrências naturais, e que, por isso mesmo, demandam alguns fatores que expliquem sua reiterada aparição de tempos em tempos. Isto quer dizer que o acaso ou a coincidência não constituem alternativas viáveis para a explicação desses fenômenos. O número das incontáveis correlações entre um evento distante – sendo este único, inédito e imprevisível – e uma “alucinação” a ele correspondente – inclusive no *tempo* – extrapolaria qualquer recurso a um arranjo operado pelo acaso. O que sugere, em caso de comprovação de uma “visão” dessa natureza, que estaríamos diante de um fato da experiência; um fato cuja concretude, e a despeito de todos os preconceitos e arranjos teóricos em contrário, impor-se-ia por si mesmo, tendo de ser admitido por nós como parte da experiência humana.

Mantendo-nos ainda na análise de “*Fantasmas de vivos*” e a “*pesquisa psíquica*” (1913), devemos doravante buscar compreender, agora num plano mais metafísico, em que medida o status de uma percepção “extrassensorial” em Bergson vem a ser mais precisamente definida como um tipo de *apercepção virtual*.

2.3 Telepatia e clarividência como *apercepções virtuais*: ideia de campo virtual de interações

Chegamos então ao ponto chave de nosso capítulo, uma vez que ele nos permitirá definir as percepções extrassensoriais como *apercepções virtuais*. A posição favorável de Bergson quanto a possibilidade da telepatia e da clarividência, induz-nos a perseguir mais de perto as afirmações acerca das experiências psíquicas proferidas em sua conferência. Um ponto importante no texto é que Bergson faz referências muito mais vezes ao termo telepatia do que ao termo clarividência, não oferecendo para este último uma definição ou abordagem mais precisas, embora pareça ter reconhecido a distinção entre ambos (EE, p. 62, 69). Veremos que é possível depreender das afirmações de Bergson uma possível “explicação” para a telepatia, em relação a qual sabemos que o filósofo parecia estar praticamente certo quanto a sua existência na experiência humana. Mas, podemos nos perguntar, e o que ele diria sobre a clarividência? Pensava, afinal, que ela seria um caso explicável pela ampliação do conceito de telepatia? É provável que a ênfase dada por Bergson à telepatia se deva ao fato de que o tema central de *Phantasms of the Living* (1886) – e de muitas pesquisas subsequentes – tenha sido sobretudo aquele da transferência de pensamento, isto é, da troca suprassensorial de impressões entre duas consciências.

Todavia, a própria obra *Phantasms of the Living* faz questão de destacar a clarividência com sendo, por assim dizer, um fenômeno distinto da telepatia. Se esta última demanda uma interação entre duas mentes, sendo que uma delas é o agente e a outra o percipiente⁴⁸, a clarividência, por sua vez, parece demandar apenas um percipiente que obtém ou atinge diretamente uma informação sobre a realidade exterior. A clarividência (*clairvoyance*) é entendida como sendo, nas palavras dos próprios autores, “a projection of super-sensory percipience among scenes distant and things unknown” (Gurney et al, 1886, 1 vol., p. xlvii)⁴⁹.

Reconhecida pelos pesquisadores como sendo uma “percepção direta” de eventos ou objetos distantes e/ou desconhecidos, é de se supor que Bergson considerasse a clarividência

⁴⁸ Na parapsicologia moderna encontra-se frequentemente os termos “emissor” e “receptor” ao invés de “agente” e “percipiente”. Ver: Radin, 2000, p. 65.

⁴⁹ Apesar da dificuldade reconhecida pelos pesquisadores em traçar uma distinção muito clara entre alguns casos de “clarividência” ou de “telepatia” puras, é possível indicar algumas “visões” como sendo clarividentes, por remontarem a casos que, se bem relatados, parecem escapar a qualquer explicação por meio da ampliação do conceito de “transferência de pensamento” (telepatia). O anúncio dessa questão e dos casos ambíguos podem ser encontrados em: *Phantasms of the Living*, 1886, vol.1, p. 254-268, 338-340, 368-388. Em nossos dias, a parapsicologia moderna se refere muito mais ao conceito de “*remote viewing*” (“visão remota”) ao invés de clarividência, muito embora tenham usualmente o mesmo sentido na literatura especializada.

ao lado da telepatia, tendo em mente não só a possibilidade das trocas extrassensórias entre duas mentes, mas também entre *uma* mente e o seu meio ambiente como um todo. Com efeito, o próprio Bergson sugere ser a telepatia apenas um caso especial de uma faculdade mais geral, que é, em suas palavras: “a possibilidade de *perceber* objetos e acontecimentos que os nossos sentidos, com todos os instrumentos que ampliam o seu alcance, são incapazes de captar” (EE, p. 69)⁵⁰. Isto indica que Bergson admitia, por definição, a possibilidade geral de uma percepção suprassensorial que tomaria ora a direção da telepatia, ora aquela da clarividência. Sendo assim, perguntamo-nos se as considerações que faremos em torno da telepatia, juntamente com a exploração de algumas teses presentes na filosofia de Bergson, não permitiriam igualmente uma compreensão da própria clarividência. Mas será sobretudo em nosso último capítulo que tentaremos expor as condições para a ocorrência desta última.

Atendo-nos por ora aos limites de sua conferência, é possível entender, sem muitos problemas, que a posição tomada por Bergson a favor da telepatia decorre naturalmente de sua concepção sobre a relação entre a consciência e o corpo. Com efeito, é justamente uma certa interpretação dessa relação que, segundo Bergson, tem atuado como a causa mais profunda da aversão que muitos cientistas mantêm em relação aos fenômenos de natureza telepática (EE, p. 70). Trata-se da interpretação materialista do espírito que presume como sendo um fato da experiência que os movimentos cerebrais sejam equivalentes aos estados mentais; de sorte que, em última instância, a consciência não passaria de um subproduto daqueles movimentos.

Uma vez que os fenômenos do espírito não se prestam à medida e nem ao exato controle laboratorial, muitos acabam aferrando-se ao fato cerebral, tomando-o, em benefício do método científico, como um substituto do fato psíquico. É por esta razão, acredita Bergson, que muitos dos homens de ciência se opõem radicalmente à pesquisa psíquica, uma vez que os fenômenos por ela apresentados – ao sugerirem que a mente possa se estender para além dos limites corporais reconhecidos – parecem contestar a hipótese materialista que é assumida, consciente ou inconscientemente, pela maior parte dos cientistas profissionais (*Ibid*, p.70-72).

Em contraposição à tese materialista do espírito, Bergson entende que o papel do cérebro e do sistema nervoso em geral não consiste em produzir e nem em traduzir de modo equivalente as percepções conscientes, servindo antes para limitar a percepção ao domínio da ação, e, assim, selecionar as imagens que entrarão em nossa consciência. Sendo o corpo um mecanismo redutor das percepções, torna-se perfeitamente concebível que a percepção possa estender-se para além das restrições sensório-motoras: visão que concilia a tese Bergsoniana

⁵⁰ *Grifo nosso.*

com os fatos apresentados pelos pesquisadores psíquicos. Uma vez que cabe ao corpo limitar a percepção consciente, a própria expansão desta percepção se torna uma possibilidade teoricamente justificada, posto que a maior parte do seu conteúdo (transcendendo o corpo por todos os lados) já estaria dada de antemão.

Se, conforme veremos no próximo capítulo, os conteúdos da percepção não são internos, mas externos ao corpo; se o corpo opera no conjunto da percepção *virtual* uma seleção das imagens que se introduzirão na consciência *atual* e interessada; se, aliás, essas imagens foram diminuídas ao invés de elaboradas ou construídas pela operação dos aparelhos sensório-motores, então o campo das percepções possíveis se torna muito mais amplo e até mesmo ilimitado em relação ao da percepção atual. Quanto a isso, diz-nos claramente Bergson:

Os órgãos dos sentidos, os nervos sensitivos, os centros cerebrais canalizam as influências de fora e marcam assim as direções em que nossa própria influência poderá exercer-se. Mas com isso limitam nossa visão do presente, [...] tudo se aclara se esses centros (e os dispositivos a que estão ligados) forem simplesmente vistos como instrumentos de seleção encarregados de escolher, no *imenso campo de nossas percepções virtuais*, aquelas que deverão atualizar-se (EE, p. 77-78). *Grifo nosso.*

Basta que se tome o papel do corpo como um mecanismo redutor da percepção para que a consciência atual seja explicada pela diminuição do vasto domínio da percepção em geral. Em outras palavras, no campo da consciência atual, o corpo não adiciona nada à percepção, mas antes suprime algo de seu conteúdo e de suas interações. Isto não quer dizer, contudo, que o papel redutor do corpo seja absolutamente incontornável, mas apenas que ele comumente prevaleça em razão das exigências da ação que se impõem ao ser vivo. Por conseguinte, aquém da superfície das imagens definidas e bem recortadas que dominam o campo da consciência atual, desenvolve-se um conjunto de percepções indefinidas e confusas que, de quando em quando, emergem à consciência conforme o grau de relaxamento ou relativização dos mecanismos inibidores.

É com base nessas percepções, por assim dizer, inconscientes⁵¹, que entendemos a seguinte afirmação de Bergson: “considero que *percebemos virtualmente* muito mais coisas do

⁵¹ Para Bergson, o “inconsciente” não se refere apenas aos conteúdos do passado individual que se conservam na memória de alguém, mas, de modo ainda mais geral, denota o modo de ser de todo ente que não é conscientemente percebido, seja ele interior ou exterior à mente do sujeito. Assim definido, o “inconsciente” se torna a característica própria de toda imagem não percebida, de toda representação não representada, podendo abarcar tanto os conteúdos mentais quanto os materiais, tornando-se, desse modo, uma forma de existência comum a ambos: É “inconsciente” tudo aquilo que eventualmente existe *fora da consciência* (embora possa vir a entrar na percepção consciente). É por isso que há não só lembranças *virtuais* como também percepções *virtuais*, isto é, imagens momentaneamente despercebidas, ou, em outras palavras, inconscientes. Sobre essa concepção do inconsciente estendido às percepções, diz Bergson: “Todo mundo admite, com efeito, que as imagens atualmente presentes em nossa percepção não são a totalidade da matéria. Mas, por outro lado,

que percebemos atualmente, e que aqui também o papel do nosso corpo é afastar da consciência tudo o que não teria para nós nenhum interesse prático” (EE, p. 77)⁵². Vê-se com isso que o limite de nossa percepção não se detém no ponto em que se firma a nossa atenção geral, mas que as imagens, por assim dizer, infraconscientes, continuam exercendo sobre nós alguma influência, na medida em que são *virtualmente percebidas*, embora se tratem de conteúdos que não são distintamente intuídos, mas que podem ser *apercebidos* conscientemente nas ocasiões em que a atenção for deslocada de sua direção específica.

A ideia de que “percebemos virtualmente muito mais coisas” do que os conteúdos que aparecem à nossa consciência atual, alarga indefinidamente o horizonte da percepção a uma ampla gama de experiências possíveis, compondo assim o que Bergson denomina de um “*imenso campo de percepções virtuais*”. Concebidas junto à imagem Bergsoniana dos planos de consciência, estas experiências ou percepções possíveis admitem uma infinidade de graus entre os quais a consciência se move ora mais perto ora mais distante da ação (MM, p. 7). À medida que a consciência se desinteressa da ação imediata, move-se para os planos mais dilatados da experiência, de sorte que algumas percepções inconscientes podem muito bem vir a ser *apercebidas*. Desse modo, seria possível tornar conscientes conteúdos que usualmente se desenvolvem ao lado de nosso interesse usual, isto é, ao largo de nossa atenção corriqueira. É possível, igualmente, que as impressões ou informações de ordem “extrassensorial” participem desse domínio *virtual* da experiência e que cheguem a atingir a consciência, bastando para isso que os mecanismos redutores do corpo sejam relaxados, ainda que por um breve momento.

Supondo que as percepções telepáticas ou clarividentes pertençam ao campo *virtual* da experiência, elas permanecem em geral no domínio do “inconsciente”, uma vez que estão na maioria das vezes despercebidas. Quando, em situações especiais, alguns sujeitos se dão conta desses tipos de impressões, é possível assumir que o seu acesso a elas ocorreu graças a um tipo *sui generis* de percepção, que chamamos aqui de *apercepção virtual*, e cuja natureza distingue-se tanto da percepção consciente atual (interessada) quanto da percepção inconsciente (virtual). Precisemos um pouco melhor essas distinções. A percepção consciente, “normal” ou *atual* não representa das imagens senão o que servirá à nossa ação no mundo. Ela seleciona ou recorta do conjunto das imagens aquelas sobre as quais o corpo poderá exercer modificações reais ou possíveis. Portanto, a percepção *atual* representa um estreitamento da percepção possível; ela obtém da percepção em geral apenas o que convém à ação.

o que pode ser um objeto material não percebido, uma imagem não imaginada, a não ser uma espécie de estado mental inconsciente?” (MM, p. 166).

⁵² *Grifo nosso.*

A experiência ou percepção atual consiste em sua maior parte no estado “normal” ou ajustado da consciência ao seu meio, de sorte que a consciência atual não é senão o resultado de um ajuste reiteradamente renovado entre os movimentos recebidos e aqueles executados pelo corpo (MM, p. 92). Ao equilibrar-se sobre as operações orgânicas que o corpo executa, a percepção consciente limita-se, pois, ao campo das interações sensório-motoras que o corpo mantém com os demais corpos que o circundam no espaço. Neste domínio, as imagens que entrarão na consciência atual serão distintas, nítidas, apresentando fronteiras bem demarcadas, uma vez que são mediadas pelo trabalho do aparelho sensório-motor. No campo atual da experiência, a percepção só se dirige aos objetos e às pessoas com a condição de exercer sobre eles mudanças reais, limitando-se então às interações locais, isto é, ao espaço que torna a ação possível. Desse modo, a percepção atual é fundamentalmente uma percepção de ordem espacial, posto que é condicionada pelos estímulos sensoriais circundantes.

Diferentemente da percepção atual, Bergson nos fala da existência de uma percepção virtual, que se confunde com a totalidade das imagens, englobando e ultrapassando por todos os lados o alcance de nosso corpo (MM, p. 37). É por estarmos imersos nessa virtualidade abrangente, que percebemos virtualmente (inconscientemente) uma quantidade maior de informações do que aquelas que efetivamente atingem a consciência atual. Estas informações, contudo, não são geralmente *apercebidas*; ou, em outras palavras, nós as “percebemos” mas sem as *aperceber*, sendo por essa razão que a sua influência costuma ser, por assim dizer, apenas inconscientemente experimentada.

Depreende-se daí que a percepção admita graus indo desde as impressões mais claras e distintas até aquelas mais pálidas e esmaecidas, chegando ao ponto de se tornarem “inconscientes”, muito embora permaneçam sempre aí, integrando-se ao campo geral da percepção e nos atingindo de um modo subliminar. Já no próprio domínio das impressões sensoriais, podemos observar a influência das percepções virtuais que escapam à nossa atenção durante a vigília, mas que atingem a consciência no estado do sono, quando o desinteresse pela ação se torna progressivamente acentuado. Durante a vigília, estas infra-percepções permaneciam “inconscientes”, sendo “percebidas” apenas virtualmente, e, por isso mesmo, não chegavam a ser plenamente *apercebidas*, pois não entravam na direção usual de nossa atenção. Por não cruzarem o limiar da consciência, estas impressões permaneciam, no sentido mais preciso da palavra, despercebidas, sendo por esta razão consideradas como percepções “inconscientes” – tal como vimos anteriormente ao evocarmos o conceito de percepções inconscientes ou virtuais em Leibniz, que é aqui recuperadas por nós no contexto da filosofia de Bergson.

Ora, nada impede irmos um pouco mais longe, e prolongarmos essas influências virtuais para além do campo da sensorialidade. A percepção virtual se estenderia então ao todo da realidade, de sorte que a influência das imagens virtuais sobre uma consciência individual também se estenderia para além do alcance sensorial mensurável, prolongando-se indefinidamente sem quaisquer limites determinados por todo o universo. Pensamos que esta ideia não seria estranha a Bergson, já que ele admitia, pelo menos em tese, a possibilidade de uma consciência individual *aperceber* fatos ou eventos distantes independentemente de qualquer mediação sensorial (EE, p. 69).

É isto, aliás, o que acreditamos poder ser depreendido de sua consideração sobre a telepatia, ao tomá-la como uma interação mente a mente que demanda, a nosso ver, a postulação de um campo puramente psíquico, atuante ao lado do campo sensorial, mas que, diferentemente desse último, transcende as separações espaciais e as trocas estímulo-sensoriais entre as consciências. Podemos extrair a existência deste campo supraespacial da vida mental, assim como a sua relação com os fenômenos psíquicos, da seguinte passagem:

Não devemos esquecer, aliás, que o espaço é que cria divisões nítidas. Nossos corpos são exteriores uns aos outros no espaço; e nossas consciências, na medida em que ligadas a esses corpos, são separadas por intervalos. Mas, se aderem ao corpo apenas por uma parte de si mesmas, é permitido conjecturar, para o restante, uma invasão recíproca. Entre as diversas consciências, a todo instante poderiam realizar-se trocas comparáveis aos fenômenos de endosse. Se essa intercomunicação existir, a natureza terá tomado todas as precauções para torná-la inofensiva, e é verossímil que certos mecanismos estejam especialmente encarregados de repelir para o inconsciente as imagens assim introduzidas, pois seriam muito incômodas na vida cotidiana. Entretanto uma ou outra poderia, também aqui, passar de contrabando, sobretudo quando os mecanismos inibidores funcionam mal; e também sobre elas se exerceria a “pesquisa psíquica”. Assim se produziriam as alucinações verídicas, assim surgiriam os “fantasmas de vivos” (EE, p. 78).

Constata-se aqui o reconhecimento de que para além das interações sensoriais, podem existir interações extrassensoriais entre as mentes, uma vez que estas não se limitam às separações estabelecidas entre os corpos no espaço. Em razão dessas diferentes formas de percepção, tanto a sensorial ou atual (condicionada pelo espaço) quanto a extrassensorial ou virtual (de natureza supraespacial), instaura-se uma distinção importante entre o *campo* mais restrito *da atualidade* e o *campo* ampliado *da virtualidade*, sendo que ambos, o atual e o virtual, compõem igualmente domínios do real, não obstante possam ser distinguidos por inúmeros graus intermediários que caracterizam planos experienciais possíveis à consciência; e isto, conforme a consciência se detenha mais no plano das imagens atuais disponíveis à ação, ou se espalhe na direção mais ampla das percepções virtuais.

É neste domínio mais amplo, que Bergson entrevê uma interação extraespacial entre as consciências, permitindo assim uma explicação para os fenômenos da telepatia, e isto em razão de a atividade psíquica chegar a transbordar as limitações usuais que encerram o corpo numa determinada localidade espacial, a saber, aquela em que ocorrem as trocas sensoriais. Já que individualidade das consciências pode não ser inteiramente determinada pela individualidade dos corpos, uma vez que as consciências aderem aos corpos “apenas por uma parte de si mesmas”, elas podem transcender as interações locais e sensoriais que determinam estes últimos. Em outras palavras, a individualidade dos corpos, como coisas separadas, não acarreta necessariamente na individualidade ou separação absolutas entre as mentes, pois estas não são coextensivas aos corpos em sua inteireza. Sendo assim, o que sobraria então para todo o restante da vida psíquica que transborda o domínio do corpo? Ora, justamente a integração em um *campo psíquico virtual*, caracterizado por uma organização extraespacial de compenetração recíproca entre todas as consciências.

Se, de acordo com a tese de um *campo virtual de interações*, há uma espécie de confusão entre as consciências (uma “endosse psíquica”), a noção comumente compartilhada da individualidade ou isolamento dos estados mentais num “eu penso”, consciente de si e apartado das demais mentes, seja talvez relativa apenas ao domínio da consciência atual, cuja forma individual ancora-se na atividade do próprio corpo, passando assim a confundir-se com ele. Porém, no campo dos processos inconscientes ou virtuais, é possível que não haja distinções tão rígidas entre o que se passa na mente de uma pessoa e o que ocorre na mente de uma outra, já que o aspecto do isolamento de uma mente individual dependeria dos mecanismos corpóreos de restrição e limitação que prevalecem na maior parte do tempo para o benefício da consciência atual e interessada.

Quando estes mecanismos chegam a relaxar seus esforços, imagens não filtradas atravessam o limiar da consciência, resultando daí o fenômeno telepático. Isto indica, aquém do domínio relativo do espaço, a existência do campo de virtualidade original e ilimitado de onde as consciências a todo momento trocam algo de si. É por essa razão que, se for tomada a sério, a telepatia faz questionar a tendência de considerar as mentes individuais como mônadas, isoladas no interior de si mesmas, uma vez que no domínio subliminar da vida mental, uma consciência manteria com outra(s) uma relação direta e de influência recíproca.

Desse modo, os possíveis intercâmbios entre as mentes não estariam definitivamente condicionados pela mediação dos corpos, isto é, pelas trocas estímulo-sensoriais que eles mantêm entre si e que variam segundo suas proximidades ou distâncias no espaço. Ao contrário, o que a telepatia sugere é a existência de uma faculdade ou capacidade

latente da mente de obter informações sobre outras mentes a despeito da distância e, ao que tudo indica, para além da atividade sensório-motora. Isto porque, conforme veremos adiante, é justamente no interior de um vasto campo de interconectividade virtual entre todas as mentes e todos os corpos que o próprio campo atual da sensorialidade, condicionado pelo corpo individual, vem a ser recortado ou selecionado conforme as exigências da vida prática.

Portanto, a capacidade de uma intercomunicação direta entre as mentes sugere, a nosso ver, a existência de um campo de interações indiviso e irrepresentável no qual as consciências se interpenetram para além e, independentemente, das comunicações sensoriais que elas usualmente tecem entre si. Chamamos esse meio psíquico de *campo virtual*, uma vez que seus conteúdos se desenrolam numa dimensão “inconsciente” na qual não há limites bem estabelecidos, contrapondo-se, desta feita, às distinções que os corpos mantêm entre si no espaço. Este campo de interações é, por conseguinte, indiviso, uma vez que é supraespacial, e é irrepresentável em si mesmo em função de sua virtualidade original, muito embora possamos entender os fenômenos psíquicos como efeitos de sua ação sobre a consciência.

É possível considerar o *campo virtual* como um conjunto de interações de natureza psíquica e supraindividual, consistindo numa espécie de “Inconsciente compartilhado” no qual as consciências individuais lançam raízes e podem comunicar-se entre si ou mesmo coincidirem umas com as outras, uma vez que se conceba entre elas, como sugere Bergson, a existência de uma “invasão recíproca” ou interpenetração mútua, análoga aos fenômenos bioquímicos da endosse: assim como estes fenômenos ocorrem no interior de um meio, que é próprio aos sistemas celulares, a intercomunicação de informações supraespaciais exigiria igualmente um meio psíquico independente, pelo qual elas fluiriam aquém das demarcações nítidas que aparentemente separam os corpos uns dos outros e as consciências a eles ligadas.

Tudo se passa como se houvesse sob o espaço e os corpos nele recortados, uma continuidade virtual de interações, que se assemelha antes à natureza da temporalidade, posto que nesta não há divisões ou separações, mas antes uma continuidade de mudanças que se interpenetram. Ao tomarmos essa dimensão virtual como sendo puramente psíquica, podemos dizer que os corpos estão para o espaço assim como as consciências estão para o tempo. Ou seja, uma vez que o campo virtual é extraespacial, cabe assimilá-lo antes ao tempo concreto (*duração*), onde não há qualquer exterioridade recíproca entre os seus diversos momentos, não havendo, por conseguinte, nenhuma demarcação nítida entre os processos mentais dos indivíduos – pelo menos não naquilo que possuem de essencialmente temporais –, pois, afinal, as mentes não são absolutamente delimitadas pelos corpos.

Por não se limitarem aos corpos, as consciências também não se limitariam essencialmente ao espaço ou às interações locais que estes corpos exercem entre si e com os demais objetos; sendo em razão disso que as consciências seriam capazes de manter umas com as outras uma comunicação extracorpórea ou extrassensorial. Por conseguinte, a comunicação extraespacial entre as consciências sugeriria a existência de uma dimensão virtual, aproximada mais à natureza do que Bergson considerava ser o tempo, do que ao espaço, pois nele estaria assegurada uma interconexão virtual entre as mentes, e, por que não dizer, entre as mentes e todos os demais processos, fluxos ou eventos que lhes sejam contemporâneos⁵³.

É por esta razão que será preciso lançar, aquém do espaço e da sensorialidade que caracterizam a consciência atual, um *campo virtual* de interações no qual inúmeras percepções virtuais se interpenetram. Por pertencerem ao campo dessa indivisibilidade original, cada consciência gozaria potencialmente da capacidade de *aperceber* os seus efeitos. Para que estes conteúdos “inconscientes” passem a ser *apercebidos*, seria preciso então algo mais (ou menos) e, nesse caso, estaríamos diante de um outro gênero de percepção, qual seja, aquele em que alguém, sem quaisquer interesses pragmáticos, tomaria consciência do que se desenrola usualmente num domínio “inconsciente”.

Tratar-se-ia, nesse caso, de uma *apercepção* mais ampla do que a simples percepção ordinária ou atual. Tal forma de *apercepção*, seja ela mais ou menos clara ou obscura, deve ser de um tipo consciente, porém de uma consciência desinteressada, cuja atenção foi deslocada das regiões para as quais ela normalmente se dirigia, permitindo com isso que as informações subliminares emergjam diante de si. A telepatia e a clarividência parecem denotar um acesso desse gênero, pois, presumindo que as informações telepáticas e clarividentes se desenrolem no subsolo da consciência usual, uma eventual *apercepção* desses conteúdos deveria ser sobretudo de um tipo *virtual* ao invés de atual.

Com efeito, a hipótese lançada por Bergson de uma interconectividade psíquica de natureza extraespacial sugere duas coisas importantes para a compreensão da telepatia, e que pode, em alguma medida, ser estendida ao entendimento da clarividência. Primeiro, aponta para a existência de uma potencialidade latente à mente humana, capaz de estender o seu alcance para além da localidade espacial em que se encontra seu corpo; e, em segundo lugar, indica a atividade de um campo real e objetivo cuja indivisibilidade original integra e conecta todas as

⁵³ Voltaremos a essa questão mais à frente em nosso trabalho quando, no contexto de uma explicação para a clarividência, tratarmos da Consciência ou Memória universal que envolve em sua Duração as consciências e as coisas em geral.

mentes (e quiçá todas as coisas) que vemos aparentemente separadas no espaço: chamamos esse campo de *virtual* e a percepção que dele resulta será, pois, uma *apercepção virtual*.

Em suma, com este capítulo pretendemos mostrar que a relação entre Bergson e a pesquisa psíquica não se reduz a uma mera curiosidade teórica, tendo sido antes uma preocupação que acompanhou o filósofo ao longo de toda a sua atividade intelectual, estendendo-se até mesmo aos vínculos prático-institucionais por ele estabelecidos em torno dessas pesquisas. Atendo-nos estritamente à posição de Bergson, parece que o seu interesse pela pesquisa psíquica não é de modo algum lateral ou secundário. Ao contrário, vê-se que desde suas primeiras publicações, do seu interesse constante e confesso ao longo dos anos por esses assuntos; de seu engajamento prático com as instituições de pesquisa; do interesse em torno da questão da realidade da “telepatia”, tanto em seu primeiro artigo publicado quanto nas últimas páginas de seu último livro; do posicionamento assumido na conferência de posse presidencial da SPP, que se coloca em defesa da validação dessas pesquisas, atribuindo a elas inclusive um papel central no futuro na psicologia do inconsciente; por tudo isso, afinal, consideramos que a filosofia de Bergson mantém um vínculo persistente com a pesquisa psíquica, o que se confirma por uma adesão intelectual e institucional, que era reforçada, aliás, por uma convicção pessoal em torno de alguns de seus fenômenos, convicção que foi sendo construída ao longo de anos de estudos atentos e críticos, chegando a ser finalmente admitida em razão do peso dos fatos apresentados e analisados.

A indicação de uma intercomunicação recíproca entre as consciências para além da separação entre os corpos, sugere, a nosso ver, a existência de um *campo virtual* de interações que transcende os limites da espacialidade e, igualmente, da sensorialidade, pois reconhece ser possível uma troca de informações entre as mentes a despeito da distância, o que só poderia ser aceito estendendo o alcance da percepção para além do domínio sensório-motor que usualmente a delimita. É por meio desse campo *virtual* (extraespacial) que haveria o que Bergson sugere como um invasão recíproca das consciências que, estando virtualmente compenetradas, seriam capazes de trocar algo de si à maneira de uma “endosse psíquica”. Uma vez que esse campo é supraespacial, só podemos entendê-lo, nos termos Bergsonianos, como sendo de natureza puramente temporal, isto é, de um tempo que não é mais solidário do espaço e de suas divisões nítidas, permitindo assim que as consciências possam se comunicar para além da distância física que as separa na espacialidade. Desta feita, a telepatia seria entendida como uma *apercepção virtual*, pois se trata de um fenômeno proveniente do *campo virtual* de interações.

Tivemos então de supor, como um meio psíquico independente, a realidade desse *campo virtual*, alternativo ao campo atual, no qual as trocas de informações se limitam à

sensorialidade e a espacialidade. Ao contrário deste último, o *campo virtual* é supraespacial e suprassensorial, sendo assimilado a um meio no qual há compenetração entre as partes. É desse modo que, inicialmente, podemos sugerir uma “explicação” Bergsoniana para a telepatia, pois, apenas no domínio da virtualidade do real é que poderíamos postular uma fusão recíproca das consciências entre si.

Por fim, cabe nos perguntarmos se, com base no que foi obtido até aqui, poderíamos estender o *campo virtual* à realidade como um todo, envolvendo tanto as consciências quanto o meio material em geral, o que estenderia, por sua vez, a *apercepção virtual* para além dos eventos mentais, atingindo inclusive os eventos ou acontecimentos físicos no mundo. Se encontramos em “*Fantasma de vivos*” e a “*pesquisa psíquica*” uma indicação que nos permita compreender a telepatia mediante uma comunicação supraespacial entre mentes, questionamos, se não haveria em Bergson, pelo menos implicitamente, uma maneira de tornar inteligível o outro tipo de percepção “extrassensorial” relevante, qual seja, a clarividência⁵⁴.

Ao considerarmos a clarividência ou “visão remota” como uma *apercepção virtual*, teremos então de estender o *campo virtual* de interações para além do domínio puramente mental, fazendo-o abarcar, com sua indivisibilidade característica, não só as interações entre as consciências, mas também entre a consciência e o mundo físico como um todo. Por conseguinte, a *apercepção virtual* tomaria não apenas a forma de uma comunicação extrassensorial mente a mente, como também demandaria uma interação mais ampla entre a consciência e a realidade como um todo, de modo a permitir que *uma* mente individual possa obter informações sobre eventos ou objetos distantes e/ou escondidos dos sentidos usuais, conforme sugerem os fenômenos de clarividência.

Sabemos que a clarividência já era reconhecida pelos pesquisadores psíquicos como um fenômeno diferenciado e não redutível à telepatia, distinção que era inclusive do conhecimento de Bergson. Daí que, apostando na fecundidade de sua filosofia, poderíamos, a partir de algumas de suas teses, tentar buscar também uma “explicação” para a clarividência, entendida como uma forma de “visão remota”, ou seja, um acesso obtido por *uma* consciência sobre eventos ou objetos fora do campo da sensorialidade. Com isso, buscaríamos também neste caso tornar compreensível, no plano metafísico, algo dos fenômenos incógnitos da vida psíquica.

Mas, antes de passarmos ao tratamento das condições que propiciam a clarividência (reflexão que deixaremos para o último capítulo), vejamos com mais detalhes como a teoria

⁵⁴ Questão a ser tratada no último capítulo de nossa tese.

Bergsoniana da percepção e de sua relação com o corpo permite considerarmos a possibilidade de uma ampliação extrassensorial da percepção consciente. Para Bergson, é por se basearem na concepção puramente metafísica de que a consciência é equivalente aos movimentos do corpo, tomando-a, todavia, como fato comprovado, que muitos dos cientistas profissionais rejeitam a possibilidade de percepções extrassensoriais, e isto porque a ideia de uma *apercepção virtual* sugere justamente uma ampliação da percepção para além das operações usuais e locais do aparelho sensório-motor. Veremos, ademais, que, segundo a teoria de Bergson, a base objetiva de nossa percepção, sendo ela própria uma percepção virtual, garante com sua amplitude original que a ampliação extrassensória da consciência possa teoricamente ocorrer.

3 PERCEPÇÃO ATUAL E VIRTUAL: LIMITAÇÃO E AMPLIAÇÃO DA PERCEPÇÃO CONSCIENTE

Indicamos ao fim do capítulo anterior que, segundo Bergson, a posição frequentemente evocada contra a possibilidade da percepção extrassensorial, baseia-se na concepção forjada *a priori*, isto é, independentemente dos fatos, de considerar a consciência com sendo essencialmente uma função da atividade do corpo, o que reduz a percepção tão somente a uma espécie de produto dos mecanismos sensório-motores. Segundo esta concepção, uma eventual ampliação extrassensória da consciência estaria proibida *a priori* ou por definição.

Por isso, convém investigar mais a fundo o sentido da relação entre a percepção e o corpo em Bergson, a fim de, também por este meio, falar em favor da possibilidade da telepatia e da clarividência como formas genuínas de apercepções. Afinal, se a percepção extrassensorial é aquela que, ao que tudo indica, parece transbordar os limites de atuação dos órgãos sensório-motores, a compreensão da tese Bergsoniana da irreducibilidade do mental ao corporal serve para ancorar, por sua vez, a possibilidade de um acesso extrassensório da consciência a conteúdos ou eventos que se desenrolam no mundo, e isto a despeito da distância no espaço. Pensamos que, segundo a concepção Bergsoniana, ao corpo não caberia condicionar toda a percepção possível, mas apenas configurar a forma da percepção atual, obtida sempre às custas de uma seleção ou diminuição das imagens, ou seja, da exclusão de um imenso campo virtualmente perceptível.

Desta sorte, a percepção atual é recortada de uma percepção virtual que se estende ao todo e que, como tal, vincula todas as coisas umas às outras, não instaurando dentre elas quaisquer recortes, descontinuidades ou separações. A nosso ver, é essa percepção virtual que consiste na base objetiva para a ampliação extrassensória da percepção consciente, que vem a ser justamente chamada de *apercepção virtual*.

3.1 A percepção e o papel do corpo: um centro de ação e não um criador de representação

Em “*Fantasma de vivos*” e a “*pesquisa psíquica*” (1913) vimos que Bergson declara serem os fenômenos psíquicos eventos naturais e, como tais, capazes de expressar leis ou alguma forma de regularidade que seria responsável por sua reiterada aparição de tempos em tempos. Desse modo, tais fenômenos comporiam, juntamente com aqueles estudados pelas demais ciências, acontecimentos naturais que se repetem na experiência humana, e que, no caso

de serem reais, requerem uma explicação. Com base na análise crítica dos casos espontâneos – ancorada na metodologia histórica que busca apurar os fatos ocorridos e compará-los aos testemunhos – Bergson afirmava existir evidências suficientes para a existência de fenômenos telepáticos. Considerando que a resistência de vários homens de ciência à pesquisa psíquica se devesse antes ao fato de que é da natureza desses fenômenos escaparem ao controle e à mensuração que caracterizam, em grande parte, os métodos adotados pelas ciências da natureza.

Daí que existam tantos preconceitos para com a pesquisa psíquica, sendo o de ordem metodológica apenas um deles. Por sua vez, o preconceito mais profundo e gerador de aversão a tais investigações era, aos olhos de Bergson, aquele que consistia em tomar o cérebro como sendo um equivalente da vida do espírito, de sorte que, em última instância, a percepção se limitaria em ser apenas a tradução em linguagem mental dos movimentos que têm lugar na substância cerebral. Ora, se as coisas se passassem desse modo, seria de fato um absurdo a suposição de uma percepção extrassensorial, uma vez que ela não mais se explicaria, ao que tudo indica, pelos fatores físicos ou fisiológicos da percepção sensível. Contudo, são justamente os fenômenos dessa natureza, tais como a telepatia e a clarividência, que são abundantemente apresentados pelos pesquisadores psíquicos.

Em contraposição à hipótese da equivalência, Bergson considerará que a vida mental extrapola por todos os lados a vida cerebral, ou, mais geralmente, a atividade do aparelho sensorio-motor com o qual está relacionada. Ideia que se alinha com a manifestação das experiências psíquicas conforme ocorram numa dimensão paralela àquela das trocas sensoriais. Pensando agora nas consequências metafísicas de sua reflexão em “*Fantasmas de vivos*” e a “*Pesquisa psíquica*”, parece-nos que a filosofia de Bergson se abre à possibilidade de acomodar formas *sui generis* de percepção, talvez ilustradas por alguns fenômenos psíquicos. Não seria, portanto, impróprio especular que, pelo menos implicitamente, houvesse em algumas teses Bergsonianas um potencial explicativo capaz de acomodar em sua ontologia a existência de fenômenos como a telepatia e a clarividência.

Estas pertenceriam a uma classe de percepções extrassensoriais, sugerindo assim uma capacidade latente na mente humana de obter informações reais sobre a experiência sem a mediação dos sentidos usuais. Que esse tipo de percepção tenha sido considerado por Bergson como possível, indica, a nosso ver, que sua teoria da relação entre o espírito e o corpo traz os elementos que melhor esclarecem o fenômeno psíquico, tanto que foi à luz de sua própria compreensão desta relação, que Bergson buscou favorecer a hipótese de uma intercomunicação entre as consciências para além das divisões espaciais que caracterizam a individualidade dos corpos.

A posição tomada por Bergson a favor da pesquisa psíquica em “*Fantômes de vivantes*” et “*recherche psychique*” (1913) está em relação direta com as ideias presentes em *Matéria e memória*. Aliás, quando da data desta conferência, Bergson não mais se limitava simplesmente a considerar a existência dos fenômenos psíquicos *a priori*. Pois, levando em conta o grande número de fatos recolhidos e analisados com zelo, diante dos quais se buscava manter toda a prevenção contra o engano e a fraude, o filósofo confessa já existir uma base confiável para o estabelecimento de uma certeza sobre a existência da telepatia (EE p. 66), uma vez que toda a certeza atingida pelos pesquisadores estaria no mesmo nível de qualquer outra bem fundamentada em matéria histórica ou jurídica.

Como dito no capítulo anterior, o ponto mais importante da conferência de 1913 consistiu em explicitar os preconceitos frequentemente endereçados contra a pesquisa psíquica e o seu avanço, que seriam para Bergson teoricamente injustificáveis e conduziriam, na prática, ao embargo das investigações. Dentre as razões elencadas para o desprezo e descrédito dessas pesquisas, encontra-se a ideia de que elas e seus alegados fenômenos estariam em contradição com o pressuposto básico da psicologia científica, segundo o qual os processos mentais necessariamente dependeriam de sua relação com os processos cerebrais, presumindo com isso a existência de uma equivalência ou paralelismo entre o cerebral e o mental (EE, p. 71-72).

Esse mesmo diagnóstico será reafirmado em *As Duas Fontes da moral e da Religião* (1932) que atribui a ideia preconcebida por muitos quanto a *impossibilidade* dos fenômenos psíquicos à convicção prévia de se tomar a tese da equivalência entre o cerebral e o mental como sendo uma verdade definitiva. Os que afirmam a impossibilidade dos fatos investigados pela pesquisa psíquica, diz Bergson, “estão convencidos dela porque julgam incontestável, definitivamente provada, uma certa relação entre o organismo e a consciência, entre o corpo e o espírito” (DFMR, p. 261).

Contudo, a tese da equivalência ou do paralelismo entre o mental e o cerebral não consiste numa evidência científica, isto é, não se apoia sobre fatos positivos, sendo, ao contrário, uma hipótese metafísica construída pelos sistemas filosóficos do século XVII e herdada em seguida pela fisiologia e psicologia modernas⁵⁵. Na verdade, o paralelismo é uma tese metafísica que remonta à filosofia de Descartes e foi sobretudo adotado e desenvolvido pelos médicos filósofos do século XVIII como Lamettrie, Helvétius, Bonnet, Cabanis, dentre outros que estavam sob a influência do cartesianismo. Trata-se, é claro, de um cartesianismo

⁵⁵ A genealogia dos pressupostos metafísicos da psicofisiologia moderna (paralelismo e epifenomenismo) é traçada em detalhes por Bergson num curso do Collège de France de 1903-1904, intitulado “Histoire de théories de la mémoire”. In: *Annales bergsonienne* II, PUF, 2004, p. 41-149. Ver também: EE, p. 71-75; 192-193.

sem espírito e, por isso mesmo, diminuído, que se aproveita da metafísica cartesiana apenas para investir na própria fisiologização do pensamento. Esta visão foi facilmente adotada pelos psicofisiologistas do século XIX, que a assumiram por comodidade e em benefício dos procedimentos metodológicos da psicologia experimental (EE, p. 39).

Sem dúvidas, a hipótese paralelista foi largamente aceita pela fisiologia que, adotando-a a seu próprio gosto, pretendeu assim esclarecer cada vez mais os fenômenos do espírito à luz do progresso indefinido da pesquisa cerebral. Todavia, Bergson nos adverte de que a tese de uma perfeita equivalência entre o cérebro e a consciência não resultou de modo algum da experiência e da observação dos fatos. Trata-se, ao contrário, de uma hipótese formulada *a priori*, e que, por isso mesmo, não pode reclamar para si maior pretensão à verdade do que qualquer outra hipótese metafísica talhada independentemente dos acontecimentos.

Assim, os que negam a possibilidade dos fenômenos psíquicos, cometem um duplo equívoco, seja por tomarem uma tese metafísica por uma verdade científica, seja por ignorarem, ademais, que “não existe meio válido algum de estabelecer a impossibilidade de um fato” (DFMR, p. 261). Com isso, pode-se dizer que a crítica Bergsoniana aos fundamentos da psicologia experimental nascente, de tendência fisiologista e quantitativista, ataca, dentre outras coisas, os seus pressupostos teóricos reducionistas ao lado das exigências metodológicas de mensuração e cálculo, que tinham por consequência a negação dos fenômenos da pesquisa psíquica e a desconsideração dos mesmos na tarefa de exploração do inconsciente humano⁵⁶.

Devido ao seu pressuposto psicofisiológico, a psicologia científica convencional acabaria por limitar o próprio desenvolvimento da psicologia, que deveria, aos olhos de Bergson, concentrar todas as suas energias para a exploração das dimensões inconscientes da vida mental (EE, p. 108). A exploração dessas dimensões, na medida em que leve em conta os fenômenos de percepções extrassensoriais, parece reclamar uma investigação que esteja no mínimo aberta à tese da irreducibilidade do espírito ao corpo. Caso contrário, seria inconcebível que alguns processos mentais pudessem operar para além das funções sensório-motoras usuais.

Contudo, após a consideração e o exame atento dos fenômenos da telepatia e da clarividência pelos pesquisadores psíquicos, tornou-se cada mais sugestiva a hipótese de uma ampliação da atividade psíquica para além das funções corpóreas ou físicas reconhecidas, parecendo razoável considerar que a explicação desses fenômenos requer, de algum modo, que a consciência seja capaz de se estender para além dos limites físicos e espaciais em que se encontra o corpo – pelo menos até que se apresente uma explicação física e fisiológica aceitável

⁵⁶ Ver: Sitbon, 2014, p. 183. Bergson et l'inconscient. *In*: Bergson et Freud.

para esses fenômenos⁵⁷. Mas, ao se alinharem mais ou menos a uma perspectiva não reducionista da vida mental, as pesquisas psíquicas acabaram por se colocar contra o *mainstream*, justamente por questionarem a tese estabelecida de uma equivalência entre o mental e o cerebral.

Entretanto, segundo nos esclarece Bergson, não há nada de anticientífico em adotar a visão de uma irreducibilidade da mente ao corpo, uma vez que a tese da equivalência entre o mental e o cerebral não passa de uma hipótese metafísica. Por conseguinte, ao denunciar a falsa aparência de cientificidade da tese da equivalência, Bergson cria uma condição favorável para que as investigações parapsíquicas possam ser legitimamente exercidas no âmbito da ciência, sendo, aliás, conveniente buscar para elas uma explicação racional.

Ciente de que a questão da relação entre a mente e corpo era das mais relevantes no contexto dos estudos dos fenômenos psíquicos, Bergson escreve a F. Myers⁵⁸ numa carta de 20 de janeiro de 1887 a respeito das experiências de aparência telepática que foram recolhidas pelos membros da *Society for psychical research*:

Le jour où vous pourrez tirer de tout cela quelques idées systématiques, il faudra renoncer sans doute à bien des idées reçues sur les rapports de la pensée avec le système nerveux; mais je ne vois aucune raison de nier *a priori* des phénomènes de ce genre⁵⁹.

Dentre as implicações dos fenômenos estudados pela pesquisa psíquica (principalmente no que tange a percepção extrassensorial) é justamente a do papel do sistema nervoso na vida mental que mais parecia interessar a Bergson, mesmo nove anos antes da publicação de *Matéria e memória* (1896). Poderíamos inclusive nos perguntar se, no curso do período entre sua carta a Myers e a elaboração de sua obra central sobre o tema da relação do espírito com o corpo, algumas das referidas “ideias sistemáticas” já não foram efetivamente extraídas de modo mais convincente do conjunto dos fatos recolhidos e analisados pela pesquisa; e se não foi, pelo menos em parte, tendo essas ideias em mente que o próprio Bergson construiu sua teoria da relação entre a consciência e o cérebro em contraposição à tese

⁵⁷ Que haja sobretudo uma relação estreita entre os fenômenos parapsíquicos e a tese da irreducibilidade da mente ao corpo, pode ser consultada em: Kelly et al., 2007, p. xxvi; Rhine, 1966, p. 128-29; Price, 1995, p. 58.

⁵⁸ Frederick Myers (1843-1901) foi um dos fundadores da Sociedade de Pesquisa Psíquica em Londres, sendo responsável por forjar o termo “telepatia” em 1882. A telepatia era definida por ele do seguinte modo: “the communication of impressions of any kind from one mind to another independently of the recognized channels of sense”. (MYERS, F. *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, 2 vol., London, Longmans, Green and Co., 1903, p. XXII).

⁵⁹ *Apud* SITBON (2014). *In*: Bergson et Freud, p. 35.

psicofisiologista vigente em sua época⁶⁰. Afinal, como indica sua correspondência a Myers, os fenômenos parapsíquicos, uma vez estabelecidos, deveriam colocar em questão sobretudo as ideias convencionais acerca da relação entre o espírito e o cérebro.

O fato é que, em contraposição às ideias de tipo fisiologistas, para Bergson a vida mental, e, por conseguinte, a percepção consciente, é irreduzível aos processos ou operações do corpo, chegando mesmo a transbordá-lo enormemente (EE, p. 47). Pensamos que, por si só, esse ponto de vista já nos permitiria estabelecer a possibilidade da ocorrência de percepções extrassensoriais. Pois, como dissemos acima, é em razão de se tomar a percepção como um produto da atividade sensório-motora que se chega a negar *a priori* a possibilidade de percepções que extrapolam o alcance sensorial comum. Nesse sentido, a fim de compreendermos a posição Bergsoniana, e apontar com ela os caminhos para uma explicação metafísica dos fenômenos psíquicos, será preciso considerar inicialmente como Bergson entende papel do corpo na vida do espírito.

Acima de tudo, é importante insistir no papel redutor desempenhado pelo cérebro e pelo sistema nervoso a fim de limitar a percepção ao seu alcance usual. Poderíamos, portanto, tomar as manifestações psíquicas como casos especiais em que a percepção chega a ampliar-se para além dos mecanismos redutores do corpo, possibilitando a introdução de conteúdos usualmente despercebidos na consciência.

Sendo assim, convém perguntarmos como Bergson compreende o que chamamos de corpo. De antemão, é importante salientar que o corpo é parte da matéria, e, como tal, vem a ser considerado por Bergson como uma *imagem*. Com esse termo, Bergson quer se referir às coisas tal como as percebemos e não apenas a uma representação mental. Se for perguntado ao homem comum, que ignora as discussões filosóficas, o que é a matéria, muito provavelmente ele dirá que ela é o que ele percebe do modo como a percebe. Isto é, que ao perceber os objetos, é neles mesmos que ele se coloca. Assim, ele admitiria que a percepção que tem das coisas é, de certo modo, inerente às próprias coisas; e já que ele as percebe como imagens, tomá-las-ia como sendo imagens. “Portanto para o senso comum, o objeto existe nele mesmo e, por outro lado, o objeto é a imagem dele mesmo tal como o percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si” (MM, p 2).

Alheios às discussões filosóficas, Bergson nos convida a considerar as coisas percebidas como se nada soubéssemos acerca das teorias sobre a natureza da percepção, ou

⁶⁰ Perguntamo-nos, em todo caso, se Bergson não teria levado em consideração os fenômenos psíquicos ao desenvolver o seu modelo da relação entre o espírito e a matéria, como sustentam numerosos pesquisadores em parapsicologia. Ver: Evrard, 2021, p. 250.

seja, como se não fosse para nós uma necessidade especular sobre a eventual “idealidade” ou “realidade” do mundo exterior. Desse modo, o que percebemos, o percebemos como imagem, e assim seriam as coisas materiais:

A matéria é, para nós, um conjunto de ‘imagens’. E por imagem entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama de ‘representação’, porém menos do que aquilo que o realista chama uma ‘coisa’ – uma existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’. Essa concepção é simplesmente a do senso comum.

A imagem não é simplesmente uma realidade de ordem mental – compreendida no sentido de uma representação individual. Muito pelo contrário, ao invés de ser uma representação interior ao sujeito, a imagem é, para Bergson, indissociável da própria matéria. Qualquer que seja a porção existente de matéria, esta é, desde então, imagem, porém uma imagem existente em si mesma, ou seja, pitoresca da forma como a percebemos. De certo modo, o que vemos nas coisas pertence antes a elas do que a nós. Isto quer dizer que ao invés de a representação das coisas exteriores ser produzida ou reproduzida de dentro para fora da consciência, ela vem a ser o fruto de uma operação dentre imagens que, em si mesmas, compõem o mundo material e nele se desenvolvem enquanto tais.

Desse modo, embora o conceito de *imagem*⁶¹ pressuponha ao mesmo tempo o de um eu que as perceba, de modo algum poderíamos identificá-lo como meras representações. Em oposição à conotação subjetiva ou psicológica que acompanha a palavra imagem, Bergson pretende conduzir o sentido desse termo para a objetividade e a exterioridade. O que acaba por recobri-lo de um sentido um tanto ambíguo ou vago, vaguidade decerto provisória em sua exposição⁶², mas ao mesmo tempo funcional, pois, justamente em razão de sua ambiguidade, permite a Bergson transitar entre dois registros tradicionalmente separados, o da “percepção” e o do “ser”, o da “aparência” e o da “realidade” (Worms, 1997a, p. 20). É por essa razão, aliás, que o conceito intermediário de imagem remonta ao plano da união indivisa entre o espírito e a matéria, isto é, ao domínio original da percepção, anterior à dissociação que “idealismo” e “realismo” operaram entre sua existência e sua essência (MM, p. 2).

⁶¹ O conceito de imagem em Bergson suscitou muitas dificuldades aos seus contemporâneos, pois o termo “imagem” era empregado até então numa ou outra dessas acepções: “ou uma reprodução, concreta ou mental, daquilo que é percebido pela visão, ou uma repetição mental e enfraquecida de uma sensação, ou uma combinação de ideias oriundas de nossa imaginação” (SAMPAIO, 2015, p. 101). Diferentemente desses usos, Bergson assimila o conceito de imagem ao próprio objeto, identificando justamente os termos que os filósofos haviam dissociado: “existência” e “aparência”, “fenômeno” e “coisa”. Desse modo, Bergson alinha-se ao senso comum, para o qual o objeto é a sua própria imagem.

⁶² Robinet, 1966, p. 477. *In*: Lectures, édition critique, 2013.

Identificar o objeto com a sua imagem não conduz a qualquer forma de “idealismo”, mas, ao contrário, equivale a dizer que o percebemos nele mesmo, isto é, que a imagem percebida está antes no próprio objeto e não em nós. Ao assumir essa postura, Bergson adere a uma posição que podemos chamar de “anti-“fenomenalismo”⁶³, uma vez que os objetos não chegam à nossa mente como meras “representações”, sendo em si mesmos inacessíveis. Ao contrário, ao percebê-los, nós já nos colocamos neles de saída. Nossa percepção das coisas é sobretudo exterior a nós, ou seja, ela ocorre onde o objeto está e não *apenas* em nossa mente. Em certo sentido, a percepção dos objetos é deles e não nossa. Assim, só há imagem perceptual na medida em que nossa consciência atinge a realidade de um objeto nele próprio (MM, p. 43).

Assim sendo, em todo caso, como o autor de *Matéria e memória* considera o próprio corpo enquanto imagem posta no conjunto das demais imagens que o circundam? E, ademais, qual é o seu papel em nossa percepção atual? Referindo-se à concepção convencional, Bergson destaca que os psicólogos e fisiólogos nos informam que o corpo está destinado a duas funções essenciais: a produção de movimentos e a geração de representações (MM, p. 13). Tomando o corpo principalmente como um conjunto de vias nervosas que se estendem da periferia à periferia pela intermediação de um centro nervoso, atribuem aos movimentos centrífugos o poder de provocar o deslocamento do corpo ou de algumas de suas partes, ao passo que aos movimentos centrípetos caberia a produção da *representação* do mundo externo.

Segundo a concepção usual dos cientistas, portanto, a diferenciação do próprio corpo em relação aos outros é postulada para além da qualidade ou quantidade dos movimentos que ele seria capaz de exercer, revestindo-o, ademais, do poder de produzir as próprias imagens percebidas. Vê-se então que a visão científica convencional se contrapõe à visão do senso comum, adotada por Bergson, pois, segundo a maioria dos cientistas, a nossa percepção dos objetos, isto é, a imagem que temos deles, ocorre antes de tudo em nós e não nas próprias coisas. O que percebemos como imagens da realidade externa seria antes um produto interno da atividade de nosso sistema nervoso, ou, em última instância, um tipo de epifenômeno cerebral. Reduzindo-se assim a uma função da atividade de nosso corpo, nossa percepção jamais poderia transcender de modo algum os seus limites, posto que viria a ser apenas uma espécie de tradução psico-neurológica em resposta aos estímulos provenientes do mundo externo (MM, p. 13; EE, p. 32).

Contudo, como o próprio corpo, ou o sistema nervoso como um todo, poderiam produzir imagens-representações? Voltemos para o que se apresenta diretamente à nossa

⁶³ Expressão tirada de Van Dongen, 2014, p. 103. Segundo o autor, frente ao debate acerca da relação entre a mente e o corpo, a posição de Bergson é caracterizada como uma teoria “ultra-externalista” da percepção.

consciência. Vemos que o organismo é uma imagem e, *ipso facto*, os nervos, o cérebro e os centros cerebrais serão outras tantas imagens. Assim, se se quiser fazer da imagem cerebral a condição de todas as outras imagens percebidas seria preciso admitir que os movimentos neuronais contêm a totalidade das representações do universo ou equivalem a elas. Ora, esta tese se mostra, desde já, como um flagrante absurdo: “É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro” (MM, p. 13). Suprimida a imagem de todo o universo, extingue-se junto com ela a imagem dos movimentos cerebrais, ao passo que eliminada a imagem das atividades neuronais, em tese, apenas uma parte minúscula da matéria seria apagada, sem qualquer dano ao restante do mundo. Entretanto, a tese psicofisiológica ignora que os movimentos nervosos é que fazem parte da realidade material, e, por uma estranha ilusão⁶⁴, faz abstração de toda a realidade a fim de assentar a hipótese do cérebro representacional: esquece-se com isso que o cérebro é, ele próprio, uma representação!

Ao ser apenas uma parte da imagem total, o corpo não poderia condicionar a imagem do universo. Independentemente de como se queira denominar o cérebro, seja como imagem ou como matéria, seja como uma representação ou uma coisa, não se pode justificar que ele seja capaz de gerar o conjunto dos objetos ou imagens percebidas por nossa consciência.

Se [o cérebro] é matéria, ele faz parte do mundo material, e o mundo material, conseqüentemente, existe em torno dele e fora dele. Se é imagem, essa imagem só poderá oferecer o que se tiver posto nela, e já que ela é, por hipótese, a imagem de meu corpo apenas, seria absurdo querer extrair daí a imagem de todo o universo (MM, p. 14).

Meu corpo, sendo imagem entre imagens, não poderia pois produzi-las de modo algum e, enquanto objeto material, se limita a ocupar apenas uma parte do mundo físico, movendo-se entre outros corpos, transmitindo e recebendo ações mais ou menos determinadas, uma vez que lhe é dado escolher em alguma medida o modo de devolver aquilo que recebe dos demais. Portanto, segundo as aparências, o meu corpo não passa de um *centro de ação* no qual nada sugere que representações estejam sendo elaboradas. Com efeito, poderíamos mesmo afirmar que é nosso cérebro que está em nossa representação, e não o contrário, uma vez que o próprio cérebro é percebido como uma parte da realidade material. Aliás, jamais seria possível

⁶⁴ Em *O cérebro e o pensamento* (1904) Bergson apresenta a origem sutil da ilusão que pretende fazer dos movimentos cerebrais o equivalente de toda a representação. Segundo ele, as teses da equivalência entre o mental e o cerebral (paralelismo psicofisiológico, epifenomenismo) só poderiam se formular ou sob uma perspectiva “idealista” ou sob aquela “realista”. Porém, num caso como no outro, elas recaem numa contradição fundamental que acaba por considerar o cérebro ao mesmo tempo sob duas perspectivas opostas, infringindo o princípio lógico da não contradição. A despeito da oposição entre elas, a tese “realista” ou “idealista” da equivalência entre o cérebro e a representação finda na contradição que afirma ser a parte equivalente ao todo. Ver EE, p. 191.

assistir à formação da percepção-imagem acompanhando os processos cerebrais, pois, para isso, seria preciso representar esses próprios processos, ou seja, percebê-los como imagens, o que evidencia a inconsistência lógica da tese que pretende extrair todas as imagens de uma única imagem⁶⁵.

Considerado como uma imagem dentre outras imagens dadas à consciência, vê-se que não cabe ao próprio corpo a produção de imagens ou a criação de representações. Se assim o fosse, teríamos de admitir a tese obscura de que todo o mundo material (tomado como um conjunto de imagens) está de algum modo implicado na imagem dos movimentos cerebrais e destes depende diretamente para existir, fazendo com que a imagem do todo equivalha à imagem que corresponde apenas a uma minúscula parte do conjunto das imagens em geral. Se assim o fosse, nossa percepção não passaria de um subproduto dos movimentos cerebrais, começando, terminando e sendo moldada por eles, de sorte que estaríamos sempre encarcerados em nossos próprios corpos. Mesmo quando nos parecesse que nossa percepção nos apresenta objetos que estão muito além do alcance de nosso corpo, como, por exemplo, as estrelas no céu noturno, ainda assim essa imagem, no fundo, não passaria de um reflexo dos processos verdadeiramente existentes que ocorrem no interior de nossos crânios. Impor-se-ia então uma espécie de idealismo cerebral, que comete o erro de tomar um objeto da experiência como sendo equivalente a toda a experiência (EE, p. 204).

Se as percepções forem meras traduções de eventos cerebrais, elas teriam uma natureza totalmente física e só poderiam ocorrer com a condição de que todos os processos físicos e fisiológicos conhecidos concorressem para a sua produção. Desse modo, a tese fisicalista que condiciona boa parte de nossa ciência contemporânea, tornaria impossível, *a priori*, uma percepção de tipo extrassensorial, ou seja, um acesso a eventos ou objetos que transcendem os limites usuais das funções sensoriais conhecidas. Porém, contra a hipótese fisicalista que domina a psicofisiologia moderna, Bergson sustenta que a imagem-percepção jamais poderia emergir da atividade cerebral, o que sugere, conforme o assunto especial de nossa tese, que esteja assegurada na teoria de Bergson uma ampliação da percepção para além dos limites sensoriais conhecidos. Em outras palavras, ao colocar a percepção fora do corpo ou fora da mente individual, já entrevemos na tese Bergsoniana uma abertura à possibilidade da

⁶⁵ Tal inconsistência é muito bem esclarecida pelo seguinte comentário de Bento Prado Jr: “Esse surgimento da representação em um momento dado do circuito nervoso não pode, por essência, dar-se ele próprio *em imagem*. O nascimento do fenômeno não é, ele próprio, um dado fenomenal. Ao longo de todo o percurso – recepção e ação – não tenho diante de mim nada além de imagens ou de fenômenos. Como poderia uma imagem vir a ser a fonte das imagens, como poderíamos assistir ao fenômeno do nascimento do fenômeno? [...] Constata-se, assim, um desacordo entre a descrição das imagens e os pressupostos filosóficos da psicofisiologia” (PRADO, 1989, p. 147).

ocorrência de percepções extrassensoriais, isto é, de acessos a objetos e/ou eventos mentais ou físicos inacessíveis às funções sensoriais comuns.

Contudo, por que nossa ciência é levada a fazer da percepção dos objetos um produto de nossas funções cerebrais, e, assim, a eliminar de saída a possibilidade de percepções extrassensoriais? Essa tese certamente está vinculada a alguma ilusão natural que se baseia no fato incontestável da relação entre os aspectos ou traços gerais da percepção e os movimentos do cérebro.

3.1.1 O sentido pragmático da relação entre a percepção e o cérebro

Se no plano geral das imagens não se pode atribuir ao corpo o poder de criar representações, qual é então o seu papel na percepção e por que esta última parece acompanhar de maneira estreita e minuciosa os movimentos cerebrais, tal como se deles emanasse? Afinal, não podemos ignorar o fato de que o próprio corpo ocupa um lugar privilegiado em nossa percepção ordinária, sendo percebido como imagem, mas também sentido por meio de modificações afetivas. Por esta complexidade ele se mostra capaz de exercer sobre as demais imagens uma influência real. Diferentemente das ações necessárias das imagens circundantes, o meu corpo é capaz de escolher a ação a ser desempenhada, na medida variável em que as imagens externas estejam mais ou menos disponíveis a sua influência. O próprio corpo é assim um centro de ações possíveis, podendo decidir-se entre vários procedimentos igualmente adotáveis (MM, p. 15).

A especificidade do próprio corpo é suficiente para que se introduza no campo das imagens uma diferença fundamental que, por reservar uma ação indeterminada ao próprio corpo, torna-o capaz de modificar a relação que mantém com os demais corpos, gerando assim um certo desequilíbrio na solidariedade que os corpos em geral mantêm entre si. Ao voltar-se para o mundo material com o interesse de obter das imagens os seus aspectos vantajosos, o meu corpo faz com que as próprias imagens que o cercam apenas reflitam para ele o lado potencialmente manipulável por seus movimentos. Assim, as características, formas e qualidades sensíveis das coisas percebidas serão proporcionais à intensidade da ação possível do meu corpo sobre elas (*Ibid*).

Toda a diferenciação introduzida pelo próprio corpo no seio das demais imagens não consiste em que ele as engendre, mas antes em que delas recorte a todo momento o seu lado mais útil. Por conseguinte, ao ser centralizada pelo corpo, a percepção atual se limita a observar das coisas apenas a sua ação possível e nada mais. “*Chamo de matéria o conjunto das imagens,*

e de percepção da matéria *essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo*” (MM, p. 17).

Se as imagens que circundam o meu corpo representam a sua ação possível, os movimentos cerebrais que acompanham as representações – uma vez que não as criam – só poderão ser ações começadas ou iniciadas que se prolongarão em movimentos no espaço. Como parte do mundo material, cabe aos mecanismos sensório-motores do corpo exclusivamente receber, deter, preparar e transmitir movimentos, entendidos no sentido mais geral de ações e reações físicas (MM, p. 76). E se aceitarmos que a imagem-cérebro só pode ser aquilo que ela aparenta ser e conter o que nela percebemos, então não há razão em esperar que de seu escrutínio obtenhamos um dia a gênese de toda a representação.

Certamente, há elementos, propriedades e relações na substância cerebral que não são inteiramente conhecidos, contudo, eles devem ser apenas propriedades físicas para as quais, em última instância, uma explicação física deverá ser oferecida pelo estudo e pela análise da ciência empírica. Se há no cérebro apenas aquilo que nele vemos, ou seja, se ele é a sua imagem, então só pode haver em sua substância movimentos de natureza físico-química. Isto implica que de modo algum o cérebro seria dotado de poderes ou capacidades misteriosas que nos revelariam, caso fossem suficientemente conhecidas, a natureza da própria consciência em si⁶⁶. Desta feita, à ciência cerebral cabe esclarecer progressivamente o concomitante sensório-motor de nosso espírito, isto é, aquilo que de nossa vida psicológica se expressa em movimentos (*Ibid*, p. 6).

Entendido como um órgão de ação, não pode haver entre o cérebro e a medula senão uma diferença de complicação ou de grau (*Ibid*, p. 19), ao longo da qual se constituem dispositivos de ação cada vez mais sofisticados e diferenciados que permitem ao ser vivo a passagem de ações automáticas às ações voluntárias. Longe de ser dotado de um poder ou elemento *sui generis* que o distinga do restante do corpo, o cérebro (tal como a medula) consiste num veículo de ação interposto entre os movimentos recebidos do mundo externo (e de seu próprio organismo interno) e aqueles executados pelo corpo, com a diferença de que os processos cerebrais são de uma complexidade diferenciadamente mais variada e maleável. Assim, com base na própria continuidade biológica que liga o cérebro ao restante do seu corpo, a atividade neuronal não poderia atuar senão como uma parte importante e central daquilo que o organismo como um todo está destinado a fazer: este organismo é um produto da vida, e como

⁶⁶ “Na verdade haveria um meio, e apenas um, de refutar o materialismo: seria estabelecer que a matéria é absolutamente como ela parece ser. Por aí se eliminaria da matéria toda virtualidade, todo poder oculto, e os fenômenos do espírito teriam uma realidade independente” (MM, p 87).

tal, deve servir à esta vida, tendo sobretudo de garantir ao ser vivo a preparação e execução das ações cada vez mais indeterminadas e adaptadas ao seu meio.

Por conseguinte, a pretensão de que os processos cerebrais sejam responsáveis pela produção de nossas representações em geral, resulta simplesmente em fazer da substância cerebral algo independente, existente por si mesma, destacada do organismo e do resto do universo material que a envolve. Esquece-se com isso que o cérebro recebe as suas propriedades e até mesmo a sua existência da relação que mantém com o restante das imagens, o que torna a ideia de um objeto material isolado e autossuficiente, ao qual caberia condicionar o estado de todos os outros, uma mera ficção (MM, p. 20). Pelo contrário, o corpo e seus processos fisiológicos não podem se diferenciar ontologicamente do organismo que os nutre, do mesmo modo que o organismo é solidário ao restante do universo material que o acolhe e no qual se move. Daí Bergson protestar: “Não digamos, portanto, que nossas percepções dependem simplesmente dos movimentos moleculares da massa cerebral” (*Ibid*). E, por conseguinte, sejamos consequentes em admitir que as percepções das coisas transcendem o nosso corpo ao invés de serem meras traduções dos seus movimentos⁶⁷, e que, aliás, é nas próprias coisas, e não em nós que as percebemos.

Contudo, persiste a pergunta: se a percepção transborda o cérebro por todos os lados, por que então ela parece se moldar pelos seus movimentos? Ora, que haja de fato uma correspondência rigorosa entre a percepção e o cérebro é o que ninguém pode ignorar (MM, p. 39), contudo, a relação entre ambos deve ser interpretada exclusivamente à luz da ação e não do conhecimento puro. Isto quer dizer que devemos tomar a percepção atual como tendo um interesse pragmático e não especulativo. Assim, a correspondência entre os estados mentais e os movimentos cerebrais não implica em qualquer tipo de paralelismo e/ou equivalência⁶⁸ – interpretações psicofisiológicas incansavelmente combatidas por Bergson – , mas antes na necessidade da ação, que vincula simbolicamente⁶⁹ a percepção, como ação possível, aos movimentos cerebrais, como ações iniciadas, tomando-os como fatores destinados a operar mudanças reais no mundo. Uma vez que a percepção atual denota o conjunto das ações executáveis por nosso corpo, os detalhes da representação parecerão acompanhar aqueles dos

⁶⁷“Nosso corpo, inserido no mundo material, recebe excitações a que deve responder com movimentos apropriados; o cérebro e, aliás, o sistema cérebro-espinhal em geral preparam esses movimentos; mas a percepção é algo muito diferente” (EE, p. 43).

⁶⁸ “A teoria de Bergson de como o corpo e a mente se comunicam é diretamente contrária aos sistemas paralelistas (epifenomenista, realista, idealista) que implicam uma equivalência entre a consciência e o cérebro, ou que toma a facticidade da consciência como sendo uma vã ideia”. (JANKÉLÉVITCH, 2015, p. 66). *Tradução nossa*.

⁶⁹ Worms, 1997a, p. 58.

movimentos neuronais, pautando-se pela maior ou menor complexidade dos processos neurofisiológicos (*Ibid*).

Assim, não é de se surpreender que uma lesão ou modificação do sistema nervoso atinjam não apenas os nossos movimentos, mas também as nossas percepções, chegando a alterar ou comprometer suas qualidades de auto a baixo. Isto se deve ao fato de que não estamos normalmente interessados em ver por ver, mas sempre em ver para agir. De sorte que, se a lesão dos nervos ditos sensitivos compromete a ação de nosso corpo, ela, por isso mesmo, também diminuirá algo de nossa própria percepção (MM, p. 44). E isto porque o conjunto das coisas que somos normalmente capazes de perceber, ou pelo menos o seu quadro geral, se limita ao domínio da atividade de nosso corpo, restringindo a percepção atual aos pontos da matéria sobre os quais ela poderá atuar.

Por conseguinte, nossa percepção ordinária representa tão somente as influências possíveis das coisas sobre nós e de nós sobre elas, de modo que os movimentos cerebrais, por iniciarem as ações do corpo, chegam a assumir um lugar central em nossa percepção atual. Esses movimentos “marcam a todo momento, como faria uma bússola que é deslocada, a posição de uma imagem determinada, meu corpo, em relação às imagens que o cercam” (MM, p. 18).

Neste sentido, a relação entre a consciência e o cérebro se mostra sutil e complexa em razão da destinação prática de nossa vida mental. Frequentemente interessada em agir, nossa percepção ordinária, quando não se prolonga efetivamente em movimentos reais no espaço, esboça a todo momento ações possíveis. Estes movimentos são, por sua vez, representados na substância cerebral como um concomitante motor da vida psíquica⁷⁰, mas com a ressalva de que os movimentos cerebrais atuam não como funções representativas em sentido estrito⁷¹, mas

⁷⁰ “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 de ação em vias de realização ou simplesmente nascente; o restante lhe escaparia” (EE, p. 74).

⁷¹ O cérebro não representa as coisas por representá-las, pois, quanto órgão de ação, não cabe a ele a produção de imagens *per se*. Num certo sentido, pode-se falar de uma função cognitiva desempenhada pelo cérebro, embora devamos ressaltar que ela não está dissociada da necessidade de agir, sendo esta a destinação própria do corpo. É por isso que Bergson define a percepção consciente usual em termos de ação: “Consciência significa ação possível” (MM, p. 50). Ademais, a noção de que os movimentos do cérebro imitam o objeto da percepção, montando assim um esquema sensorio-motor do mesmo, parece ter sua ressonância atual. Segundo A. Damásio, o cérebro constrói mapas neuronais que reproduzem os elementos preponderantes dos objetos que percebemos. O autor nos diz que “tudo é imitado nas redes cerebrais. Em outras palavras, o cérebro tem a capacidade de representar aspectos da estrutura das coisas e eventos não pertencentes ao cérebro, o que inclui as ações executadas por nosso organismo” [...]. Haveria então uma “correspondência entre os padrões mapeados no cérebro e os objetos reais que os baseiam” Ver: DAMÁSIO, Antônio. *E o cérebro criou o homem*. Trad. Laura Teixeira Mota. Companhia das letras. São Paulo, 2011, p. 88-95. Todavia, para Bergson, essa correspondência não implica evidentemente numa correlação causal ou de equivalência entre os termos, o que

antes como funções representativas da ação a ser desempenhada do corpo. Por isso que, para Bergson, “o cérebro é um órgão de pantomima e tão somente de pantomima. Seu papel é imitar a vida do espírito, imitar também as situações externas a que o espírito deve adaptar-se” (EE, p. 46-7). O que consiste em dizer que o corpo é parte da vida do espírito, aquela parte destinada a afiná-lo em ações desempenháveis, ou seja, em destacar dos estados de consciência os aspectos eventualmente pragmáticos, psicológicos ou biológicos que devem servir à ação do ser vivo.

Por sua vez, o espírito ultrapassa o corpo por todos os lados, assim como a música ultrapassa enormemente os movimentos da batuta do maestro. Embora os movimentos da batuta condicionem o andamento da sinfonia, jamais poderíamos fazer da sinfonia como um todo uma mera tradução dos movimentos que a escandem numa certa direção (EE, p. 47). Outrossim, como a quase totalidade da consciência está voltada sobretudo para a ação, encontraremos no cérebro toda a sorte de movimentos iniciais que, acompanhando a vida mental e marcando minuciosamente suas articulações motoras, deverão inseri-la incessantemente na realidade da ação.

É por esta razão, pois, que tudo parece indicar que as representações surgem dos movimentos cerebrais e limitam-se a ser apenas um resultado deles, fazendo-nos esquecer que esses movimentos, enquanto parte da representação, não podem dar origem à representação em geral. Ao contrário, não há nenhum processo causal na relação entre os movimentos cerebrais e a percepção consciente. O conteúdo com o qual o cérebro interage é totalmente externo a ele, de modo que originariamente nossa percepção se encontra muito mais fora de nós do que em nós. O papel exercido pelo cérebro na percepção será antes o de assegurar um certo vínculo ou uma ligação condicional entre nossa consciência e a realidade exterior, qual seja, aquela que viabiliza a todo momento a ação real e/ou possível sobre as coisas. É assim que as imagens percebidas devem ser sobretudo recortadas ou selecionadas do vasto conjunto das imagens. Como cabe aos movimentos cerebrais exercerem essa seleção, tudo parece indicar que a própria percepção surja desses movimentos.

[...] tudo se passa *como se* sua percepção resultasse dos movimentos interiores do cérebro e saísse, de certo modo, dos centros corticais. Ela não poderia vir daí, pois o cérebro é uma imagem como as outras, envolvida na massa das outras imagens, e seria absurdo que o continente saísse do conteúdo. Mas, como a estrutura do cérebro oferece o plano minucioso dos movimentos entre os quais você tem a escolha; como, por outro lado, a porção das imagens exteriores que parece concentrar-se para constituir a percepção desenha justamente todos os pontos do universo sobre os quais esses movimentos teriam influência, percepção consciente e modificação cerebral

impede, segundo ele, de considerar o cérebro como um produtor das próprias imagens, ou seja, como um órgão de representação. Ademais, sobre o papel cognitivo do cérebro em Bergson ver: Worms, 1997a, p. 123.

correspondem-se rigorosamente. A dependência recíproca desses dois termos deve-se portanto simplesmente ao fato de eles serem, um e outro, função de um terceiro, que é a indeterminação do querer (MM, p. 39).

Considerada à luz da vida, isto é, daqueles seres cuja atividade exprime no universo uma zona de indeterminação, compreende-se então a correlação entre o sistema nervoso e a percepção. Esclarece-se, aliás, como a percepção ou consciência atual se constitui moldando-se pelos movimentos cerebrais responsáveis pela diversificação da ação (MM, p. 27-28). Daí que a extensão da percepção, enquanto ação possível, seja proporcional à complexidade do sistema nervoso, construído para inseri-la na vida prática, e que este sistema nervoso, por sua vez, represente a quantidade de indeterminação deixada ao ser vivo. Dito de outro modo, a percepção atual se explicaria justamente por um certo grau de contingência deixado a atividade do vivo que, ao poder optar entre vários procedimentos possíveis, alargou o seu horizonte perceptivo na proporção em que seus mecanismos sensório-motores se desenvolveram e se repartiram a fim de lhe possibilitar uma atividade cada vez menos determinada. Por isso, na maior parte das vezes, a percepção não é senão uma função da ação, o que explica sua vinculação estreita com o cérebro enquanto órgão destinado a produzir ações ao invés de representações.

Aliás, o que se passa aqui com a percepção também se aplica à memória. Assim como as imagens percebidas não são elaboradas no interior do cérebro e projetadas em seguida no espaço exterior, também não cabe ao corpo armazenar ou produzir as imagens-lembranças, de sorte que tanto quanto no caso da percepção, o cérebro operará igualmente na rememoração apenas como um órgão mediador ou selecionador das imagens passadas que deverão, em vista das exigências da ação, atualizarem-se na consciência atual. Aqui, como alhures, longe de serem as causas das representações, os movimentos corticais medem antes o poder e a eficácia que o corpo tem sobre elas. Ao invés de armazenarem imagens, a atividade desses centros serve muito mais para escolher, da totalidade das imagens, presentes e passadas, aquelas que se oferecerão a nossa ação atual. Desse modo, a atividade dos centros nervosos apenas exprime a condição e a medida de nossa ação, prolongando mais ou menos voluntariamente as imagens passadas e presentes em movimentos (MM, p. 209).

No âmbito da percepção, a verdade é que o cérebro nada acrescenta aos estímulos que recebe das vias nervosas, restringindo-se à elaboração de mecanismos cada vez mais complexos e sutis aos quais esses estímulos serão apresentados tendo em vista a preparação de ações menos determinadas (MM, p. 26-27). Daí que a indeterminação do querer seja o intermediário entre a percepção e a atividade cerebral, fazendo com que certas características

do objeto percebido tenham nos movimentos esboçados pelo cérebro um concomitante motor específico, ao ponto de certos arranjos neuronais usualmente corresponderem a certos aspectos da percepção. Como o conteúdo perceptivo representa as possibilidades de ação abertas ao corpo, e cabe ao cérebro justamente selecionar e iniciar essas ações, uma relação estreita entre ambos se torna então patente.

Estabelece-se assim que a relação entre o corpo e a percepção consciente se deve inteiramente às exigências da ação. Enquanto mecanismos de ação, não cabe aos movimentos cerebrais a produção das imagens, mas apenas a seleção interessada das mesmas. Contudo, se o conjunto das imagens, ou seja, das percepções possíveis ou virtuais se estende para além das representações que chegam à nossa consciência interessada, a percepção enquanto tal, ou seja, o alcance possível que a consciência teria dos objetos circundantes, não se encontra absolutamente encerrada dentro dos limites do funcionamento sensório-motor. A bem da verdade, a correspondência exclusivamente pragmática entre os movimentos nervosos e a percepção *atual* nos convida a tomar a atividade cerebral como um processo limitador ou redutor, ao invés de gerador, da percepção consciente.

Isto abre espaço à postulação de uma reserva infinitamente vasta de percepções inconscientes, cujos conteúdos não se restringiriam ao interesse prático da consciência ordinária, e dos quais alguns lampejos poderiam ocasionalmente irromper na consciência que se desvinculasse momentaneamente do seu condicionamento usual. Ora, as percepções extrassensoriais, por apresentarem à consciência imagens que extrapolam o interesse útil, representariam uma ampliação da “visão” até as influências que ultrapassam enormemente o alcance dos mecanismos do corpo. É por esta razão que os conteúdos dessa natureza corresponderiam às percepções virtuais que, em ocasiões propícias, aproveitam-se do relaxamento do órgão selecionador para assim fazerem sua entrada na consciência.

É neste sentido que a abordagem Bergsoniana da relação entre a consciência e o corpo promove uma abertura suficiente para a ampliação da percepção aos domínios não atuais ou não pragmáticos do real, correspondendo, no caso do acesso a eventos exteriores, aos fenômenos da percepção extrassensorial. Fenômenos que eram sabidos por Bergson como promovedores de uma mudança na forma comum de pensar as relações entre o espírito e o sistema nervoso. Assim, pelas teses da irredutibilidade da percepção ao corpo e do sentido pragmático de nossa percepção atual, entrevemos na teoria Bergsoniana da relação entre a consciência e o corpo uma receptividade aos fenômenos de percepção extrassensorial. Continuemos por conseguinte nossa análise do papel do corpo na vida mental, aproximando-

nos, doravante, dos fenômenos mentais que transcendem o interesse pragmático do ser vivo (chamados em geral de psíquicos), de modo a estreitar sua relação com a teoria de Bergson.

3.2 Cérebro como filtro redutor da vida mental: a relação mente-corpo e os fenômenos psíquicos

Visto que o cérebro, enquanto imagem, não pode produzir as imagens percebidas, ele vem a ser antes um órgão de ação do que de representação, de modo que a relação entre os seus movimentos e a percepção explica-se sobretudo em função da necessidade prática em operar uma seleção de movimentos e de imagens em geral, donde resulta uma natural redução dos conteúdos que entrarão na percepção consciente. Com isso, tudo parece indicar que a consciência, por assim dizer incorporada, já se encontra em meio a um conjunto de imagens “virtualmente perceptíveis”, diante das quais precisa operar uma escolha conforme as razões pragmáticas de natureza biológica e psicológica. Depreende-se daí que, de direito, haveria então muito mais para ser percebido do que aquilo que de fato chega a se introduzir em nossa consciência ordinária. Afinal, se a percepção não é um produto do cérebro, não é impossível que ela chegue eventualmente a transcender as limitações impostas pelos dispositivos do corpo, permitindo assim acomodar nessa perspectiva a existência de percepções extrassensoriais.

Contudo, via de regra, a percepção atual precisa ser condicionada pelo funcionamento cerebral de modo a atender às necessidades da vida, o que sugere que nossa percepção consciente usual não possua ordinariamente qualquer interesse em conhecer por conhecer. Ora, é justamente a ideia de que percebemos por perceber, e não para agir, que compromete diretamente o nosso entendimento da realidade das coisas materiais e de sua relação com a consciência (MM, p. 24). Por outro lado, não se vê porquê uma consciência destinada a ver por ver pudesse, ainda assim, ignorar representações que deveriam lhe ser dadas de direito, o que resulta na negação das representações inconscientes⁷². Mas, se por um lado, não cabe à consciência testemunhar todos os conteúdos virtualmente perceptíveis, também não cabe ao corpo elaborar qualquer imagem perceptual.

Pelo contrário, a atividade cerebral está sobretudo voltada para manter a vida mental tensionada para a ação, o que requer um conjunto sistêmico de funções sensório-motoras responsáveis pela adaptação contínua e renovada do ser vivo à realidade (EE, p. 125-126). Em

⁷² Postura denominada por vezes de “consciencialista”, provavelmente herdada de Descartes, que afirmava a identidade do psiquismo e da consciência, excluindo *a priori* toda possibilidade de pensar o inconsciente (SITBON, 2014, p. 16. *In*: Bergson et Freud).

razão dessa seleção adaptativa, o cérebro aparece muito mais como um órgão redutor da consciência do que seu engendrador, varrendo para o inconsciente todas as representações eventualmente inúteis. Por conseguinte, não seria ilógico supor que alguns conteúdos momentaneamente despercebidos pudessem se introduzir na consciência em razão de um eventual relaxamento da tensão mantida pelos mecanismos nervosos.

Esta ideia sugere que nem toda percepção *possível* deva sempre se moldar, começar e terminar, no e pelo estado cerebral, pois isso equivaleria a fazer da representação apenas uma função do sistema nervoso. Ao contrário, no âmbito da experiência consciente, nosso corpo não possui uma *centralidade* causal, mas tão somente pragmática: não cabe a ele produzir realidades ou conteúdos mentais, mas antes reduzi-los para atender às necessidades da vida. É justamente por meio dessa seleção interessada de imagens, que a percepção deve passar de virtual à atual com a condição de se estreitar pelo esquema pragmático do funcionamento sensório-motor. Os movimentos cerebrais e os dispositivos a ele ligados deverão ser vistos como canais ou filtros pelos quais a atualização ou redução da percepção é obtida.

Destarte, ao invés de nos perguntarmos como a percepção consciente emergiria da substância cerebral – uma questão por definição obscura e sem sentido –, já devemos partir, ao contrário, da percepção total como posta de antemão, de modo que o problema da gênese da imagem se torna um falso problema – um problema inexistente – uma vez que a imagem é o que sempre está dado desde o início. Aliás, ela já está aí quando nos damos um cérebro em atividade, pois o que quer que representemos, seja interno ou externo a nós, é definido necessariamente como uma imagem.

Sendo delimitada da imagem do todo, a nossa percepção permanece, em suas raízes, vinculada a uma percepção estendida ou, por assim dizer, *não local*, tal como se a parte que nos cabe integrasse, com o restante das imagens, um campo mais vasto do qual sempre poderemos ocasionalmente obter alguma ampliação especial. Desse ponto de vista, a ideia de uma percepção extrassensorial deixa de ser um mistério e encontra uma fundamentação na própria realidade expandida da percepção virtual. De certo modo, poderíamos inclusive dizer que a percepção em Bergson é originalmente, isto é, de direito, extrassensorial, pois ela inicia por ser a percepção do todo, limitando-se aos órgãos dos sentidos e ao sistema nervoso em particular apenas em função das exigências da ação (MM, p. 46). Assim, o caráter original da percepção parece ser o de uma virtualidade ilimitada, chegando a ser apenas parcialmente condicionada pelos aparelhos sensoriais individuais.

Aliás, é fato curioso que à medida em que a percepção atual do ser vivo aumenta e se enriquece na proporção da complexidade de seus processos cerebrais (MM, p. 27-29), por

outro lado, e na direção inversa, um recorte do real, isto é, da totalidade das imagens, precisa ser ao mesmo tempo operado e continuamente renovado pelo jogo adaptativo das funções sensório-motoras. Para ganhar em precisão, a percepção do ser vivo teve de perder em amplitude, e o eixo da ação no qual ela é tensionada parece ser justamente o que impede usualmente sua expansão ou ampliação. Segundo as exigências da vida, foi preciso fixar a atenção da consciência e escolher os pontos nos quais ela naturalmente teve de se concentrar. Trata-se, decerto, de determinar com isso não meramente a atenção deste ou daquele indivíduo, mas sobretudo a atenção da espécie (EE, p. 145); atenção que estará normalmente voltada para certos aspectos da vida psíquica e normalmente afastada de outros, e isto conforme seu interesse se volte para uma parte ou outra do mundo material. Assim, caberá ao mecanismo sensório-motor selecionar os pontos de incidência de nossa percepção, mantendo a totalidade da vida mental equilibrada sobre os seus movimentos.

Isto quer dizer que enquanto seres vivos, com a atenção voltada para a atividade, nossa consciência atual apenas “reflete justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente” (MM, p. 92). É por essa razão que o cérebro vem a ser considerado por Bergson como o ponto de inserção do espírito na matéria, uma vez que seus mecanismos mantêm o conjunto da vida psicológica concentrada na ação. Daí também que o cérebro chegue a ser definido várias vezes como um órgão de *atenção à vida* (EE, p. 47), isto é, um órgão de escolha (*Ibid*, p. 9) e, por conseguinte, de exclusão de uma vasta realidade. Tudo isso indica que não caberia ao corpo produzir, mas antes reduzir a vida mental: “Portanto, falando precisamente, ele não é órgão de pensamento, nem de sentimento, nem de consciência; mas faz com que consciência, sentimento e pensamento permaneçam tensionados para a vida real, capazes de ação eficaz” (EE, p. 47). É justamente por essa operação que, explica Bergson, “ele canaliza – e desse modo também – limita a vida do espírito” (*Ibid*, p. 76).

No que tange ao vínculo deste ponto com os fenômenos psíquicos, Bergson nos apresenta em sua última obra uma concepção do corpo e de sua relação com o espírito que exercerá uma forte influência nas reflexões posteriores sobre a pesquisa psíquica⁷³. Encontramos em *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932) uma afirmação sobre o corpo que certamente poderá parecer chocante para muitos de nossos contemporâneos. “O corpo é efetivamente para nós um meio de agirmos, mas é também um impedimento de percebermos [...] É como se queira um filtro ou uma barreira” (DFMR, p. 260). A metáfora do corpo como um filtro ou uma barreira faz ver que sua atividade é antes de tudo repressiva ou diminuidora e

⁷³ Kelly et al., 2007 p. 73; Van Dongen, 2014, p. 98; Evrard, 2010, p. 251.

não produtora de nossa atividade psíquica. Seu trabalho se ocupa sobretudo em lançar no inconsciente a maior parte das representações. Desse modo, os movimentos cerebrais que acompanham a todo momento a nossa percepção consciente e cuja complexidade sugere um trabalho positivo, revelam-se, dessa perspectiva, como negativos⁷⁴, já que servem antes para afunilar uma realidade mais ampla.

Premidos pelo interesse vital da ação, nossos estados de consciência se encontram sempre mais ou menos comprimidos pelo órgão de atenção à vida, ignorando no mais o que não nos serve de imediato. Com efeito, é em vista desse trabalho de seleção e exclusão que o cérebro é feito, e não para o engendramento da vida mental. Isto implica que, segundo Bergson, devemos ver na atividade cerebral correlata a um estado psicológico não a causa positiva e direta desse estado, mas antes o fator necessário de sua diminuição, adaptação e canalização pragmática. Portanto, é mais certo que esses mecanismos tenham sido especificamente montados para reprimir para o inconsciente uma vasta quantidade de informação psíquica que, de outro modo, fariam sua aparição na consciência:

Se a telepatia é real é possível que opere a cada instante e em todas as pessoas, mas com uma intensidade fraca demais para fazer-se notar, ou de tal modo que um mecanismo cerebral, para maior benefício nosso, interrompe o efeito no momento em que ele vai cruzar o limiar de nossa consciência (EE, p. 65).

Decerto, as informações psíquicas, enquanto percepções virtuais que circundam a nossa consciência usual, poderiam emergir aqui e ali, variando em graus de intensidade. Mas como em geral são amortecidas pelo corpo, limitam-se, via de regra, a impressões fugidias e evanescentes, quase inconscientes. Isto porque foi preciso que as percepções de natureza telepática, por exemplo, se tornassem inócuas, posto que é de se esperar que as experiências dessa natureza, ao atingirem um certo grau de intensidade, acabariam por perturbar sobremaneira o ajuste prático-utilitário exigido para o exercício de nossas ações. Por conseguinte, embora nos movamos num meio permeado de informações que transbordam os limites de nossa consciência interessada e limitada pelas funções vitais, convém que a maior parte dos conteúdos psíquicos tenha de permanecer no inconsciente, sendo sobretudo para isso que a barreira sensório-motora foi desenvolvida⁷⁵.

⁷⁴ “A *Evolução Criadora* mostra como a corporeidade, longe de exercer qualquer ação efetiva sobre a vida, desempenha primeiramente um papel negativo. A relação entre o pensamento e o cérebro é muito mais uma relação de expressão, um simbolismo” (JANKÉLÉVITCH, 2015, p.69). *Tradução nossa*.

⁷⁵ Em especial, destaca-se no campo do estudo cerebral dos fenômenos psi o trabalho de Morris Freedman e seus colegas, cuja conclusão parece prolongar a ideia bergsoniana do cérebro como órgão de redução da consciência. Os resultados de seus trabalhos apontam para áreas do lobo frontal que atuam como “filtros biológicos” que, por meio de mecanismos relacionados com a autoconsciência, parecem inibir a atividade psi. Ver: Freedman

Por sua vez, o conteúdo mental que é momentaneamente ignorado subsiste abaixo do limiar da consciência, sendo também por isso que as percepções virtuais ou inconscientes integram um campo de experiências psíquicas que frequentemente transborda o estado cerebral por todos os lados (MM, p. 6). Em alguns casos incomuns esses conteúdos chegam a se manifestar de um modo inesperado, desafiando inclusive as explicações convencionalmente adotadas pelas abordagens psicofisiológicas estabelecidas⁷⁶. Assim, não é impossível que eventualmente a consciência chegue a escapar dos grilhões das exigências práticas que a delimitam e atinja ligeiramente níveis mais distendidos do real, uma vez que, como nos assegura Bergson, há tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em alturas diferentes (*Ibid*, p. 7), às quais, acrescentamos, corresponderiam planos mais ou menos ampliados do real.

A ideia fundamental de alturas ou tons distintos entre os quais a vida mental oscila indica a existência de diferentes planos de consciência, variáveis conforme a situação experienciada, mas também conforme o esforço pessoal da vontade (MM, p. 198). Em conformidade com esses planos mentais, o grau de relação e dependência entre o espírito e o corpo parece inclusive variar segundo o nível em que a vida mental se situa: “Nosso estado cerebral contém mais ou menos de nosso estado mental, conforme tendemos a exteriorizar nossa vida psicológica em ação ou interiorizá-la em conhecimento puro” (MM, p. 7). Desta feita, nem todo acesso cognitivo, mesmo aquele que se refere a um objeto no espaço exterior, necessitaria da mediação dos aparelhos nervosos, principalmente se nesta relação com as coisas não está envolvido um interesse pragmático. A compreensão dinâmica e vertical da vida psíquica aponta para uma fluidez da experiência consciente, podendo se manifestar de formas variáveis à medida que se descola mais ou menos do plano da ação, desenredando-se ocasionalmente das tensões sensório-motoras.

Tal ideia sugere que seria possível alargar os planos da vida psíquica até ao ponto de se permitir a entrada de conteúdos usualmente inconscientes na mente individual. Assim, os fenômenos de telepatia e de clarividência poderiam ilustrar um tipo de experiência obtida em planos mais dilatados ou ampliados da vida psíquica, e isto justamente por se aproveitarem de

et al., 2018. Mind-Matter Interactions and the Frontal Lobes of the Brain: A Novel Neurobiological Model of Psi Inhibition. *Explore* 14(1): 76-85.

⁷⁶ Como exemplos, podemos citar os casos de avivamento ou recuperação de memórias outrora esquecidas, mesmo em situações em que há lesões ou comprometimentos graves da substância cerebral; ou até mesmo nos relatos de EQMs (experiências de quase morte) onde os sujeitos relatam experiências conscientes, muitas delas inclusive apresentando uma intensificação *sui generis* de certas funções psicológicas, e isto a despeito do comprometimento significativo da atividade cerebral, tal como se pode averiguar mais precisamente em situações clínicas.

uma certa desatenção (ou mudança de atenção) em relação à ação imediata. À proporção em que houvesse uma diminuição do papel redutor do corpo, nossa consciência seria invadida por percepções virtuais, dentre as quais estariam os conteúdos extrassensórios.

Percebe-se que, em meio a outros fatores, a consideração dos casos de telepatia e clarividência estaria condicionada por uma certa maneira de ver a relação entre o mental e o cerebral. A fim de que esses eventos sejam considerados possíveis ou mesmo reais, não bastaria apenas oferecer um número razoável de fatos a seu favor, mas, além disso, seria preciso considerar o cérebro não como um órgão de produção, mas sim de redução da vida psicológica. Defender a possibilidade de uma percepção extrassensorial dependeria, à primeira vista, de se considerar a consciência como algo mais do que uma simples duplicata dos processos cerebrais, dado que a obtenção de informações parapsíquicas parece exigir um tipo de interação alternativo àquele que a mente mantém com o mundo pelas vias nervosas comuns.

Se, ao invés de produzir a percepção consciente, o cérebro chega a limitá-la ao domínio do corpo e das trocas sensório-motoras com os outros objetos, confinando-a normalmente ao espaço que circunscreve o corpo, isto não quer dizer que a percepção não possa, excepcionalmente, transcender esses limites, uma vez que não se reduz a um mero subproduto da atividade corpórea. Caso se tomasse os mecanismos do corpo como válvulas de redução⁷⁷ ou contração da consciência, estaria assegurada uma ampliação da mente humana até objetos ou eventos que se desenrolam além de nossos sentidos usuais. Alinhando-se com essa ideia, tudo parece indicar que a teoria Bergsoniana da relação entre o corpo e o espírito favoreceria a hipótese de uma percepção extrassensorial, o que mantém esta teoria, aliás, em conexão íntima com as pesquisas psíquicas.

Ademais, se quisermos nos aventurar mais profundamente no campo da especulação, poderíamos inclusive dizer que, no limite, a necessidade de dispositivos corpóreos

⁷⁷ Termo utilizado por Aldous Huxley em *As portas da percepção* (1954) ao fazer referência à concepção bergsoniana do papel do cérebro na vida mental. Ele nos lembra sobre a insistência de C. D. Broad, filósofo analítico de Cambridge, em levar em consideração a teoria de Bergson a fim de explicar os fenômenos parapsíquicos. No texto de C. D. Broad, *The Relevance of Psychical Research to Philosophy* (1949) encontramos a seguinte passagem que privilegia a teoria de Bergson para uma compreensão do que ele chama de cognição paranormal: “Tenho a impressão de que faríamos bem em considerar mais seriamente do que até aqui estivemos inclinados o tipo de teoria que Bergson apresentou em conexão com a memória e a percepção sensorial *normal*. Cada pessoa, em cada momento, é potencialmente capaz de lembrar tudo o que aconteceu a ela e de perceber tudo o que está acontecendo em qualquer lugar do universo. A função do cérebro e do sistema nervoso é nos proteger de sermos esmagados e confundidos por esta imensa massa de conhecimento irrelevante e inútil, bloqueando muito daquilo que, de outro modo, deveríamos perceber ou lembrar em qualquer momento, deixando apenas aquela seleção muito especial, candidata a ser praticamente útil. Uma extensão ou modificação deste tipo de teoria parece oferecer uma melhor expectativa de uma síntese coerente da cognição normal e paranormal do que os esforços em ajustar-se à noção ortodoxa de eventos no cérebro e no sistema nervoso gerando dados dos sentidos”. (Broad, 1949, p. 306). *Tradução nossa*.

para a percepção só é válida e justificável à luz das exigências vitais, ou melhor, em conformidade com as necessidades particulares que impõem a cada tipo de ser vivo, enquanto especialmente voltado para a ação, a tarefa de coordenar seus movimentos no espaço. Contudo, se fossem excluídas as exigências da vida e as configurações específicas dos corpos, poder-se-ia ainda admitir alguma forma de percepção, mesmo que não sejamos nem de longe capazes de determinar como seria uma consciência exercida sem esses entraves.

Que a matéria possa ser percebida sem o concurso de um sistema nervoso, sem órgãos dos sentidos, não é teoricamente inconcebível; mas é apenas praticamente impossível, porque uma percepção desse tipo não serviria para nada. Ela conviria a um fantasma, não a um ser vivo, a um ser ativo. (MM, p. 43).

De fato, é possível que uma percepção inteiramente desenredada da vida, e, assim, do corpo, não passe de uma hipótese teórica; porém, sua validade lógica⁷⁸ já nos permite alguma reflexão. De saída, ela concorda com a ideia de que a representação não seja um mero produto das funções cerebrais, permitindo-nos ver no corpo algo diferente de uma causa das percepções. A percepção consciente deve, pois, se relacionar com o corpo, mas não se reduzir a ele; e se a relação mente-corpo se explica pela exigência vital da ação, perguntamos, então, até onde a percepção consciente iria se pudesse proceder em sentido inverso ao que o corpo e as necessidades vitais a arrastam? Mitigando assim a experiência ideal de uma percepção “fantasmagórica”, independente do sistema nervoso, poderíamos postular, a fim de encarná-la minimamente no nível da probabilidade, num tipo de percepção, senão independente, pelo menos descentralizada momentaneamente das tensões mantidas pelo sistema sensório-motor.

Curiosamente, a percepção ou visão, por assim dizer, “fantasmagórica”, que seria obtida por meios extrassensoriais parece ter sido ilustrada justamente pelos exemplos de “fantasmas de vivos”⁷⁹, que, conforme sugerem os fatos, a telepatia e a clarividência seriam

⁷⁸ Bertrand Russell, por exemplo, considera que não há nenhuma restrição *a priori* à existência de um ente mental imaterial. Pois, assim como supomos que existem seres dotados de corpo e mente, e outros dotados de corpo mas desprovidos de mente, nada impediria de se pensar em outros seres que, por sua vez, possuíssem mentes mas não corpos. Segundo o seu monismo neutro, a mente não emerge do corpo, ao contrário, ambos são constituídos pelos mesmos eventos, embora possa haver fatos que caem em um grupo de eventos mas não no outro. Consideramos prontamente que um cadáver, por exemplo, consiste num grupo de eventos produzidos exclusivamente segundo leis físicas; é possível, por outro lado, que um grupo de eventos seja produzido inteiramente por leis psicológicas, mas não físicas, e isto asseguraria *a priori* a existência de uma “mente desincorporada”. Assim, a relação entre a mente e o corpo é apenas contingente, ou seja, trata-se de um fato empírico, mas não de uma necessidade lógica. Ver: Stace W. T. (1968) *The Russell's neutral monism*, p. 297-298. [Http:// repository.royalholloway.ac.uk.](http://repository.royalholloway.ac.uk), acessado em: 21/12/2021.

⁷⁹ O termo *Phantasms of the Living* designa uma variedade de casos recolhidos e analisados pela *Society for Psychical Research* nos quais uma pessoa (percipiente) tem uma “visão” ou “alucinação” de algum evento, especialmente crítico, que está sendo vivenciado no mesmo instante por alguém (agente) num lugar distante. Para os pesquisadores, não se trata de uma alucinação de origem anormal ou patológica, mas sim de uma “alucinação verídica”, dado que seu conteúdo corresponde a um evento real e objetivo. Estes casos indicariam a existência de uma faculdade paranormal pela qual o espírito do agente transmite ao percipiente uma

capazes de oferecer à consciência individual (EE, p. 61, 78). Segundo a própria definição de Bergson, tais fenômenos psíquicos consistem na “possibilidade de perceber objetos e acontecimentos que os nossos sentidos, com todos os instrumentos que ampliam o seu alcance, são incapazes de captar” (*Ibid.* p. 69). O que equivale a dizer que não poderíamos explicar a telepatia ou a clarividência, pelo menos a princípio, por nenhuma influência que o meio físico chegasse a exercer diretamente sobre as nossas funções sensório-motoras – considerando, por exemplo, a distância significativa entre o percipiente e o evento ou objeto remotos. De sorte que ao transcenderem o corpo, estas informações “telepáticas” transcenderiam igualmente o espaço de sua atuação, e, assim, as trocas estímulo-energéticas mensuráveis, reservando à percepção alguma maneira de ampliar o seu alcance para além do raio de atuação dos sentidos corpóreos.

Que essa capacidade esteja, pelo menos em tese, assegurada a partir da filosofia de Bergson, é o que pode ser encontrado em outras passagens de sua obra. Em consonância com as ideias de *Matéria e memória*, encontramos em *A Evolução criadora* (1907) uma formulação ainda mais precisa do papel negativo, isto é, redutor ou afunilador, que os aparelhos do corpo exercem a fim de delimitar o alcance da consciência. Neste caso, é a clarividência ou a capacidade de visão remota que pode ser pensada como um tipo de poder ordinariamente suplantado pelos mecanismos redutores do corpo.

Assim [...], a visão é uma potência que atingiria, *de direito*, uma infinidade de coisas inacessíveis ao nosso olhar. Mas uma visão assim não se prolongaria em atos; conviria a um fantasma, mas não a um ser vivo. A visão de um ser vivo é uma visão eficaz, limitada aos objetos sobre os quais o ser pode agir: é uma visão *canalizada*, e o aparelho visual simboliza simplesmente o trabalho de canalização (EC, p. 111).

Embora considere aqui a “visão ampliada” apenas em nível de hipótese, ressalta-se dessa passagem que um prolongamento indefinido da percepção é o que estaria dado originalmente, caso não houvesse um corpo que a direcionasse para certas regiões do espaço. Mas como poderíamos conceder à consciência uma ampliação para além dos sentidos, sem contar realmente com uma base psíquica ilimitada que possibilite a ela uma extensão de sua “visão”? Ora, o que Bergson escreve como possibilidade teórica, acaba tendo de ser tomado não apenas como pensável, mas mesmo como provável para que expliquemos uma ampliação extrassensória da percepção. Como considerava a telepatia e a clarividência como fenômenos presentes na experiência humana, não nos parece que Bergson tenha banido definitivamente a

informação por via telepática, independentemente da distância que separa os indivíduos no espaço. Ver: Madelrieux et al., 2013, p. 68-69.

possibilidade de uma percepção estendida e erigido em realidade definitiva tão somente uma visão *canalizada*.

Afinal, ele jamais deixou de levar em conta os fenômenos psíquicos que os pesquisadores chamavam de “fantasmas de vivos” ou “alucinações verídicas”, estando ciente de que essas percepções, uma vez admitidas, exigiriam uma explicação para além da atividade do corpo (EE, p. 69). Ademais, como não se pode dizer que a percepção seja um efeito da atividade dos órgãos corporais, estes não podem contar como sendo a positividade da própria experiência. Longe disso, se tomarmos a sua positividade aparente como representando antes um papel negativo, veríamos o trabalho fisiológico muito mais como um esforço no sentido de obstruir uma experiência indefinidamente ampliada e virtualmente preexistente.

Em termos gerais, a própria materialidade do corpo representa um conjunto de *obstáculos vencidos* (EC, p. 111): os aparelhos sensório-motores simbolizam, com sua complexidade, o êxito obtido por uma função ou atividade práticas; eles representam um conjunto de resistências que o poder da visão, em si mesmo ilimitado, teve de superar, muito embora precisasse se condicionar por tais aparelhos a fim de se ajustar a determinadas condições de vida. Daí a afirmação precisa de Jankélévitch (1959) segundo a qual “o animal vê a despeito dos seus olhos mais do que por meio deles”. Esta ideia indica que o poder psíquico transcende a configuração corpórea que o condiciona, e que as condições especiais que limitam a visão não são absolutas, mas apenas fazem prevalecer certas características ou aspectos, limitando assim a visão interessada a um alcance parcial.

Ao invés de vermos a canalização biológica da visão como um impedimento à obtenção de informações para além da atuação dos sentidos, seria melhor considerá-la antes como um afunilamento de poderes psíquicos que, em situações e/ou em sujeitos especiais, poderia se fazer sentir por meio de manifestações mais ou menos conscientes. Desse modo, a possibilidade de alguém descrever um acontecimento ou objeto a despeito da distância talvez resultasse da recuperação momentânea de virtualidades ou potências psíquicas complementares ao entendimento e inerentes à vida como um todo (EC, p. 10-11). Com efeito, Bergson considera que o próprio instinto, por atingir diretamente o seu objeto, consiste num tipo de *conhecimento à distância* (*Ibid*, p. 188), e que é provável que haja resquícios dessa capacidade psíquica no próprio ser inteligente, isto é, na consciência humana (*Ibid*, p. 195)⁸⁰.

Todavia, se um conhecimento desse tipo for possível ao homem, é questionável se devemos atribuí-lo a quaisquer exigências especialmente pragmáticas. Destarte, que vantagem

⁸⁰ Voltaremos a essa reflexão em nosso último capítulo.

utilitária haveria em “perceber” algo ou um evento inacessível ao alcance de nosso corpo, ou seja, sobre o qual não poderíamos exercer qualquer modificação real? Por isso, não é de se admirar que, a exemplo das lembranças inúteis que cruzam o limiar da consciência, as experiências de aparência telepática ou de clarividência se revistam de um ar “fantasmagórico” ao olhar de uma consciência utilitária (MM, p. 169). Afinal, a consciência atual não sabe o que fazer com objetos inúteis, quereria mesmo nunca lhes dar atenção, mas, como eles se insinuam ora ou outra no campo da experiência, é preciso, para proteger-se contra a desatenção, considerá-los como coisas irreais.

Sendo assim, se levarmos a sério, por um minuto que seja, a possibilidade de uma percepção extrassensorial, ela deverá então requerer transposições ou desvios alternativos que a atividade psíquica chegaria a tomar de modo a escapar aos canais que direcionam a percepção para a vida prática. É por isso que o corpo é ao mesmo tempo uma condição de ação e um impedimento da percepção (DFMR, p. 260). Porém, sua destinação à ação não representa uma limitação absoluta e inflexível à vida psíquica, já que por vezes, e em certos sujeitos predispostos, há experiências desenredadas dos mecanismos redutores da vida mental, e, que representam, por isso mesmo, uma ampliação da faculdade de perceber (PM, p. 156).

Considerando que uma percepção, por assim dizer, “fantasmagórica”, ocorra conscientemente a alguns indivíduos e em determinadas circunstâncias, ela deveria constituir um tipo de percepção *sui generis*, desinteressada, mais próxima da virtualidade do que da atualidade do real. Uma tal percepção transcenderia ligeiramente os limites funcionais do sistema nervoso, ainda que não deixasse de ser uma percepção de alguém, isto é, uma percepção consciente que demanda uma interação entre o sujeito e o mundo, com a ressalva de que nenhum interesse prático esteja diretamente vinculado a ela. Ela seria, por assim dizer, uma percepção ampliada ou não local tendo por base o campo virtual do real que traz consigo um número incontável de percepções virtuais, prontas para serem *apercebidas* em casos especialmente propícios: ela seria, em suma, uma *apercepção virtual*.

Ao içar a percepção até esse limite especulativo, não queremos dizer com isso que possa haver, *de fato*, uma independência radical dos processos mentais em relação aos corporais, mas apenas que a solidariedade entre esses processos admita alguma elasticidade, de modo que o relaxamento das tensões redutoras do sistema nervoso possa eventualmente dar lugar a uma ampliação extrassensorial da percepção. Assim, não seria impossível que as resistências ou canalizações do corpo fossem arrefecidas ou transpostas em situações onde a vida e o interesse da ação pudessem ser relativizados ou descentralizados. Como cabe ao corpo reduzir e não produzir a consciência, pode haver ocasiões em que o alcance das faculdades se

amplie um pouco mais em consequência do relaxamento sensório-motor. Neste caso, as experiências extrassensórias constituiriam exemplos dessa ampliação possível ao homem.

Como reforço desse raciocínio a partir de Bergson, encontramos o seguinte comentário na *édition critique*, e que conclui, a partir das posições que o filósofo tomou frente à pesquisa psíquica, o seguinte: “L’espace est ainsi libéré pour que se déploient des recherches portant sur des facultés psychique s’exerçant indépendamment du corps, comme des perceptions extrassensorielles” (Madelrieux et al, 2013, p. XXXI).

Buscamos ressaltar, com a investigação desenvolvida até aqui, os elementos que na teoria Bergsoniana do papel do corpo na vida mental apontam para a possibilidade de casos de telepatia ou clarividência, entendidos como experiências extrassensoriais. cremos que haveria, em Bergson, ocasiões propiciadoras para a aparição de experiências conscientes momentaneamente desenredadas ou desinibidas das funções sensório-motoras comuns, e que exigiriam, no domínio da percepção exterior, um campo de interação entre o sujeito e o seu ambiente que fosse alternativo aos processos físico-fisiológicos conhecidos⁸¹.

Uma vez que na concepção de Bergson não cabe ao corpo a produção, mas antes a redução das imagens, então há sempre muito mais para ser percebido do que aquilo que aparece à nossa consciência atual, normalmente limitada aos movimentos do próprio corpo e às interações locais que ele mantém com os corpos e as mentes circundantes. Aliás, Bergson nos lembra que é de conhecimento do próprio senso comum que o que chamamos de “eu” ou “mim”, isto é, algo que percebe, sente, imagina e lembra “parece, com ou sem motivo, transbordar de todas as partes do corpo que está ligado a ela, ultrapassá-lo tanto no espaço como no tempo” (EE, p. 30). Talvez seja por isso que um grande número de pessoas acredite ser possível, e/ou afirme já ter experienciado, em algum grau, uma forma ou outra de percepção extrassensorial⁸². Esta opinião pode decorrer justamente da crença compartilhada pelo senso comum em ver no corpo, enquanto parte da matéria (enquanto imagem dentre imagens), apenas o que se percebe nele, e, em razão disso, em ter de admitir, por conseguinte, a existência dos fenômenos do espírito e de seu transbordamento em relação ao corpo (MM, p. 77).

Em contrapartida, ao adotar a perspectiva do senso comum (corrigindo-a de veras em pontos importantes)⁸³, a teoria Bergsoniana da percepção abre espaço para uma extensão

⁸¹ De sorte que o termo “extra”, em extrassensorial, indica precisamente as informações obtidas pela consciência que estão *fora* dos canais sensoriais, pelo menos da maneira como nós hoje os entendemos. Ver: Broughton, 1991, p. 33.

⁸² *Ibid*, p. 76.

⁸³ Principalmente devido a introdução da memória como um poder independente que vem acrescentar-se à percepção atual, dotando esta última com características subjetivas e específicas. O revestimento das lembranças na percepção mitiga o caráter originalmente exterior da percepção consciente, fazendo com que

indefinida da percepção consciente, a despeito dos limites factuais em que se encontra o corpo. Todos admitirão, conforme as aparências, que nossa visão transcende o espaço que encerra ordinariamente o corpo, indo daqui até as estrelas distantes (DFMR, p. 216) e que também lembramos de acontecimentos passados há muito inacessíveis à influência atual do corpo. Se estas representações, por assim dizer, banais, já nos fazem ver uma certa extensão da consciência em relação ao ponto em que se encontra o próprio corpo, por que não poderíamos considerar que seu alcance pudesse ser indefinidamente alargado numa percepção ampliada ou extrassensorial?

Parece-nos que a ideia Bergsoniana de um transbordamento do mental sobre o cerebral confere validade à ideia de que informações de vários tipos possam realmente ser obtidas por nossa consciência através de meios que transcendem os canais sensoriais comuns, e que a regra pragmática do afunilamento cerebral da consciência admita exceções importantes. Mais uma vez remontando aos comentários da *édition critique* sobre esse assunto, conclui-se, conforme a visão Bergsoniana da relação entre o espírito e o corpo, que: “Cette théorie montre ainsi qu’une extension des facultés de percevoir est possible, sans extension concomitante de la machine corporelle” (Madelrieux et al. 2013, p. 76).

Com base nesta ideia, tudo o que transcende a percepção atual corresponderia ao vasto conjunto de uma *percepção virtual* que se estende infinitamente para além das funções sensoriais básicas e das nossas ações imediatas. As exigências da vida e o papel do corpo apenas delimitam ordinariamente esse vasto campo virtual, obtendo daí a nossa consciência atual, que permanece, todavia, ligada por suas raízes à virtualidade original de onde foi extraída por diminuição, podendo a todo momento dilatar-se um pouco mais do que normalmente o faz. A eventual dilatação da consciência poderia conduzi-la a uma *apercepção virtual*, ilustrada particularmente pelos fenômenos da telepatia e da clarividência.

3.3 Percepção virtual: base objetiva da ampliação extrassensorial da consciência

Uma vez que não cabe ao cérebro produzir a percepção, dado que ele próprio é uma parte da percepção, depreende-se daí que a percepção seja uma realidade dada de antemão, isto é, que a sua existência seja irredutível, tornando-se inclusive uma exigência. Afinal, todas as vezes que nos damos um cérebro e os seus movimentos é de uma percepção que partimos. Desse modo, o corpo e tudo o mais que o circunda desenvolvem-se no campo imanente de uma

ela se torne igualmente interior a nós devido aos conteúdos e ações internas que operam para a sua forma atual. Sobre a correção da tese do senso comum pela introdução da memória, ver: MM, p. 77.

percepção estendida. É o corpo que está todo na consciência, ao passo que a consciência, por sua vez, ultrapassa o corpo. Daí que apenas uma parte da consciência, e mesmo uma parte muito reduzida, esteja contida nos movimentos corpóreos, ao passo que todo o corpo esteja contido na consciência.

É por isso que os movimentos cerebrais não são senão uma espécie de filtro ou barreira cuja função é delimitar a percepção, diminuindo-a em benefício da ação do ser vivo. Assim, tudo indica que há uma percepção *virtual* que se estende ao todo e que, enquanto tal, é ilimitada, indivisa e de amplitude indefinida, contendo em si a totalidade das imagens, isto é, das percepções virtuais deixadas de fora da consciência ordinária e que integram o vasto campo virtual de representações inconscientes – muito embora essas últimas possam fazer sua entrada na consciência. Como este campo virtual é extraespacial e, por conseguinte, extracorpóreo, ele é responsável por vincular, para além das distâncias e separações comuns, todas as consciências e mesmo todas estas e a natureza como um todo, entendidas, como veremos no próximo capítulo, como processos que se desenrolam *no tempo*.

Mas antes de tratarmos diretamente desse campo como uma temporalidade universal, convém reforçar a ideia de uma percepção virtual que se estende ao todo, e de onde a forma atual e incorporada da percepção consciente é obtida por diminuição.

É porque os objetos se deixam filtrar pelas necessidades do ser vivo, diminuindo assim algo de si mesmos, que resulta a percepção consciente atual que temos deles. A percepção atual se explica, portanto, por meio de uma operação quantitativa e objetiva exercida no campo imanente das imagens, operando a subtração de uma totalidade. Partindo originalmente de um círculo maior e indefinido, as necessidades da vida fazem com que gradualmente o campo perceptual se limite a um centro relativamente privilegiado, deixando ver das coisas apenas aqueles aspectos convenientes ao corpo vivo.

Quanto às imagens restantes e eventualmente inúteis, nada delas se perdeu e nem sequer se pode dizer que a sua influência foi totalmente excluída de nossa percepção, mesmo em seus limites atuais. Pois, ligadas entre si pela continuidade de uma existência autônoma e inconsciente, podem sempre trazer à consciência o que dela foi ordinariamente suprimido. Sem cair na inexistência, a totalidade das imagens persiste na virtualidade psíquica, virtualidade que abrange o atual, posto que este último é dela extraído. Afinal, as imagens atualmente percebidas são frutos de uma seleção específica e determinada no seio da percepção virtual ou global, indicando, de resto, apenas uma certa direção tomada pelo ser vivo, direção que, embora seja necessária, não é exclusiva ou definitiva.

O importante a notar com esta teoria da percepção é que, ao invés de se contrapor aos objetos, diferenciando-se deles, a nossa percepção é antes parte integrante dos mesmos, ou melhor, é originalmente colhida de sua totalidade, permanecendo assim integrada ao mundo, mesmo a despeito da limitação corpóreo-espacial que a caracteriza. De *virtual* ela torna-se *atual*, de sorte que nossa percepção das coisas encontra-se originalmente fora de nós, ou, dizendo de outro modo, nós é que já devemos estar nelas a fim de percebê-las. Por isso, a percepção demanda um ponto de contato indiviso entre o espírito e a matéria, no qual a distinção entre a interioridade e a exterioridade deixa de fazer sentido⁸⁴, uma vez que aquilo que é do espírito está radicado na própria realidade do objeto, pertencendo já ao interior das coisas, de onde nossa representação é extraída.

Entendendo a percepção atual como decorrente de uma seleção pragmática da percepção virtual, Bergson afirma que “há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*” (MM, p. 35). O que elimina de antemão a questão insolúvel sobre a gênese da imagem, questão para sempre misteriosa – a menos que a própria presença da imagem já esteja posta antes mesmo da sua representação. A imagem é assim pura presença, e, por conseguinte, percepção “pura”; percepção ou consciência virtual que tem de ser posta de antemão para que haja qualquer percepção em particular. Isto porque a consciência não é algo que surge do nada e recai em seguida no nada, sendo antes uma continuidade de existência, uma Consciência geral, de sorte que cumpre explicar a consciência atual a partir de sua coexistência com uma percepção virtual, isto é, com base numa continuidade de existência entre o que é percebido de fato, no aqui e agora, e o que é perceptível de direito, em qualquer momento e/ou lugar.

A noção de percepção virtual nos lembra sobretudo que o campo do perceptível não pode ser *a priori* restringido ou delimitado de modo absoluto. Virtualmente a percepção é ilimitada e jamais poderia ser tomada como uma propriedade dos corpos individuais. Neste contexto, cria-se uma condição, por assim dizer, objetiva, que favorece a *apercepção* de um objeto espacialmente remoto (e.x. clarividência). Ainda que esta não seja propriamente uma percepção atual, pois não advém dos mecanismos motores, poder-se-ia assim concebê-la como uma *apercepção virtual*. Isto é, como a *apercepção* de um objeto real, muito embora se encontre momentaneamente fora do alcance dos sentidos.

⁸⁴ “Toda imagem é interior a certas imagens e exterior a outras; mas do conjunto das imagens não é possível dizer que ele nos seja interior ou que nos seja exterior, já que a interioridade e a exterioridade não são mais que relações entre imagens” (MM, p. 21).

Acreditamos, por hipótese, que a filosofia de Bergson assegura uma percepção ampliada desta natureza, que uma *apercepção* desse tipo vem a ser inclusive uma consequência natural de sua explicação da percepção consciente. Pois, longe de tomar a percepção como um problema, Bergson faz da própria consciência um dado irreduzível da própria realidade em geral, de onde colhemos a nossa própria perspectiva atual por meio de um mecanismo pragmático de redução ou seleção. Reforçando essa ideia, é dito em *A Evolução criadora* que a inteligência, sendo aquilo que há de luminoso em nossa consciência, isto é, em nossa percepção atual, foi, ela própria, desligada de uma realidade mais vasta, que é a Consciência em geral, e com a qual permanece em conexão (EC, p. 62, 207, 213-14). Esta Consciência é equivalente à percepção do todo, dada antes mesmo de qualquer percepção atual particular, e que, por sua abrangência, coexiste virtualmente com esta última.

Assim, não há mistério algum em perceber o que quer que seja, ou, em outras palavras, em ampliar a percepção indefinidamente; pois a ampliação original da percepção configuraria desde sempre um fato fundamental, bastando para isso que o esforço de seleção deixasse de existir e que fosse recuperada da Consciência em geral as virtualidades psíquicas que extrapolam a inteligência e a sensorialidade usual⁸⁵. Aliás, que a percepção possa se entender para além do seu alcance usual, e chegue a captar informações advindas de qualquer parte, não é, propriamente falando, um fato a ser explicado, pois, presumindo que o real seja perceptível de direito, a questão seria antes a de compreender por que em geral percebemos apenas isso ou aquilo e não qualquer outra coisa. Quanto a isso, esclarece Bergson: “*O que você tem a explicar, portanto, não é como a percepção nasce, mas como ela se limita, já que seria de direito a imagem do todo, e ela se reduz de fato, àquilo que interessa a você*” (MM, p. 39). Explicar como a percepção nasce é um falso problema, pois a percepção é uma propriedade da realidade que, em si mesma, se estende ao todo.

A condição para se ter uma perspectiva sobre as coisas resulta justamente da escolha de um ponto de vista determinado, que demanda, por isso mesmo, um recorte da percepção total. Porém, o que aqui é dito é que o indivíduo se serve em sua percepção atual de um conteúdo que já é em si mesmo algo de psíquico, pois, como diz Bergson: “*nossa percepção fazendo parte das coisas, as coisas fazem parte da natureza de nossa percepção*” (MM, p. 212). Isto as torna, como um todo, perceptíveis de direito; mas, além disso, aponta-se também para a existência, nessa percepção virtual, de uma interconectividade entre todas as imagens, ou seja, de uma solidariedade que liga todos os pontos do universo material (MM, p. 246; EC, p. 26, 206).

⁸⁵ Voltaremos a esse ponto em nosso último capítulo, ao relacionarmos a *apercepção virtual* com as potencialidades virtuais presentes na vida como um todo.

Assim, a imagem atualmente percebida é virtualmente influenciada por todas as demais imagens, que, enquanto tais, podem ser apercebidas pela consciência que se desvencilhasse da limitação prática imediata.

A solidariedade entre o atual e o virtual, e entre o que é percebido de fato e o que pode ser percebido, baseia-se na ideia de que cada percepção atual já ocorre no interior de um todo virtual. Com isso, queremos ressaltar que a percepção é uma característica da própria realidade, muito embora comece por ser uma percepção indiferenciada ou latente; contudo, é uma consciência subsistente por si mesma e, como tal, irreduzível. É por essa razão que o mundo material em geral, de onde partimos desde o início, é compreendido como uma percepção virtual de todas as coisas⁸⁶. Por esse termo, não vemos aqui a indicação de uma entidade ideal ou puramente abstrata, mas sim de uma percepção perenemente existente e contínua que, embora se manifeste diferenciadamente em consciências individuais, pervade toda a realidade em todas as direções. Entendendo esta percepção inconsciente como um vasto sistema de interações, depreende-se daí que ela se estenda indefinidamente, e que, de direito, abranja a totalidade do real, atual e virtual.

Assim, a base objetiva de nossa percepção da realidade exterior é, ela própria, uma percepção virtual oniabrangente, ou seja, um campo virtual de percepções, que envolve o conjunto das imagens e, como tal, transcende os limites de nosso corpo, fazendo deste, e das limitações por ele impostas à consciência apenas uma momentânea e relativa fração do campo virtual perceptível de direito, e que se estende a todas as coisas. Sobre essa percepção virtual diz Bergson:

Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do universo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados (MM, p. 36).

Em princípio, vemos que a percepção não depende *per se* do estado do corpo, porquanto não brota deste último, sendo apenas condicionada por ele em função de necessidades práticas ou biológicas. Segundo esta perspectiva, uma percepção que transborda o funcionamento dos órgãos sensório-motores, e que não pode ser explicada pelos sentidos reconhecidos, deixa de ser uma hipótese inconcebível, vindo a ser, ao contrário, perfeitamente possível e até mesmo provável. Uma percepção deste tipo, por ser extrassensória, poderia se

⁸⁶ Nenhum psicólogo, com efeito, abordará o estudo da percepção exterior sem colocar a possibilidade pelo menos de um mundo material, ou seja, no fundo, a percepção virtual de todas as coisas. Nessa massa material simplesmente possível será isolado o objeto particular que chamo meu corpo” (MM, p. 37).

estender indefinidamente para além do espaço imediatamente circundante, dado que tem por base um fundo impessoal cuja indivisibilidade entre o sujeito e o objeto permite, em tese, que a mente individual se amplie para muito além do ponto de inserção em que seu corpo opera modificações reais no mundo. Este fundo impessoal ou, como preferimos, esse *campo virtual*, seria a condição real ou objetiva da *apercepção* dos entes ou das influências virtuais que se desenrolam aquém ou além do limiar da consciência.

A partir da concepção da matéria como uma percepção virtual, acreditamos ver, conforme o pensamento de Bergson, que a consciência ou percepção seja uma propriedade imanente ao próprio mundo, espalhando-se por todo o contínuo da experiência. No fundo, queremos dizer com isso que a consciência não pode ser localizada senão de maneira relativa, embora jamais de um modo absoluto, e que, ademais, é necessário, mas não suficiente, falando estritamente, a operação dos órgãos dos sentidos para que uma consciência possa obter conhecimentos sobre acontecimentos mentais ou físicos que estejam efetivamente se desenrolando na continuidade do universo. Isto porque, como veremos mais à frente, as interações virtuais (de natureza temporal) entre a mente e o mundo garantem, a despeito da distância no espaço, que informações possam ser atingidas ou obtidas por meios extrassensoriais.

O que convém ser ressaltado do que foi analisado até aqui, consiste na ideia de que a percepção pertence originalmente ao campo imanente de imagens existentes em si mesmas. Ao ser atribuído à matéria, o conceito de imagem traz-lhe uma dupla significação, fazendo das coisas tanto uma realidade física quanto psíquica, de sorte que o real é igualmente ideal, ou seja, uma consciência virtual ou latente. É a partir dessa virtualidade que interliga todos os pontos da matéria uns aos outros – consistindo assim numa continuidade de influências recíprocas – que a percepção atual será obtida por meio de uma seleção operada pelo corpo vivo dentre as imagens em geral. Isto faz com que a percepção atual seja ao mesmo tempo imanente às próprias coisas e delas extraída para o benefício da ação do corpo.

Isto, decerto, não elimina, mas antes repõe a nossa percepção atual no seio da própria percepção virtual de todas as coisas. Tal solidariedade ou coexistência entre nossa percepção e a percepção em geral garante que nossa mente possa, em princípio, estender-se além do ponto em que normalmente se encontra inserida, podendo assim obter informações sobre eventos psíquicos ou físicos que estejam efetivamente se desenrolando na continuidade da experiência, isto é, no campo virtual de interação entre todas as coisas.

A compreensão de como nossa percepção atual resulta da diminuição de uma percepção virtual, lembra-nos que há, de direito, sempre mais para ser percebido do que

efetivamente o é; que ao lado das influências atuais há uma infinidade de influências virtuais passíveis de se tornarem conscientes, uma vez que, elas próprias, enquanto imagens em si mesmas ou presenças reais, já contém algo da representação. Aliás, por outro lado, sendo a nossa percepção atual relativa à nossa ação possível, uma consciência que fosse capaz de modificar a direção de sua atenção, provavelmente não mais teria diante de si imagens de natureza prático-utilitária, mas sim de um outro tipo, provavelmente advindas de planos virtuais, mais distendidos que aquele onde a ação se efetua. Acreditamos que a própria base objetiva de onde nossa percepção é extraída já nos oferece uma vista de como nossa percepção pode ser ampliada para além dos limites sensoriais comuns, fazendo dos fenômenos de clarividência e/ou telepatia – enquanto percepções de acontecimentos reais – uma possibilidade justificável conforme a teoria Bergsoniana da percepção.

Poder-se-ia, de todo modo, questionar se não seria inadequado falar aqui da clarividência e da telepatia como formas de “percepção?” Em que se basearia este tipo de fenômeno, uma vez que ele parece contrariar a ordem necessária e pragmática que faz com que a percepção de algo dependa do estímulo sensorial que dele emana? Isto não violaria a ordem da natureza, e tudo o que conhecemos das explicações físicas e fisiológicas da percepção? Segundo esse questionamento, poder-se-ia objetar que uma apercepção extrassensorial estaria terminantemente proibida pelas leis constantes e regulares que governam o mundo material. Segundo estas leis, dir-se-ia, só poderia haver troca de informações entre os corpos por meio de uma transmissão de estímulos sensíveis, e, uma vez que a consciência individual é coexistente ao seu corpo, o poder da mente de aperceber eventos ou acontecimentos deve estar inteiramente delimitado pela porção do mundo externo com a qual o corpo interage. Assim sendo, seria impossível que a mente incorporada atingisse informações reais sobre acontecimentos que se situam fora do campo sensorial de seu corpo.

Em resposta a isso, poderíamos inicialmente lembrar que, para Bergson, a percepção não é produzida pelos órgãos sensoriais, sendo apenas canalizada por eles. O campo das imagens é autônomo em relação ao nosso aparelho sensorio-motor, cabendo a este último (também ele imagem dentre imagens) operar uma seleção no seio da totalidade das imagens. Assim, não é absolutamente necessária a mediação do mecanismo físico-fisiológico para a explicação da existência da percepção enquanto tal, sendo esta mediação necessária sobretudo para explicar a redução da percepção virtual de todas as coisas à nossa percepção atual. Por conseguinte, as leis físicas e/ou fisiológicas aplicar-se-iam menos à percepção em si, do que à forma *atual* que ela assume para a nossa consciência interessada.

Por outro lado, nem toda informação que obtemos sobre o real depende da transmissão de informação sensorial entre o objeto e o percipiente, pois não é inteiramente certo que o alcance da consciência se limite exclusivamente ao estado atual do corpo. Se assim o fosse, jamais poderíamos evocar um acontecimento do passado remoto, o qual, segundo Bergson, não pode em nenhum grau estar presente (MM, p. 80), isto é, fazer parte do estado atual da matéria na qual o corpo se encontra. Uma lembrança que se atualiza para a consciência, ou vem do passado, que é enquanto tal puramente espiritual, ou não passa de um resultado da modificação cerebral. Contudo, pelo menos até que se prove o contrário, é ainda muito pouco certo que o cérebro seja capaz de conservar ou produzir imagens, e, ao mesmo tempo, de as dotar com a etiqueta própria do passado. Não sendo a memória um produto do cérebro, pode-se dizer que a consciência do passado seja algo mais do que o trabalho exercido pelo corpo. E, se as coisas se passam dessa maneira, então é certo que a consciência obtém informações reais sobre acontecimentos que estão fora do estado atual ou presente em que o corpo se encontra.

Já que o domínio dos conteúdos virtuais abrange tanto o conjunto das lembranças inconscientes (passado) quanto o das percepções inconscientes (presente), a “percepção” remota não parece, assim como a lembrança trazida do passado, depender da transmissão de estímulos sensoriais, muito embora a imagem que irrompe na mente do percipiente mantenha uma correspondência maior ou menor com o objeto ou acontecimento correlato e efetivamente existente no mundo externo, tal como se a imagem proviesse de fora ou mantivesse alguma relação com o fenômeno objetivo. Com efeito, não se pode dizer que a fonte das imagens “clarividentes” seja puramente mental, isto é, que sejam meros produtos internos ao sujeito – como são, por exemplo, as imagens da fantasia – já que a descrição das características das imagens “clarividentes” coincide, por vezes detalhadamente, com os aspectos dos eventos e/ou objetos remotos no espaço, indicando com isso que o sujeito tenha obtido alguma informação sobre os mesmos.

É por apresentar uma correspondência entre um estado mental e um objeto exterior que entendemos a “clarividência” como estando muito mais próxima de uma “percepção” do que de qualquer outra forma de atividade consciente. Como diz Bergson, “apreendemos em nossa percepção, ao mesmo tempo, um estado de *consciência* e uma *realidade* independente de nós” (MM, p. 239). Poder-se-ia objetar, contudo, que aqui o filósofo esteja se referindo a uma percepção sensorial comum, na qual os estímulos emanados de um objeto atingem os órgãos sensoriais correlatos de um sujeito, colocando-o assim em relação com o mundo externo. Todavia, se um percipiente relata detalhadamente eventos ou coisas que nunca viu, mas cuja

verificação posterior ou simultânea atesta uma correlação entre o fato objetivo e o relato subjetivo, então, perguntamo-nos, como deveremos chamar esse estado de consciência?

Consideramos, pois, que os fenômenos psíquicos da telepatia e da clarividência sejam expressões de um tipo *sui generis* de percepção. Assim, tais fenômenos devem pressupor uma interação entre a consciência e uma realidade autônoma que com ela se relaciona. Afinal, quando nos referimos em geral à percepção, entendemos por isto um processo que requer uma relação entre a atividade do sujeito e aquela do objeto perante o qual ele se encontra. Se partirmos desse ponto de vista, podemos afirmar, sem muitos transtornos, que há de haver algo que, por estimular ou atingir nossa mente, caracterizará o seu estado presente como sendo de natureza perceptiva. Segundo esta perspectiva pré-filosófica ou compartilhada pelos homens em geral, nossa percepção parece demandar um campo autônomo de objetos, cabendo ao nosso espírito acessá-los para adquirir os conteúdos ou informações de nossa experiência exterior.

Num sentido inicialmente lato, Bergson chamou esses conteúdos autônomos de *imagens* (MM, p. 11). As imagens serão pois o próprio mundo material, entendido por Bergson como uma *percepção virtual* ou ilimitada do todo – conjunto das imagens –, fazendo do próprio mundo algo relacionado com a consciência. Não se trata decerto da consciência pessoal tal como a experimentamos concretamente, mas sim de uma base impessoal de onde nossa percepção das coisas exteriores é obtida, sendo por isso mesmo análoga à nossa consciência. A *percepção virtual* implica antes de tudo numa interação entre todas as coisas, uma atividade onibragente de mudanças que perpassam todos os pontos do universo em todas as direções. Ideia que se articula com a de um *campo virtual* de interações, isto é, de uma rede indivisa que conecta reciprocamente tudo aquilo que à nossa percepção aparece sob a forma de objetos existentes no mundo. É no seio desta atividade contínua, indivisa e universal que será obtida, por diminuição, a nossa própria percepção consciente e centralizada pelos limites de nosso corpo individual.

Originalmente, não é de nosso corpo que a percepção parte, mas sim da própria realidade que, em si mesma, é um conjunto de imagens ou percepções virtuais. Quanto a esse ponto, comenta Bergson: “Minha percepção, em estado puro e isolado de minha memória, não vai de meu corpo aos outros corpos: ela está no conjunto dos corpos em primeiro lugar, depois, aos poucos se limita, e adota meu corpo por centro” (MM, p. 63). Desse modo, não estaria proibida à uma consciência a obtenção de informações reais para além dos mecanismos sensoriais do corpo, posto que (1) é apenas uma parte da consciência que está encerrada no corpo, sobrando para todo o restante, como vimos no capítulo anterior, uma receptividade à informações advindas de planos extraespaciais, e (2) já que a dimensão extraespacial consiste

numa interconectividade indivisa entre todas as imagens, ela traz consigo um número incontável de percepções virtuais que, advindas de toda parte, conectam a consciência com processos que se desenrolam no curso da experiência.

Esta experiência é a base objetiva de nossa percepção atual, ou seja, uma *percepção virtual*, que não consiste numa totalidade simplesmente concebida ou pensada, isto é, numa mera ideia destinada a sugerir a perceptibilidade *de direito* de todas as coisas concebidas como existentes. Ao contrário, virtual não é aqui sinônimo de possível, mas sim de real! Na verdade, o real é antes de tudo o virtual, pois é de sua subtração que resulta a atualidade. Trata-se de uma realidade mais ampla e global do que aquela comumente abarcada por nossa percepção consciente. Nesse sentido, o virtual é o real menos a operação de redução que o converte na experiência humana usual, ou seja, na percepção atual.

Ao identificar o mundo material com uma percepção virtual, já se pode compreender que algo da percepção que temos das coisas pertence efetivamente às próprias coisas e não a nós, ou seja, nossa percepção é de certa forma exterior e não interior à nossa consciência. No que diz respeito à nossa percepção das coisas, é preciso extraí-la das próprias coisas, pois se *a* percepção já não fosse desde sempre uma realidade imanente e continuamente perene, ela não poderia vir a ser inclusive a *nossa* percepção. Assim sendo, a nossa percepção individual e limitada mantém-se virtualmente integrada às próprias coisas, o que nos faz supor que nossa percepção permaneça ligada, como que por um fio de mudanças ininterruptas, com o *campo virtual* de influências recíprocas e extraespaciais que compõem o universo em geral.

A ideia de uma continuidade subsistente entre a *nossa* percepção atual e *a* percepção virtual vem ser promissora como base metafísica para se pensar uma ampliação possível de nossa percepção consciente, sendo manifesta, sobretudo, no que chamaremos aqui de fenômenos psíquicos, ou, mais precisamente, de percepções extrassensoriais. Estas parecem exigir uma rede de interações abrangentes e ilimitadas não só entre as mentes individuais como também entre estas e a natureza como um todo. Se, por um lado, a nossa percepção é geralmente interessada e solidária aos movimentos de nosso corpo, por outro, ela permanece integrada à percepção total ou virtual, na qual lança suas raízes e de onde pode sempre extrair uma ampliação possível.

É, portanto, com base na percepção virtual do todo que entrevemos a possibilidade de uma “visão remota” ou clarividência, capaz de trazer à consciência informações correspondentes a acontecimentos remotos no espaço, porém articulados num campo mais profundo e indiviso, para o qual não há separações ou distâncias entre as coisas, mas antes mútua interação.

3.4 As percepções extrassensoriais e outras manifestações psíquicas na filosofia de Bergson

Antes de complementarmos a exposição das condições para a ampliação extrassensorial da consciência, pensamos ser importante considerar sumariamente alguns casos “anômalos” da vida mental que, segundo Bergson, resultam de uma maior ou menor *desatenção à vida*, ou seja, *à ação*. Trata-se de manifestações de conteúdos ordinariamente inconscientes que, assim como as imagens telepáticas ou clarividentes, aproveitam-se do relaxamento ou comprometimento do equilíbrio sensório-motor, transpondo assim os canais redutores da vida mental. Tomamos essas manifestações psíquicas ao lado das percepções extrassensoriais, buscando assim compreender alguns aspectos essenciais destas últimas por meio de sua comparação com outras experiências correlatas também analisadas por Bergson.

Para Bergson, devemos considerar que ao lado de nossa percepção consciente normal, desenrolam-se, de modo autônomo, conteúdos virtuais e usualmente despercebidos, cuja extensão é enormemente mais vasta do que as imagens que surgem à superfície de nossa percepção atual, uma vez que esta última é limitada pela ação. Isto implica em reconhecer a existência de uma variedade de experiências possíveis no inconsciente⁸⁷, dentre as quais estão os fenômenos estudados pela pesquisa psíquica. Por inconsciente, aliás, não devemos entender apenas os conteúdos psíquicos relativos à mente individual, mas antes o conjunto da experiência, seja ela interna ou externa ao sujeito, que é momentaneamente despercebida, muito embora se desenrole ao lado da consciência ordinária. Nesse sentido amplo, os objetos materiais não percebidos são tão inconscientes quanto as lembranças esquecidas. Pois, diz Bergson, “o que pode ser um objeto material não percebido, uma imagem não imaginada, a não ser uma espécie de estado mental inconsciente?” (MM, p. 166).

A apercepção de um objeto material remoto, por exemplo, pode ser considerada como uma tomada de consciência acerca de eventos reais que se desenvolvem, todavia, além do alcance da consciência atual. Sendo assim, a mesma regra que Bergson aplica para outras manifestações do inconsciente também se estende aos casos das experiências telepáticas ou de clarividência, a saber: não deveríamos nos perguntar o porquê de elas ocorrerem apenas em algumas circunstâncias e/ou a certos sujeitos especialmente dotados ou predispostos, mas antes

⁸⁷ Sobre a noção do inconsciente em Bergson, podemos referendar o artigo de Juan Padilla, *Henri Bergson y la Idea del inconsciente*: “Pois não só [Bergson] reconhece a existência de fatos psíquicos inconscientes (fala inclusive do inconsciente, *l'inconscient*, como substantivo), concedendo-lhe um lugar central em sua conceituação da vida psíquica” (PADILLA, 2007, p. 114). *Tradução nossa*.

a razão pela qual estas percepções “incomuns” não são acessadas *conscientemente* por todos os indivíduos a todo momento (EE, p. 128). E a resposta a isso pode ser encontrada na atividade dos mecanismos nervosos que reprimem para fora da consciência tudo o que poderia transtornar nossos hábitos usuais.

De fato, é devido ao trabalho de eliminação e correção exercido pelo cérebro que as experiências extrassensoriais se tornam em larga medida inconscientes ou pouco notáveis. Dada a relativa inutilidade prática desses fenômenos, nossa atenção não se encontra naturalmente voltada para experiências desse gênero. O que não impede que elas possam estar ocorrendo a todo momento, mas num plano subliminar ou subconsciente, e que cheguem, em alguns casos, a emergir efetivamente à consciência, ora por um esforço voluntário da atenção, ora por algum relaxamento inesperado da válvula redutora do sistema nervoso.

Um dos fatores muitas vezes responsável pelo surgimento de processos ou conteúdos subliminares na consciência é o estado emocional. Ao considerar os casos de percepções extrassensoriais, C. Jung evoca em *Sincronicidade* (1950) o conceito elaborado por Pierre Janet de uma baixa do nível mental (*abaissement du niveau mental*) produzido por estados afetivos que, ao estreitarem o domínio da consciência, acabam por fortalecer simultaneamente aspectos inconscientes da vida psíquica (JUNG, 2011, p. 40). Em alguns casos, a carga emocional produz um certo grau de automatismo, comprometendo o ajuste consciente da vida psicológica e, ao mesmo tempo, fortalecendo o seu lado inconsciente, o que permite que conteúdos subliminares possam emergir no espaço que fora deixado vazio (*Ibid.* p. 30).

Embora nem sempre seja necessário um vínculo emocional para que se produza, por exemplo, uma comunicação telepática, em geral muitos casos espontâneos e significativos de telepatia parecem ocorrer em situações de crise, apresentando um forte componente afetivo. Os casos de “aparições” ou “fantasmas de vivos” estudados pela pesquisa psíquica ilustram fenômenos de comunicações instantâneas, independentemente da distância, entre pessoas muito ligadas emocionalmente. Nestes casos, ao se ver na iminência da morte, tudo indica a existência de um esforço derradeiro (consciente ou não) da pessoa em buscar urgentemente uma comunicação com seus entes queridos, chegando por vezes a transmitir alguma mensagem, ou, até mesmo, a se manifestar alucinatoriamente ao percipiente, de um modo tal que, para este último, a veracidade do fenômeno permanece indubitável⁸⁸.

⁸⁸ Como vimos no capítulo anterior, já em sua fase tardia Bergson confessara estar bastante convencido da realidade desse fenômeno nas telepatias de crises.

O desequilíbrio mental envolvido com uma forte emoção em situações onde o ajuste à vida se vê significativamente comprometido, pode indicar, em alguns casos, uma eventual dispersão da consciência para níveis mais distendidos da vida psíquica. Nestas alturas, já não poderíamos atribuir à experiência consciente os mesmos limites que a encerram no domínio da ação, o que relativiza, por conseguinte, a sua dependência para com os constrangimentos do corpo. Daí a necessidade de se admitir uma variedade de planos mentais entre os quais a consciência oscilaria, ora mais perto ora mais distante da ação, conforme estivesse mais ou menos tensionada para a vida.

A “telepatia de crise” poderia então resultar de uma brutal desatenção à vida, cuja consequência seria a ampliação momentânea do alcance da consciência até experiências usualmente suplantadas pelo interesse prático. Segundo nos parece, esse fenômeno está em perfeita sintonia com a ideia de uma *apercepção virtual*, pois sugere que a consciência seja capaz de se estender para além dos mecanismos sensório-motores.

Assim, os fenômenos de telepatia se conciliam muito bem com a teoria Bergsoniana que atribui ao corpo o poder não de produzir, mas sim de reduzir a vida mental. O fato é que experiências psicológicas complexas chegam a emergir precisamente em razão de algum desarranjo maior ou menor do trabalho do sistema nervoso, sem que para isso seja necessária uma causa positiva, pois essas experiências, longe de serem meros efeitos do desequilíbrio neurofisiológico, já se desenrolavam subconscientemente em tempo normal (EE, p. 125), sendo apenas constrangidas pelas tensões dos mecanismos do corpo. É por isso que as experiências, por assim dizer, “anômalas” da vida mental, frequentemente resultam de “um relaxamento ou uma perversão da solidariedade que liga essa vida psicológica a seu concomitante motor” (MM, p. 8).

Tomemos, por exemplo, o caso do sono e dos sonhos tal como analisado por Bergson em sua conferência *O Sonho* (1901). Por ocasião do sono, onde se produz um grande relaxamento das tensões mantidas durante a vigília, representações inúteis ou inconscientes, conseguem atingir a consciência. Quando do relaxamento noturno das funções nervosas, as representações oníricas emergem de uma conjunção bastante livre entre as atividades de nosso organismo e as lembranças inúteis que, aproveitando-se do desinteresse produzido pelo sono, cruzam o limiar da consciência. Em razão das mudanças psicofisiológicas aí ocorridas, as lembranças e atividades corpóreas *despercebidas* durante a vigília passam ao primeiro plano no mundo interno do sono (Madelrieux et al. 2013, p. XVI). Isto porque o sono produz uma diminuição dos mecanismos de restrição e de seleção que atuam para o benefício da consciência

desperta e interessada, permitindo que experiências de um nível muito mais distendido possam se manifestar. Ou, em outros termos, que *apercebamos* representações virtuais.

De certo modo, podemos dizer que sempre que nos desinteressamos da ação eficaz é para a “vida do sonho” que nos direcionamos (MM, p. 180). Assim, muito mais do que uma simples experiência noturna, o sonho representa um dos planos extremos da consciência, aquele para o qual nossos estados de consciência tendem sempre que deixamos de nos preocupar com a ação. Por isso, o “plano do sonho” (EE, p. 120) atua como um limite ou uma fronteira ideal que representa mais ou menos o conjunto das manifestações psíquicas que se aproveitam da desatenção à vida. É por isso também que podemos entender as várias experiências decorrentes da desatenção à vida à luz dos processos que identificamos durante o sono⁸⁹ e o sonho.

Se dilatarmos os planos de consciência indo do sono leve, cujos sonhos frequentemente recordamos após o despertar, até o sono dito profundo, em que o desinteresse pela ação se torna ainda mais acentuado, poderíamos conjecturar nessa altura uma independência cada vez maior da vida mental em relação aos processos orgânicos do corpo (Madelrieux et al, 2013, p. XVI). Ao desinteressar-se cada vez mais da superficialidade dos estímulos usuais, a experiência onírica se situaria num plano de consciência cuja solidariedade com o corpo se encontra momentaneamente reduzida, pelo menos no que diz respeito ao desempenho de ações no espaço exterior. Assim, pode-se especular que quanto mais profundo for o sono, maior seria a influência de fontes puramente psíquicas atuando nos sonhos. Afinal, como não há porquê imaginar que a atividade do espírito se detenha em algum momento de nosso sono, poderia haver no sono profundo o que Bergson chama curiosamente de “sonhos de outra natureza” (EE, p. 108), no qual nossa visão do passado bem poderia se estender a um número muito maior de lembranças.

Mas não só isso; mais do que uma via de exploração das memórias inconscientes, Bergson considerava que os sonhos pertencentes ao sono profundo talvez pudessem revelar algo sobre os próprios fenômenos da pesquisa psíquica (*Ibid*). Em sua primeira publicação da conferência *O Sonho* (1901) – modificada na versão posteriormente publicada em *A Energia Espiritual* (1919) – o filósofo aponta para a possibilidade de experiências telepáticas ocorrerem durante os sonhos: “Si la télépathie influençait nos rêves, ce serait probablement dans ce

⁸⁹ H. Price – que reconhece haver em Bergson uma proposta interessante para a compreensão da telepatia – chama a atenção para casos análogos ao sono, como a hipnose e o transe, dentre os quais destaca-se o curioso estado do transe mediúnico. O que quer que esteja ocorrendo aí, o estado de transe mediúnico, análogo ao sono, indica um alto grau de dissociação da personalidade onde o papel dos mecanismos inibidores seria significativamente suspenso, o que permitiria a emergência de conteúdos subliminais, talvez, sob a forma de transmissões telepáticas entre o médium e o solicitante. Ver: Price, H. 1995, p. 47-48.

sommeil très profond qu'elle aurait le plus de chance de se manifester. Mais (...) je m'arrête au seuil du mystère" (BERGSON, 1972, 462)⁹⁰. Embora tenha sempre se mantido cauteloso quanto a essa ideia, Bergson jamais deixou de considerá-la pelo menos como uma hipótese interessante, mantendo na versão final de *O Sonho* a pertinência de um vínculo entre a exploração do inconsciente pelo estudo dos sonhos profundos e os fenômenos da pesquisa psíquica (EE, p. 180).

Certamente, Bergson nos deixa aqui no âmbito da pura especulação, uma vez que ele mesmo não se comprometeu em enunciar a existência da telepatia no sono dito profundo, omitindo-se em fornecer uma resposta positiva ou negativa quanto ao tema. Todavia, é possível considerar uma relação entre o sono e os fenômenos telepáticos⁹¹ como consequência da própria concepção Bergsoniana dos fenômenos do espírito e de sua relação com o corpo. Afinal, o tipo de relaxamento produzido pelo sono poderia, em tese, criar condições de uma baixa do limiar da consciência em que fenômenos despercebidos chegariam a operar de modo mais livre e desimpedido. Dado que o papel do corpo não é produzir, mas reduzir, a vida mental, decorreria do enfraquecimento momentâneo dos mecanismos orgânicos algum tipo de "ampliação" da experiência psíquica, normalmente reduzida pelo dispositivo sensorio-motor.

Desse modo, é possível que a telepatia opere a maior parte do tempo inconscientemente, sendo, tal como as representações inúteis, reiteradamente suprimida pelos mecanismos do ajuste à vida. Pode-se considerar que nas circunstâncias especiais do sono, em que a consciência se desinteressa da ação, fossem produzidas as condições mais adequadas para a influência da telepatia nos sonhos. Ao lado dos sonhos, ou, quem sabe, junto a eles, ocorreria que as informações telepáticas se aproveitassem do relaxamento do equilíbrio sensorio-motor para se manifestarem na consciência, e que as experiências daí emergentes não apenas nos conduzissem às lembranças individuais e reprimidas (*refoulée*), mas talvez chegassem até mesmo a liberar duas ou mais consciências para experiências de "endosse psíquica"⁹². Como

⁹⁰ Uma mudança decorrida entre a primeira publicação de *O Sonho* em 1901 e a segunda em 1919 serve para nos informar sobre a precaução adotada por Bergson quanto a existência de sonhos telepáticos no sono profundo. Bergson suprimiu da versão final de 1919 uma referência feita às pesquisas inéditas do psicológico romeno Nicolas Vaschide sobre o sono profundo. Talvez nosso filósofo tenha considerado que essas pesquisas não conseguiram estabelecer até então algo de mais sólido sobre a existência da telepatia onírica. Ver: Troughou, T. Bergson et Freud: La "recherche psychique" et "l'exploration de l'inconscient" (2014) p. 210-213. In: Bergson et Freud.

⁹¹ A relação entre o sono e a telepatia era explicitamente admitida por Freud: "O estado do sono parece particularmente apropriado à recepção de mensagem telepática". (FREUD, S. *Nouvelle suite des leçons, Oeuvres complètes*, vol. XIX, 1921-1923, p. 117-118). Tradução nossa.

⁹² O estudo de operações psi em sonhos desempenhou um papel importante na pesquisa moderna sobre a percepção extrassensorial. Este estudo teve início na década de 1960 no laboratório do sonho do Centro Médico Maimônides em Nova York, liderado pelos pesquisadores Stanley Krippner e Montague Ullman. Os experimentos conduzidos com extremo rigor e zelo produziram resultados estatísticos significativos que

o eu que sonha é distraído e tem gosto pelo que usualmente é despercebido (EE, p. 107), ou seja, inútil, a experiência onírica pode muito bem deixar de filtrar as informações “extrassensoriais” que são normalmente excluídas da consciência atual de vigília.

Com efeito, convém recordar a importante afirmação de Bergson de que própria consciência de vigília é obtida de uma vida psicológica mais difusa, que é aquela do sonho⁹³. O estado de vigília deriva de uma contração ou concentração de um conteúdo imensamente mais vasto, de uma consciência muito mais ampla que se estende para além da realidade das ações imediatas. É por isso que Bergson nos diz que “o sonho é a vida mental integral menos o esforço de concentração” (EE, p. 104). De certo modo, a percepção no sonho é mais vasta do que aquela da vigília, pois, ao invés de se tensionar para a ação, ela se amplia numa apercepção estendida (*Ibid*, p. 92). Assim, tudo se passa como se o estado atual de nossa consciência desperta resultasse da delimitação de uma virtualidade psíquica que está sempre presente, e que a todo momento encontra-se a ponto de emergir na consciência em razão de qualquer disfunção dos aparelhos redutores que a inserem na vida prática.

De todo sorte, parece que a diminuição das funções sensório-motoras é responsável por deslocar a mente para diferentes alturas da vida psicológica, e que a *desatenção à vida*, por ela produzida, é frequentemente acompanhada por diferentes manifestações psíquicas. Falando mais precisamente, podemos considerar que ao redor do plano mais tensionado da *atenção à vida*, estendem-se os planos mais dilatados e ampliados correspondentes às várias formas de *desatenção à vida*, nos quais, por sua vez, subsistiriam diversos conteúdos inconscientes com suas características específicas. Embora os estados desse tipo ocorram devido a uma mudança da atenção geral, cada um deles constitui uma experiência *sui generis* conforme as variações das funções sensório-motoras envolvidas, ou o nível adotado pela atenção geral. Haveria, portanto, toda uma gradação que iria desde as formas mais permanentes do comprometimento da atenção, chegando a caracterizar estados patológicos ou mórbidos (EE, p. 145), até desatenções momentâneas e benignas, como é o caso, por exemplo, do sonho ou do devaneio.

A escala entre um desarranjo breve, ainda permitido à uma vida psicológica normal, e uma perversão mais acentuada e duradoura, caracterizando um caso patológico, indica uma

sugerem um funcionamento parapsíquico nos sonhos, tanto de ordem telepática quanto de ordem precognitiva. Ver: Broughton, 1991, p. 89-99.

⁹³ “O estado do sonho nos aparecerá [...] como o *substratum* de nosso estado normal. Ele não se acrescenta à vigília: a vigília é que se obtém pela limitação, concentração e tensão de uma vida psicológica difusa, que é a vida do sonho. Em certo sentido, a percepção e a memória que se exercem no sonho são mais naturais que as da vigília: nele a consciência entretém-se em perceber por perceber, lembrar por lembrar, sem nenhuma preocupação com a vida, ou seja, com a ação a ser realizada” (EE, p. 126-127).

diferença de grau, por exemplo, entre a saúde e a doença mental. E já que em toda diferença de grau pode ocorrer que as informações de um plano transitem e se misturem com as de um outro, é possível que se condensem para a consciência qualidades que são acentuadamente características de planos diversos da vida psicológica (tal como se atribui aos sonhos do homem são a presença de sintomas comumente atuantes na loucura, a ponto da comparação entre esses diferentes planos já ter se tornado um lugar comum (MM, p.24); por conseguinte, seria igualmente possível que as imagens oníricas de alguns sonhos chegassem a se misturar com informações extrassensoriais, uma vez que todas elas consistiriam em fluxos que, por assim dizer, correm livremente num campo virtual mais distendido. É pelo menos o que sugerem os sonhos de natureza premonitória ou telepática.

Outro fenômeno curioso que resulta da desatenção à vida, e que foi especialmente tratado por Bergson no texto *A lembrança do presente e o falso reconhecimento* (1908), é a experiência do *déjà vu*. Neste escrito, Bergson faz referência à tese de Pierre Janet de uma “atenuação do tom mental”⁹⁴ que, por comprometer o esforço de síntese psicológica necessária à percepção normal (EE, p. 121), acarretaria o fenômeno da “ilusão do falso reconhecimento” ou *déjà vu*. Este último surgiria de um enfraquecimento da atenção geral, o que aproxima a experiência do *déjà vu* justamente àquela do sonho (*Ibid*, p. 147-48). Porém, trata-se de uma experiência paradoxal, pois consiste numa “lembrança do presente”, isto é, numa lembrança do que ainda não deixou de ser, daquilo que ainda está se desenrolando. Por isso ela consiste, segundo Bergson, numa ilusão, isto é, numa mera aparência de realidade, surgida do enfraquecimento do equilíbrio mental.

Fruto de um leve distúrbio do ajuste à vida, a experiência do *déjà vu* consiste apenas numa falsa lembrança, pois não passa de uma mera impressão psicológica, claramente desprovida de objeto. Afinal, estritamente falando, a consciência não pode lembrar-se do momento que ainda vive, uma vez que ela é incapaz de viver exatamente duas vezes uma mesma situação (*Ibid*, p. 136). De uma certa maneira, ela experimenta cada momento que se segue de um modo inédito, e, embora possa durante a breve experiência do *déjà vu* sentir que já viveu o que atualmente vive, sabe-se, todavia, incapaz de predizer o que irá acontecer. Daí que tal “lembrança” não passe de uma ilusão revestida com um aspecto onírico.

Mas o que isso tem a ver com os fenômenos psíquicos? O ponto interessante é que, diferentemente do *déjà vu*, nem toda experiência que resulta da desatenção à vida implica necessariamente numa ilusão ou num estado mórbido da consciência. Se no caso específico do

⁹⁴ Assim como Jung, citado anteriormente, o fará mais tarde em *Sincronicidade* (1950) ao vincular a ocorrência de percepções extrassensoriais à baixa do nível mental. Ver: Jung, 2021, p. 40, 72.

déjà vu experienciamos um falso reconhecimento, ou, como diz Bergson, temos apenas uma “*atitude do conhecimento*”, isto é, uma “*forma sem matéria*” (*Ibid*, p. 137), o mesmo talvez não pode ser dito a respeito das percepções extrassensoriais.

Os fenômenos de telepatia e clarividência parecem, por sua vez, apresentar à consciência um objeto correlato, cuja comprovação na experiência e no mundo objetivo encontra-se mais ou menos aberta à verificação. Tudo indica que o percipiente esteja sendo informado sobre um objeto, ou que responda a ele, tal como se estivesse efetivamente diante do mesmo (Rhine, 1966, p. 6). Não se pode dizer, nesses casos, que a experiência seja apenas uma impressão de “*cognição*”, uma mera “*forma*” desprovida de qualquer “*conteúdo*” correspondente. No domínio dessas experiências, o desvio da atenção não parece isolar o sujeito em sua própria atitude mental, mas, ao contrário, tudo se passa como se fosse trazido ao primeiro plano da experiência um campo de interação efetiva e usualmente subconsciente entre a mente e outra mente, ou entre a mente e objetos e/ou acontecimentos no mundo físico.

Portanto, nem todos os estados incomuns da consciência – experiências qualitativamente distintas da consciência atual ou “*normal*” de vigília – possuem as mesmas características e nem podem ser igualmente considerados como simples impressões ou vivências psicológicas. Daí a importância de se compreender a especificidade de cada manifestação psíquica que resulta da *desatenção à vida* (ação útil). Algumas delas são mais conscientes do que outras, isto é, possuem um grau maior ou menor de intenção e de controle voluntário, variando desde formas mais acentuadas de automatismo (como se vê por exemplo nos estados hipnóticos), até aqueles que permitem, em alguma medida, um direcionamento voluntário da atenção individual, tal como é o caso, por exemplo, de algumas percepções extrassensoriais (Rhine, 1966, p. 6); (Targ, 2014, p. 40).

Aliás, convém ressaltar que muito embora o processo básico das percepções extrassensoriais seja inconsciente e só possa emergir à consciência devido a alguma forma de *desatenção à vida* (ação), estas percepções não denotam nenhum tipo de deslocamento do real, ao ponto de o percipiente se sentir separado do mundo, como num sonho; por outro lado, não parece haver, nos sujeitos mais experientes que foram estudados em laboratório, qualquer tipo de distúrbio da vontade⁹⁵. Do ponto de vista subjetivo, essas atividades psíquicas estão sujeitas, em algum grau e em alguns indivíduos, à vontade e à intencionalidade, o que permite considerá-las como funções normais (não patológicas) da vida psicológica (Rhine, 1966, p. 90). Do ponto

⁹⁵ A sensação de separação do mundo e de uma deficiência da vontade são enunciadas por Bergson como características de estados cuja *desatenção à vida* assume formas graves e marcadamente patológicas (EE, p. 150).

de vista objetivo, as percepções extrassensoriais admitem um importante grau de comprovação, pois os objetos e/ou eventos descritos por meio de telepatia ou de clarividência são passíveis de verificação.

Assim, fenômenos como a clarividência ou a telepatia, eles ilustram uma situação muito especial em que percepções inconscientes ou virtuais passam a ser apercebidas como consequência de uma certa conversão da atenção. Desse modo, o alcance da percepção se estenderia até eventos ou porções da realidade usualmente bloqueados pela atuação dos órgãos sensoriais e do sistema nervoso em geral. Ao invés de alienar a consciência do mundo ou da realidade, nestes casos, o relaxamento do equilíbrio sensório-motor liberaria a mente para uma forma de interação com o mundo que caminha em paralelo com as interações sensório-motoras usuais. Trata-se de um campo interativo muito mais vasto e amplo, no qual se desenrolam inúmeras *percepções virtuais*, embora passíveis de serem apercebidas a depender da altura em que nossa consciência se situe.

Esse tipo de percepção, é claro, deve ser permitido à consciência apenas por breves e raros intervalos, já que nossa faculdade de perceber não está interessada em ver por ver, mas somente em ver para agir. É assim que o funcionamento normal do sistema nervoso impede que nossas percepções se estendam para além do ambiente adequado à nossa ação enquanto organismos vivos.

O que queremos ressaltar com o conceito de *virtual* em Bergson, é que, ao invés de se referir exclusivamente ao domínio das lembranças inconscientes, isto é, ao plano interior da memória individual, o seu domínio vai, além disso, até às relações do sujeito com o mundo exterior das imagens momentaneamente despercebidas. Haveria então objetos virtuais pertencentes ao presente tanto quanto há aqueles próprios ao passado, de modo que uma dilatação indefinida da consciência em ambas as direções constitui uma possibilidade para a experiência humana. Do mesmo modo que o passado há muito esquecido pode retornar à consciência em circunstâncias especiais, nada impede que conteúdos comumente inacessíveis à percepção presente também possam se introduzir efetivamente na consciência.

Quanto a esse ponto em particular, vejamos, por último, um caso que interessava bastante a Bergson e que também pode ser comparado com os fenômenos psíquicos. Trata-se do fenômeno que ficou conhecido como *visão panorâmica dos mortos*. Referimo-nos com esse termo às experiências relatadas por alguns indivíduos que, encontrando-se em situações limítrofes e críticas, quando, por exemplo, na iminência da morte, relataram ter visto a totalidade de sua vida transcorrer diante de si, na qual, detalhe por detalhe, cada momento vivido desfilava, num átimo, perante a sua consciência (MM, p. 181, EE, p. 76, PM, p. 176).

Observemos que o fenômeno da visão panorâmica dos mortos se deve também a uma brusca mudança da direção da atenção, guardando assim alguma relação com os casos de telepatias de crise, dada a situação dramática que concorre para a ocorrência de ambos. Para Bergson, este fenômeno era especialmente sugestivo, pois corroborava a sua tese de que todo o passado se conserva num plano inconsciente, podendo inclusive ser recuperado em situações imprevisíveis ou extremamente críticas. Neste caso em particular, a certeza súbita de que se vai morrer opera um descentramento tão forte da atenção que os antolhos que a mantinham exclusivamente voltada para a frente, isto é, para a ação a ser executada, acabam por ceder, permitindo que a visão se volte então para a totalidade do passado que, indestrutível e inconscientemente, conservava-se no presente.

Isto indica que o papel funcional do sistema nervoso dificilmente estaria encarregado em conservar um conteúdo tão vasto da experiência pessoal, pois, segundo Bergson, “era em fixar a atenção na vida, em restringir utilmente o campo da consciência, que até então o cérebro estava ocupado como órgão da memória” (EE, p. 77). De sorte que, diz ele em outro lugar: “deveremos constatar uma exaltação da memória espontânea na maioria dos casos em que o equilíbrio sensório-motor do sistema nervoso for perturbado” (MM, p. 93). Ora, o caso da iminência de uma morte súbita parece ser suficiente para provocar um desequilíbrio funcional tão intenso a ponto de propiciar o avivamento das lembranças reprimidas no inconsciente.

No que tange aos fenômenos psíquicos, já que cabe ao cérebro operar uma diminuição da percepção, tanto quanto da memória, é possível que devido ao seu desequilíbrio, a consciência também chegue a se estender ao campo das percepções virtuais⁹⁶. Desponta aqui,

⁹⁶ O fenômeno da *visão panorâmica dos mortos* abre uma ocasião oportuna para uma breve consideração dos casos de pessoas que passaram por experiências de quase morte e que relataram haver uma persistência da experiência consciente mesmo após “se verem fora do corpo” e serem capazes de descrever em detalhes o que ocorria a elas e ao ambiente circundante. Na verdade, o que surpreende em suas descrições é a observação de que, neste estado, algumas de suas faculdades pareciam ter se tornado mais ampliadas e/ou virtualmente ilimitadas. De modo que não só se constata, nos relatos de alguns sujeitos, o fenômeno de retrospecto de todos os eventos anteriores de suas vidas, mas também o aumento da capacidade de “ver” e “ouvir” durante o período em que relataram “estar fora do corpo”. Segundo relatos que encontramos na obra de Raymond Moody, *La Vie après la vie* (1978), uma mulher diz: “Tudo se passou como se essa faculdade espiritual fosse ilimitada, como se me fosse dado ver tudo em todos os lugares” (MOODY, 1978, p. 69). Uma outra atesta: “Tive então a impressão que qualquer coisa que se produzisse em qualquer lugar no mundo seria a mim fácil de assistir” (*Ibid.*, p. 70). Vê-se que se trata de uma condição semelhante aos casos de visão remota ou clarividência. Mas também há aquelas que possuem um caráter tipicamente telepático, tal como se o indivíduo pudesse “ouvir” diretamente o que se passa na mente das pessoas no ambiente, percebendo sem mediações os seus pensamentos. Assim se expressa uma mulher: “Eu via as pessoas ao redor de mim e compreendia o que elas diziam. Eu não as ouvia sob uma forma auditiva como eu ouço a você. Era muito mais como se eu soubesse o que elas pensavam, exatamente o que pensavam, mas apenas como ideia, não em seu vocabulário” (*Ibid.*). Citamos essas “experiências de quase morte” pelo que valem, isto é, como testemunhos que indicam haver, na experiência radical da iminência da morte, uma ampliação possível não só da faculdade de lembrar do passado usualmente esquecido, mas também de perceber objetos presentes comumente inacessíveis aos sentidos.

mais uma vez, a articulação entre os fenômenos da pesquisa psíquica e o sentido da relação entre o corpo e o espírito em Bergson, pois a tese do cérebro como órgão redutor da vida psíquica alinha-se com aquela de um plano virtual de percepções inconscientes que, em tese, garantiria um alcance extrassensório à consciência. Como órgão da vida, a função do corpo é assegurar a inserção da consciência na ação, blindando-a de interferências psíquicas inúteis, sendo para isso que o mecanismo sensório-motor fora construído.

Contudo, conforme mostra o fenômeno da visão panorâmica dos (quase) mortos, uma consciência individual que fosse suficientemente desprendida da vida (ação), poderia abarcar o seu passado inteiro – o que para Bergson não se trata de uma hipótese, mas de um fato (PM, p. 176). Isto nos leva a perguntar, por outro lado, se, em situações talvez menos dramáticas, não seria possível a uma consciência se estender um pouco mais na direção não das lembranças inconscientes, mas antes, na das percepções inconscientes ou virtuais que se desenrolam a todo momento ao redor da consciência atual.

Haveria então ao lado da experiência estendida do que já se desenrolou, denominada por George Poulet como “*l’aperception hypermnésique*” (Poulet, 1960, p. 23), uma *apercepção* mais ou menos análoga, porém voltada para os objetos ou eventos que estão se desenrolando, e cuja extensão pudesse ser distendida ligeiramente para além do alcance normal dos sentidos. Assim, à *visão panorâmica do passado* acrescentaríamos, com o exemplo das percepções extrassensoriais, uma *visão ampliada ou estendida do presente*, ambas tomadas como exemplos de *apercepções virtuais* em Bergson.

Estendendo o papel redutor, e não produtor, do corpo a toda a consciência, a questão que Bergson lança à memória também poderia ser atribuída à própria percepção. Assim, não deveríamos nos perguntar como o passado se conserva e tampouco por que lembramos disso ou daquilo, mas sim o porquê de não nos lembrarmos de tudo a todo momento, isto é, o porquê de esquecermos algo vivido e de o passado como um todo parecer ter sido abolido (PM, p. 176-177). Ora, sabemos que é o corpo e as necessidades da vida (que constituem o próprio corpo) que exigem de nossa atenção um direcionamento constante em vistas da ação a ser executada. De sorte que não cabe ao cérebro conservar o passado, mas antes recalca-lo (*refouler*) para o inconsciente, deixando passar a cada momento da totalidade das lembranças apenas aquelas que servirão para esclarecer a ação presente.

Do mesmo modo, não deveríamos tomar a nossa percepção como estando essencialmente encerrada em nosso corpo, limitando-se pois ao seu alcance usual, o que tornaria

Traduzimos os relatos da seguinte versão em francês: Moody, R. *La Vie après la vie*. Traduit par Paul Misraki. Les énigmes de l’univers: Édition Robert Laffont. Camaron, 1978.

impossível entender como podemos perceber, no sentido mais amplo da palavra, e inclusive descrever, objetos e eventos inacessíveis às funções sensoriais comuns. Na verdade, nossa percepção consciente se limita ao nosso corpo apenas progressivamente e em razão das necessidades vitais. Ela não parte originalmente de nós para as coisas, sendo antes solidária das coisas em geral, pois não é o meu corpo, mas sim o conjunto das imagens que é dado de início, no seio do qual o meu corpo ocupará um centro e recortará do todo a parte que cabe à sua influência (MM, p. 46-47). Assim, também aqui, o que temos de nos perguntar não é como chegamos a “perceber” objetos ou eventos inacessíveis aos nossos sentidos usuais, mas sim como nossa percepção se limita aos objetos sensoriais que circundam o espaço corpóreo, quando, de direito, ela deveria se estender ao todo (*Ibid*, p. 39).

Parece-nos ser justamente essa a ideia indicada pela hipótese Bergsoniana de um “imenso campo de nossas *percepções virtuais*”⁹⁷ que, em analogia com as lembranças inconscientes, estariam igualmente prontas para se inserirem na consciência em razão de um afrouxamento das tensões mantidas pelo sistema nervoso. Esse campo virtual de representações sugere não só que podemos nos lembrar de qualquer evento anterior que parecia totalmente abolido (MM, p. 180-181), mas também que somos capazes de obter alguma informação sobre objetos e eventos não canalizados pelos órgãos sensoriais reconhecidos – como atestariam, em tese, a comunicação telepática ou a clarividência.

Ora, se certas lembranças inúteis, ou lembranças “de sonho”, conseguem insinuar-se no interior da consciência, aproveitando um momento de desatenção à vida, não poderia haver, em torno de nossa percepção normal, uma franja de percepções quase sempre inconscientes, mas todas prontas para entrar na consciência e introduzindo-se efetivamente nela em certos casos excepcionais ou em certos sujeitos predispostos? Se houver percepções desse gênero, não são da alçada apenas da psicologia convencional: sobre elas a “pesquisa psíquica” deveria exercer-se (EE, p. 78).

Seja numa visão estendida do que está se desenrolando, seja numa visão panorâmica do que já se desenrolou, trata-se, à luz de Bergson, de ver esses exemplos como variações de um mesmo tema, que pode ser em geral aplicado aos casos “anormais” ou “excepcionais” da vida mental: trata-se de fenômenos que já ocorrem em tempo normal, ao lado de nossa consciência usual, e que, ao serem subitamente experienciados, aparecem como uma visão de “outro mundo” ou uma visão “fantasmagórica”, tamanho é o transtorno que causam ao equilíbrio que usualmente tensiona nossa consciência “normal” para a vida. Estes casos ilustram

⁹⁷ Expressão semelhante reaparecerá em *Evolução criadora* ao tomar o impulso vital como uma “enorme multiplicidade de virtualidades que se interpenetram” (EC, p. 201), cabendo à vida fixar sua atenção sobre a matéria a fim de atualizar tais potencialidades em direções definidas. Mais à frente veremos a relação entre as formas “extrassensoriais” de percepção e as virtualidades da vida em geral.

uma ampliação da consciência em razão de uma desatenção momentânea à vida e à ação, constatando-se também aqui a irreducibilidade do espírito ao corpo, pois este último se limita a afunilar uma percepção que o transborda por todos os lados, ao invés de produzi-la. Por conseguinte, é preciso que a mente possa se estender além do corpo para que obtenha acesso, seja ao que já se desenrolou, seja ao que está se desenrolando num campo virtual de representações.

A diminuição e exclusão do vasto campo virtual que circunda a consciência por todos os lados sugere que a totalidade das imagens estão, de direito, sempre disponíveis à uma percepção que pudesse se desvencilhar do afunilamento pragmático do corpo. Daí vemos, a partir desse campo virtual, a possibilidade da retomada de uma percepção ampliada ou não local, sempre disponível à consciência e que, alargada numa *apercepção virtual*, poderia por vezes atingir estados e conteúdos mentais não ordinários. Por esse meio, a percepção retomaria, em parte, algo de sua extensão de direito, que remonta a um campo imenso de conteúdos e interações momentaneamente reduzidas.

Vimos nesse capítulo que a percepção, para Bergson, estende-se a todo o universo, sendo uma propriedade da realidade ou da experiência em geral. De sorte que a explicação de sua forma *atual* para nossa consciência não depende de mostrar como ela nasce, mas sim como vem a ser limitada em função das exigências pragmáticas do ser vivo. Se é verdade que *de direito* deveríamos perceber o todo, muito embora *de fato* percebamos apenas uma pequena parte das imagens, a ideia de uma expansão da percepção consciente se torna objetivamente assegurada, uma vez que a percepção atual, sendo uma parte das coisas em geral, foi obtida pela diminuição do todo das imagens: o que nos deixa entrever, para todo o restante, a possibilidade de a consciência retomar algo desse conjunto já dado de antemão.

A percepção *atual* é então extraída, por diminuição, da percepção *virtual*, podendo então, a todo momento, chegar a obter uma ampliação *sui generis* do seu alcance, uma vez que tal ampliação já estaria dada na própria virtualidade original de onde foi recortada, e à qual permanece ligada por suas raízes.

No seio dessa totalidade, consideramos o papel do corpo na percepção, com a intenção de mostrar que, ao não ser produzida pelo cérebro, nada impede que a percepção consciente seja capaz de transcender o alcance do corpo e dos constrangimentos vitais que normalmente delimitam o seu alcance usual. Ao compreendermos que o corpo atua não como um órgão de representação, mas sim de ação, podemos considerá-lo como um mecanismo de seleção das imagens percebidas, o que faz com que seus dispositivos não estejam voltados para a produção, mas sim para a redução da experiência disponível à consciência do ser vivo.

Enquanto órgão de ação, o corpo opera como um filtro, deixando passar para a consciência atual somente os aspectos das coisas sobre as quais ele poderá exercer suas modificações reais. É por isso que o sentido de sua relação com a percepção é inteiramente pragmático, ou seja, não cabe aos movimentos do corpo produzirem a representação, mas antes reduzi-la em benefício da ação.

A tese da irreducibilidade da consciência ao corpo abre espaço para que consideremos a possibilidade de experiências conscientes momentaneamente desenredadas dos constrangimentos impostos pelos mecanismos sensório-motores, tal como, por exemplo, as percepções extrassensoriais. Trata-se de eventos psíquicos que realmente interessaram a Bergson e que parecem ter uma afinidade com a teoria da relação entre o espírito e o corpo por ele desenvolvida em *Matéria e memória*. Coube-nos, então, destacar alguns pontos que na teoria de Bergson podem indicar uma abertura para a acomodação desses fenômenos, principalmente em linha com a tese da irreducibilidade do mental ao corporal e com aquela de uma percepção que originalmente se estende ao todo.

Por fim, julgamos importante comparar esses fenômenos com outros tipos de experiências psíquicas, entendidas como manifestações de conteúdos normalmente reprimidos no inconsciente, destacando a possibilidade desses conteúdos se introduzirem na consciência devido ao relaxamento do equilíbrio sensório-motor e/ou da desatenção à vida. Nesse sentido, pensamos que os fenômenos de telepatia e clarividência seriam considerados como casos de irrupção de representações inconscientes, indicando um campo de experiências e/ou interações usualmente despercebidas no plano superficial da vida mental.

Atribuindo as experiências telepáticas ou clarividentes ao domínio mais amplo e virtual do real, caberá, no próximo capítulo, analisarmos mais de perto como a tese da *percepção* ou *campo virtual*, vista doravante sob a perspectiva do tempo, resulta, em última instância, da atividade da Memória universal ou Supraconsciência. Veremos que será por meio desta que poder-se-á propor uma compreensão para a clarividência, tomada como exemplo de uma forma perceptiva mais abrangente que aquela das trocas sensório-motoras. Assim, poderemos entender como algo da extensão do campo mais amplo da percepção em geral seria retomado através dos exemplos de percepção extrassensorial, entendidas, de um modo mais preciso, como formas de *apercepções virtuais*.

4 A NATUREZA TEMPORAL DA *APERCEPÇÃO VIRTUAL* (EXTRASSENSORIAL)

“Há muito, muito tempo, houve um rei famoso em todo o país pela sua sabedoria. Nada ignorava e parecia que as notícias das coisas mais secretas lhe chegavam através do espaço” (Irmãos Grimm, *A serpente branca*).

Falávamos no capítulo anterior que o campo virtual de percepções remonta às imagens que existem em si, e que, devido as suas interações recíprocas para além das divisões traçadas pelo corpo no espaço, serve como base objetiva para a ampliação da percepção até informações extrassensoriais. Em corroboração a essa ideia, vimos também em nosso primeiro capítulo que a hipótese Bergsoniana de uma comunicação extraespacial entre as consciências sugeria a existência de um *campo virtual* de interações, no qual as consciências trocariam algo de si aquém da separação espacial mantida entre os corpos: como consequência dessas interações virtuais emergiria numa consciência os fenômenos de natureza telepática. Se as coisas se passam dessa maneira para a telepatia, perguntávamo-nos então se a extensão do *campo virtual* não iria além da interação entre as mentes, abrangendo igualmente estas e toda a realidade circundante. Tal conjectura se torna necessária caso queiramos aventar alguma explicação para a clarividência, a outra forma de percepção extrassensorial relevante e reconhecida por Bergson.

Se considerarmos a natureza do *campo virtual* como sendo fundamentalmente uma atividade extraespacial, deveremos então compreendê-lo como uma realidade *temporal* e puramente psíquica. Isto porque a filosofia de Bergson impõe uma distinção entre essas duas ordens da realidade, o espaço e o tempo. Se colocamos no espaço o domínio da *atualidade*, colocaremos no tempo o domínio da *virtualidade* do real. Desse modo, a *apercepção virtual* de eventos remotos ou não aparentes (não manifestos ao nível da sensorialidade usual) deverá ocorrer no domínio de uma *temporalidade* comum a todas as consciências, mas, também, às próprias coisas, havendo não somente uma interconexão virtual entre as mentes, como igualmente entre estas e o meio material em geral.

Desta feita, é correto, como alguém já o disse, compreendermos os casos de telepatia e de clarividência como exemplos de sincronicidade⁹⁸, ou seja, de uma coincidência *temporal* entre eventos mentais e eventos *extra mentis*, na medida em que ambos entram, a

⁹⁸ Assim propôs acertadamente Carl Jung (Jung, 2021, p. 35, 91 e 110-111), muito embora não tenha detalhado uma explicação metafísica para a “coincidência temporal significativa” entre um evento mental e um outro *extra mentis*, limitando-se a apresentar o princípio desse arranjo, a saber, a “sincronicidade”. A explicação metafísica, pensamos nós, demanda uma temporalidade original e oniabragente, isto é, uma Duração universal que, ao transcender a espacialidade, permite compreender esta última como uma condição relativa e não absoluta da experiência.

despeito da distância, numa mesma *apercepção*. Tratar-se-ia, pois, de efeitos de simultaneidade, porém, não de uma simultaneidade de instantes, mas sim de uma simultaneidade de *fluxos*; isto é, da coincidência de processos que embora estejam separados no nível da espacialidade, mantêm-se ligados virtualmente por uma Duração geral, cuja abrangência transcende as delimitações espaciais e sensoriais ordinárias. Sendo de ordem psíquica, podemos dizer que esta Duração universal seja assimilada a uma Supraconsciência, comum ao espírito e à matéria, e que se caracteriza, como toda forma de consciência superior, por uma atividade livre, espontânea e criadora.

Desse modo, a experiência da “visão remota” seria entendida como um *ato de criação no tempo* exercido pela atividade da Supraconsciência. Por ser uma fonte comum ao espírito e à matéria, Ela opera um arranjo criativo entre ambos, gerando assim a experiência *sui generis* da correlação entre um objeto ou acontecimento reais no mundo e a uma imagem mental mais ou menos contemporânea a ele. A *apercepção virtual* da clarividência consistirá, pois, numa simultaneidade de *fluxos* (imagem mental e evento material) que correspondem a um ato de criação *no Tempo*.

Mas antes de expormos as razões positivas desse gênero de *apercepção*, cumpre começar por uma crítica da espacialidade, já que é justamente a relativização do espaço, e de suas propriedades, uma condição essencial à percepção extrassensorial da “visão remota” ou clarividência. Procederemos assim na seguinte ordem: 1) crítica do espaço: a distância e/ou separação no espaço são condições relativas e não absolutas da experiência; 2) Supraconsciência: Duração universal e criadora que, ao envolver virtualmente matéria e espírito, possibilita o fenômeno da “clarividência” como um *ato de criação no tempo* entre fluxos simultâneos, sendo que um deles consiste num evento mental e o outro num evento físico correlato; e, por fim, 3) consideração da percepção extrassensorial como efeitos de virtualidades psíquicas inerentes à vida (simpatia e intuição).

Em suma, cumprirá entender a percepção ou campo virtual como resultando da atividade de uma Supraconsciência, responsável não só por uma percepção que se estende ao todo, como também pela conservação e síntese de seus momentos no tempo. Postulando, pois, a atividade de uma Consciência geral, que é, ao seu modo, análoga à consciência individual – sendo percepção e memória oniabangentes – caberá, por fim, explicar a natureza temporal da *apercepção virtual*, entendida como uma cognição extrassensorial de eventos simultâneos no tempo.

4.1 Crítica do espaço e os fenômenos psíquicos

A hipótese de uma percepção remota sugere que a consciência possa operar independentemente das restrições espaciais comuns, superando desse modo as barreiras e distinções nítidas e rígidas que usualmente a circunscrevem ao domínio do corpo e ao alcance de sua ação local. Ao tentarmos compreender a possibilidade da clarividência, e aproximar também neste ponto o Bergsonismo e a pesquisa psíquica, será preciso refletirmos inicialmente sobre o papel do espaço, suas distinções e separações, e de que modo suas determinações de distância e proximidade se impõem sobre a percepção consciente *atual*, conquanto não caracterizem toda forma de experiência consciente possível.

Ao atuar independentemente da distância no espaço, cumpre dizer que a percepção extrassensorial se torna um caso particularmente interessante à luz da filosofia Bergsoniana. Afinal, uma das características fundamentais desta filosofia consiste na elaboração de críticas às várias formas de mediação da espacialidade, tanto em nossa experiência direta e imediata da realidade, quanto em nossa atividade intelectual. Decerto, não poderemos discorrer aqui acerca das várias dimensões dessa crítica, muito embora não possamos deixar de notar a sua aplicabilidade ao domínio dos fenômenos que nos interessam, resultando aliás numa abordagem bastante adequada e apropriada. Quanto a isso, basta lembrarmos que a própria compreensão Bergsoniana da telepatia decorre naturalmente da dissociação entre as consciências (ou pelo menos algo delas) e a espacialidade corpórea. É por transcenderem o domínio do espaço e, por conseguinte, das separações nítidas, que se pode postular para as consciências um estado de mútua interconexão, no qual elas fundir-se-iam entre si, de modo que as trocas entre os conteúdos mentais ocorreriam necessariamente num domínio subespacial, ou, em outras palavras, *virtual*.

A fim de estendermos as consequências desse estado subespacial também para uma compreensão da clarividência, cumpre iniciarmos com uma análise breve da concepção Bergsoniana do espaço. Com isso esperamos esclarecer que, para Bergson, as determinações espaciais se tornam condições relativas de nossa experiência, uma vez que o espaço não constitui uma categoria absoluta de nosso acesso ao real, sendo sobretudo uma condição necessária à nossa atividade prática e, secundariamente, à atividade intelectual que é dela decalcada. Uma vez que a *apercepção virtual* é de natureza extraespacial, convém lembrarmos que a mediação da espacialidade sobre a vida psíquica não é de modo algum absoluta. Em outras palavras, *o espaço vem a ser necessário para a ação ou modificação da realidade, embora não seja uma condição sine qua non de toda cognição possível da realidade*. Esta

concepção está fundamentalmente em consonância com a ideia de uma interação virtual entre todas as coisas e com a noção correlata de uma *apercepção virtual* (extrassensorial), na exata medida em que esta parece operar para além das distâncias demarcadas pelo espaço.

Desde o *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889) se encontra em Bergson uma crítica bastante acentuada do espaço e das separações que sua mediação acaba por instaurar no domínio de nossa consciência imediata (EDIC, 2020, p. 16). Certamente, é em oposição à ideia kantiana de tomar o espaço como uma forma *a priori* de nossa intuição sensível que Bergson parece se colocar, uma vez que aceitar tal ideia, seria considerar o espaço como uma condição fundamental e inalienável de todo acesso que pudéssemos ter às coisas⁹⁹. Se assim o fosse, teríamos de inscrever o espaço no lado da intuição, tomando-o como uma experiência direta de nossa consciência, como um absoluto, sem história e sem gênese¹⁰⁰. Em contrapartida, entendendo o espaço como um meio homogêneo, no qual unidades distintas e separadas estão momentânea e simultaneamente distribuídas umas em relação às outras, estando assim sujeitas ao cálculo e à mensuração, Bergson coloca o espaço não do lado da “intuição”, ou dos dados imediatos, mas sim do da “concepção”.

Tomar o espaço como objeto de “concepção” consiste em considerá-lo, antes de tudo, sob o status de uma mediação ao invés de uma intuição do real. De sorte que essa mediação torna-se dependente de condições determinadas e específicas. É seguindo essa linha já estabelecida no *Ensaio* que veremos em obras subsequentes – *Matéria e memória* (1896) e *A Evolução criadora* (1907) – de que maneira as necessidades da ação e os condicionamentos da inteligência (em solidariedade com os nossos sentidos) estarão sempre associados à função e à forma do espaço como uma condição central para o nosso acesso interessado, isto é, mediado, às coisas.

A propósito, vimos o papel desempenhado pela ação na constituição de nossa consciência *atual*, que se limita a refletir o equilíbrio do ajuste sensório-motor ao meio externo, sendo por essa razão que os movimentos cerebrais correspondem com uma precisão maior ou menor à nossa percepção sensorial. Dominada pela necessidade da ação, a percepção *atual* se delineará pelos veios do espaço, fazendo com que ela se centralize no corpo e seja mediada pelos órgãos sensoriais e por seus prolongamentos, pois, afinal, somente por meios deles é que

⁹⁹ “[...] o que Bergson censura em Kant é o fato de ter constatado que as formas intelectuais que organizam o conhecimento dos objetos pertencem à estrutura subjetiva e demarcam o campo da experiência *possível*, sem reconhecer que esse campo não cobre a totalidade do *real* acessível a potências cognitivas complementares e extraintelectuais” (EDIC, 2020 p. 191. Nota do tradutor). Dentre as quais, por acréscimo, colocamos as potências cognitivas extrassensoriais.

¹⁰⁰ Worms, 2013, p. 11. *Édition critique de L'Essai; présentation.*

se torna possível o exercício de uma ação concreta no mundo. Mediada pelo corpo, a percepção *atual* será igualmente deposta no espaço, uma vez que este representa a condição de modificação real dos objetos: só se pode agir num determinado lugar e num determinado momento; a ação é antes de tudo local; e o momento da ação, por sua vez, representa muito menos o elemento de uma temporalidade ou sucessão concretas do que a proximidade crescente no espaço entre o agente e o objeto sobre o qual a ação é possível.

Com efeito, os objetos que cercam a nossa percepção representam a todo momento a ação possível de nosso corpo sobre eles e a deles sobre nós, de modo que a estrutura geral de nossa percepção sensorial se deduz das condições de nossa ação possível. O prazo dessa ação varia conforme a proximidade maior ou menor do objeto em relação a nós, sendo precisamente em função da ação possível que a *distância no espaço* se impõem como uma forma dominante de relação entre a nossa consciência e as demais coisas. Nesse sentido, a distância no espaço passa a corresponder ao tempo necessário que um agente leva para exercer uma influência sobre qualquer objeto e vice-versa, o que equivale a dizer que o espaço constitui o esquema de nosso futuro próximo, isto é, de nossa ação possível (MM, p. 168-69). Como nossa percepção *atual* das imagens representa, no fundo, a possibilidade de nossa ação no mundo, o espaço surge perante nós como um meio insuperável e inalienável de nossa percepção ordinária das coisas.

Isto faz com que o horizonte espacial se mantenha indefinidamente aberto à nossa percepção, contendo sem cessar a existência de objetos percebidos e despercebidos, ou seja, situados para além do domínio imediatamente dado aos nossos sentidos. Embora sejam despercebidas, ou, por assim dizer, virtuais, essas imagens marcam a todo momento a possibilidade de ameaças e/ou promessas, condição que já é suficiente para fazer delas uma realidade praticamente dada a nós. Assim, o campo espacial contém não somente as imagens dadas à consciência como também aquelas que poderão aparecer-lhe mais cedo ou mais tarde.

Isto porque parece haver entre os objetos momentaneamente despercebidos e aqueles que se apresentam à nossa consciência uma ordem bastante regular. Representamos com antecedência as imagens que se seguirão àquelas que estão efetivamente diante de nós; sabemos que após sair de nosso quarto de estudos encontraremos tais e tais cômodos em nossa casa, que esta casa está em nossa rua, que esta rua em nossa cidade e assim sucessivamente. Sendo por esta razão que tomamos as coisas no espaço segundo uma cadeia de eventos na qual o lugar ocupado por nossa percepção atual se torna um elo dentre inumeráveis outros (MM, p. 170). Por representarem nossas ações vindouras e se sucederem regularmente uns aos outros, costumamos admitir sem problemas, no que se refere aos objetos no espaço, que estes desfrutam

de uma existência inconsciente, ou seja, fora da consciência, e que se estendem indefinidamente para além do alcance atual de nossos sentidos.

Mas, se não vemos nenhum inconveniente em admitir a existência de objetos para além do espaço imediatamente oferecido à nossa percepção sensorial, sentimo-nos, por outro lado, completamente contrariados perante a ideia de que nossa consciência possa atingi-los, descrevê-los ou obter deles alguma informação independentemente da distância que os separa do alcance atual dos nossos sentidos. Afinal, por que as coisas se passam dessa maneira? Ora, imediatamente isso parece se justificar em razão de nossos hábitos práticos nos imporem a ideia de que não pode haver nenhuma interação entre dois entes quaisquer senão por meio do contato, ou seja, da aproximação espacial e do choque entre eles. E uma vez que é preciso que a vontade ultrapasse todos os obstáculos que se interpõem entre ela e o objeto visado para que exerça nele efetivamente a sua influência, a *distância no espaço* coloca-se como uma condição a ser preenchida ou superada para o exercício de toda *ação* possível sobre as coisas. Contudo, é apenas através da mediação do espaço que as imagens aparecerão a nós como coisas separadas umas das outras, apresentando fronteiras nítidas e se relacionando entre si exclusivamente por meio de uma forma ou outra de contato – o que não passa de uma representação cômoda decalcada de nossas exigências pragmáticas¹⁰¹.

Ademais, quem diz espaço diz necessariamente que algo está contido em algo, daí que a distância no espaço se refira a dois objetos ou eventos que não podem estar em contato senão sob a condição de que os pontos que os separam (tantas outras posições no espaço) diminuam progressivamente. A fim de agirmos sobre um objeto qualquer no espaço precisamos efetivamente percorrer todas as porções intermediárias que se situam entre nós e o ponto que queremos influenciar. Isto faz com que toda e qualquer forma de interação que possamos ter com as coisas e com outras pessoas seja assimilada àquela da ação pelo contato.

O problema, contudo, é que a determinação imposta pelos hábitos e pelas necessidades da ação sobre a nossa vida psicológica fará com que confundamos frequentemente o real com o útil. Logo, erigiremos a espacialidade não mais apenas como uma condição de ação, mas também de toda forma de *cognição* ou acesso possível sobre as coisas. Daí que nos pareça absurda a ideia de uma percepção extrassensorial, na qual o sujeito se mostra capaz de descrever ou relatar algo independentemente da distância que separa o objeto do domínio de seus sentidos usuais. O ponto, contudo, é que se tomarmos a sério os vários casos espontâneos e também experimentais que foram analisados criteriosamente pela ciência psíquica ou

¹⁰¹ “Solidez e choque obtêm, portanto, sua aparente clareza dos hábitos e necessidades da vida prática; imagens desse tipo não lançam nenhuma luz sobre o âmago das coisas” (MM, p. 234).

parapsicologia, são precisamente *cognições* desse tipo que parecem ser-nos apresentadas, e com toda a aparência de uma relativização momentânea das condições espaciais (e até mesmo temporais¹⁰²) de nossa percepção comum. Assim sendo, como compreender que a consciência possa operar fora do espaço em sua relação com as coisas exteriores?

Para lidar com essa questão, devemos lembrar o quanto Bergson insiste sobre a necessidade teórica de dissociar o domínio da ação daquele da cognição, de modo a desfazermos dos preconceitos que sub-repticiamente migram da prática para a teoria, e nos fazem tomar o real pelo útil. Aplicando esse procedimento ao domínio de nosso tema, tudo parece indicar que negamos *a priori* a possibilidade de uma percepção extrassensorial em razão de um preconceito herdado da ação. Pois nos esquecemos de que as determinações espaciais de distância e de proximidade entre nós e as coisas se mostram válidas apenas enquanto condições de toda a ação possível, mas não enquanto forma absoluta de toda e qualquer obtenção de informação de que nossa consciência seja eventualmente capaz¹⁰³. Pois, afinal, as consciências podem muito bem não estar inteiramente separadas entre si, e, nem mesmo, acrescentamos, estariam separadas terminantemente do resto da natureza, pelo menos não naquilo que esta última possui de extraespacial.

De resto, já que a necessidade de conter e ser contido é relativa ao esquema espacial de nossa percepção usual e interessada, perguntamos, a propósito, se a própria distância também não deveria ser tomada como uma propriedade relativa à ação, ao invés de constituir uma limitação essencial à toda e qualquer forma de interação entre a consciência e as coisas e/ou as outras mentes. Em outras palavras, não seria a distância apenas uma função da relação espacial entre continente e conteúdo? Se assim o for, toda a realidade que não se limita ao espaço, isto é, que não precisa estar contida em, ou conter algo, também não se limita à distância, sendo por essência uma experiência não local ou extrassensorial, já que sua atuação transcende as limitações espaciais que encerram o corpo numa localidade específica e que restringem a percepção às trocas sensório-motoras que ele mantém com os demais objetos.

¹⁰² “Do fato de que a clarividência não mostrasse relação consistente com o espaço, conjecturaram que, de modo semelhante, não deveria demonstrar dependência com vistas ao tempo. Esta foi a lógica que levou aos primeiros experimentos sobre precognição” (RHINE, 1966, p. 54). Contudo, conforme já aludimos, deixaremos de lado aqui o tratamento da precognição, pois esta requer todo um conjunto de questões sobre o tempo e a causalidade que extrapolam os limites de nosso trabalho.

¹⁰³ Acrescentamos essa crítica de inspiração bergsoniana àquelas que o próprio filósofo, por sua vez, apresentou no contexto de sua palestra à *Society for Psychological Research*, ao denunciar os preconceitos endereçados à pesquisa psíquica. Pensamos que, no tocante aos fenômenos telepáticos ou de clarividência, Bergson se inclinaria a nos dar razão, pois aqui, como alhures, parecem ser as exigências da vida prática que nos inculcam preconceitos teóricos, fazendo-nos descartar a possibilidade de a consciência obter um conhecimento sobre algo a despeito da distância.

Parece ser precisamente uma experiência desse tipo que ocorre nos fenômenos psíquicos. Eles sugerem a existência de uma espécie de interação indivisa entre o sujeito e tudo o que o circunda, interação que caminha paralelamente às trocas sensório-motoras usuais, mas que se diferencia destas por natureza. Trata-se de um sistema de reações que parece extrapolar as explicações físicas convencionais, e, por isso mesmo, escapar às explicações que recorrem às interações energéticas conhecidas (Rhine, 1966, p. 54), (Targ, 2012, p. 231). Desse modo, haveria, por assim dizer, uma dimensão virtual em que ações e reações entre as consciências, e também entre elas e os objetos, relativizariam a própria distância e a separação espaciais que ordinariamente condicionam a nossa percepção *atual*. Com efeito, esta parece ter sido inclusive a linha de pensamento que o próprio Bergson adotou ao nos mostrar em que direção deveríamos encontrar uma resposta razoável para os eventos de aparência telepática: a saber, numa espécie de “endosse psíquica”. Esta, uma vez que exista, parece requerer um meio psíquico indivisível, no qual as consciências – e até mesmo os demais processos naturais – se fundiriam reciprocamente naquilo que possuem de extraespacial, isto é, de *virtual*.

Admitida a possibilidade da ocorrência dos fenômenos psíquicos, vê-se então de que maneira eles chegam a integrar-se ao Bergsonismo, e, inclusive, por mais de uma via. Não apenas parecem estar alinhados com a teoria Bergsoniana da relação entre o espírito e o corpo, mas, ainda por cima, chegam a se aproveitar, ao seu modo, da própria crítica Bergsoniana do espaço. A ocorrência desses fenômenos sugeriria um campo virtual de interações no qual a consciência se liga a todos os objetos e a outras mentes num domínio manifestamente trans-espacial. Isto vem reforçar a ideia Bergsoniana de que a separação e a distância no espaço não consistem num absoluto, sendo antes condições relativas às necessidades do ser vivo. No que tange à percepção exterior, não é a separação que vem a ser a realidade original da percepção, mas sim a continuidade e indivisibilidade de toda a matéria (MM, p. 231), isto é, do campo imenso de percepções virtuais no qual nossa percepção está integrada desde sempre.

Assim, podemos sustentar que é apenas em função da ação que o espaço e, portanto, a distância se tornam dominantes em nossa percepção das coisas. Sendo a determinação espacial necessária sobretudo à nossa ação sobre os objetos exteriores, ela não deve se transpor, todavia, para toda a “cognição” possível desses mesmos objetos. De sorte que, se postularmos a existência de um campo virtual ou extraespacial comum às consciências e ao todo da natureza, segue-se daí que uma consciência seja capaz, pela *apercepção virtual*, de obter informações sobre objetos relativamente distantes, e isto por conta da relação originária e extraespacial que a percepção mantém com a totalidade indivisa da extensão.

Acerca disso, é preciso lembrar da distinção operada por Bergson entre o *espaço*, como uma forma relativa às nossas ações, e a *extensão concreta*, como realidade qualitativa e indivisa, de onde a própria indivisibilidade de nossa percepção é obtida (MM, p. 258). Para Bergson, nossa percepção lança raízes numa extensão que é, em si mesma, extraespacial – embora o espaço chegue a recobri-la a fim de dividi-la e subdividi-la em benefício dos interesses práticos (*Ibid*, p. 270). Todavia, embora se deixe espacializar em alguma medida, a matéria não se estende inteiramente no espaço (EC, p. 225), resultando daí que a extensão enquanto tal consista antes numa continuidade indivisa, que jamais se deixaria conter inteiramente pelos limites ou demarcações nítidas que o espaço lhe impõe. É por integrar-se originalmente a essa extensão, participando da sua indivisibilidade característica, que a própria percepção, por sua vez, possuiria *de direito* uma extensão indefinidamente mais ampla do aquela que lhe é dada sob a forma espacializada.

Se considerarmos, ademais, que a indivisibilidade da matéria implica na impossibilidade de uma localização estrita dos seus fenômenos (uma vez que nela não é mais possível separar ou distinguir de maneira absoluta dois corpos consecutivos¹⁰⁴), poderíamos então considerar que um evento material qualquer, situado nalguma parte da extensão, chegaria a se compor com a percepção, na medida em que esta integra a indivisibilidade da extensão, estendendo-se, em tese, sobre uma continuidade material à qual as limitações usuais da espacialidade deixariam por definição de operar. Isto permitiria que entre a percepção e um evento material remoto subsistisse ainda alguma forma de correspondência ou influência virtuais. Para isso, bastaria que retivéssemos a ideia de que sob a relativa separação entre as coisas, isto é, sob a aparente distância entre elas, subsiste uma continuidade de influências recíprocas que as liga entre si numa solidariedade universal, sendo esta precisamente a concepção Bergsoniana da indivisibilidade ou continuidade do mundo material (MM, p. 246).

Partindo dessa perspectiva, poderíamos responder à questão que se apresenta aos pesquisadores psíquicos¹⁰⁵ sobre como alguém obteria informações sobre algo independentemente de grandes distâncias. Afinal, como a informação psíquica “viajaria” através do espaço chegando por fim à consciência do percipiente? Na verdade, deveríamos concluir que, formulada nestes termos, encontramos-nos simplesmente diante de uma falsa questão, pois os fatos que se desenvolvem no plano virtual, ou seja, extraespacial, não

¹⁰⁴ “A separação entre a coisa e seu ambiente não pode ser absolutamente definida; passa-se por gradações insensíveis, de uma ao outro: a estrita solidariedade que liga todos os objetos do universo material, a perpetuidade de suas ações e reações recíprocas, demonstra suficientemente que eles não têm os limites precisos que lhes a atribuímos” (MM, p. 246).

¹⁰⁵ Radin, 2000, p. 278; Radin, 2006, capítulo 13, parágrafo 1. Targ, 2012, p. 232 e 233.

dependem de qualquer distância a ser percorrida, uma vez que consistem em eventos puramente temporais que ocorrem independentemente da espacialidade e de suas relações.

Se definimos uma percepção extrassensorial como um fenômeno que opera independentemente do espaço, já deveríamos anular por definição qualquer referência à distância ou separação pressupostas entre o percipiente e o evento correspondente, tratando-os antes como processos que duram de uma maneira mais ou menos simultânea, e que são ligados entre si pela atividade da Memória universal ou Supraconsciência¹⁰⁶.

Ao entendermos que o espaço consiste sobretudo numa condição de nossa ação sobre as coisas, deixamos de considerar a distância, separação e divisão como propriedades essenciais à realidade e também à nossa própria percepção da realidade. Entendemos com isso que os limites usuais de nosso conhecimento das coisas e das pessoas não precisam ser absolutamente definitivos, isto é, para sempre delimitados pela separação entre os corpos. Se a divisão da matéria, por exemplo, não possui um valor absoluto, correspondendo apenas às exigências da vida (MM, p. 239), então não há nenhuma razão *a priori* para que limitemos nossa percepção – sendo ela própria extraída do conjunto das imagens (conforme mostramos no 2º capítulo) – exclusivamente ao lugar que nosso corpo momentaneamente ocupa.

Porém, o fato é que seguindo os contornos pragmáticos do espaço, nossa percepção *atual* opera divisões na matéria de modo a compor corpos independentes. Pois o espaço, que “não é mais do que o esquema da divisibilidade indefinida” (MM, p.242), é lançado sob a continuidade indivisa do real a fim de recortá-lo em porções separadas. Contudo, aquém desse esquema, o que é dado à nossa consciência imediata é a própria continuidade primitiva da extensão material, uma continuidade que apresenta mudanças de aspecto em seu todo, mas que não se divide internamente em partes descontínuas (*Ibid*, p. 231). Por fazer parte dessa exterioridade da matéria, algo de nossa percepção se mantém solidário a toda a extensão da realidade exterior, participando da continuidade indivisa que perpassa todas as coisas, e que as conecta, acentuamos, num sistema extraespacial de interações virtuais.

A extensão concreta de que nossa percepção faz parte consiste numa mobilidade ou continuidade de mudanças, de modo que essa extensão deve se estender indefinidamente para além das localizações relativas ao espaço. Como vimos no primeiro capítulo, é apenas no domínio dos seres vivos, isto é, ativos, que a percepção subtrai-se momentaneamente de sua extensão originária, delimitando-se ao domínio de nossa ação possível e, por isso, ao espaço imediatamente dado – incluído aí o nosso próprio corpo e as imagens que imediatamente o

¹⁰⁶ Trataremos desses conceitos mais à frente.

circundam. É por esta razão que, de fato, nossa percepção não se estende a todos os pontos do universo, mas detém-se naquelas porções que se dispõem ordinariamente ao alcance de nosso corpo.

Para cumprir essa necessidade de ordem prática, é preciso um trabalho de divisão da matéria em coisas recortadas, com arestas bem definidas e fixadas, operação para a qual contribuem as faculdades do espírito que estão, via de regra, condicionadas pelas tendências pragmáticas que lhes são específicas. A questão é que, se as faculdades do espírito destinadas a operar a divisão na continuidade do real, determinando assim nossos hábitos práticos, sensórios e intelectuais, acabam por delimitar a nossa percepção, a operação delas deve, por conseguinte, obstruir significativamente a percepção extrassensorial.

Por conta disso, cabe apontarmos brevemente para o papel dos hábitos mentais decalcados da espacialidade, destacando sua ação redutora do alcance psíquico. Devido à importância da ação, esses hábitos migram da prática para o restante da atividade mental, condicionando-a em muitos outros aspectos. São eles (os hábitos mentais) a imaginação, o raciocínio, a linguagem e a memória interessada. Dominadas pela tendência a espacializar o fluxo do real, estas faculdades acabam por dificultar ou mesmo impedir à consciência um acesso extrassensório às coisas. Por serem decalcadas do espaço, e comumente seguirem suas linhas, estas atividades manifestarão a tendência a separar, analisar, isolar e fixar processos, sendo usualmente por conta disso que se imporá à consciência uma grande dificuldade em ampliar seu alcance até às imagens virtuais ou extrassensórias.

Para Bergson, “a divisão é obra da imaginação, que tem justamente por função fixar as imagens moventes de nossa experiência ordinária” (MM, p. 221). Ao fixar imagens bem definidas para a nossa percepção, a imaginação é primeiramente responsável pela detenção de nossas faculdades de perceber. Trata-se, pois, de uma primeira figuração simbólica (*Ibid*, p. 219) que recobre nosso conhecimento imediato. Este último deveria poder se estender a toda a continuidade da extensão, mas acaba detendo-se na imagem imediatamente utilizável por nossos procedimentos sensório-motores. De sorte que “uma lei rigorosa vincula a extensão da percepção consciente à intensidade de ação de que o ser vivo dispõe” (*Ibid*, p. 28). O limite biológico ou pragmático da extensão perceptiva reflete-se, no plano do conhecimento, sob a forma de uma figuração ou artifício do espírito que detém o movimento contínuo da extensão no ponto onde a imaginação o fixa (*Ibid*, p. 220). Com base em necessidades práticas, a continuidade originária da percepção é dividida e recortada para a comodidade da ação, o que equivale a colocar sob a duração instantes imutáveis (*Ibid*, p. 222).

Por outro lado, sobrepõem-se à base original de nossa percepção as faculdades de análise, raciocínio, abstração e generalização, cujas atividades representam muito mais uma compensação ao fato de nossa percepção ter sido limitada pelas exigências da vida do que condições essenciais de um conhecimento puro. Pois, como nos diz Bergson: “Conceber é um paliativo quando não é dado perceber, e o raciocínio é feito para colmatar os vazios da percepção ou para estender seu alcance” (PM, p. 151). Neste sentido, os raciocínios só nos servem na medida em que substituem percepções possíveis, de sorte que se fosse dado a uma consciência o poder de perceber sem restrições, não seria preciso qualquer atividade lógica mediadora ou inferencial para que obtivéssemos um conhecimento sobre algo, ao invés disso, o atingiríamos imediatamente em razão da continuidade indefinidamente ampliada da percepção.

Ademais, quem diz raciocínio ou abstração diz também linguagem, e esta vem a ser uma outra camada simbólica que recobre a continuidade original da percepção. “Expressamo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço [...] a linguagem exige que estabeleçamos entre nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade estabelecida entre os objetos materiais” (Edic, p. 16). Uma vez que a descontinuidade imprimida na matéria não passa de uma refração das nossas próprias necessidades, assim também a linguagem, com suas divisões e subdivisões, vem reforçar uma visão artificial de nossa percepção das coisas.

Tendo por modelo as determinações da ação e do domínio sobre as coisas materiais, os termos usuais da linguagem foram construídos para representar adequadamente apenas o domínio mais superficial de nossa interação com os objetos exteriores. Daí que muitos dos termos linguísticos se tornem insuficientes e, até mesmo, incompatíveis, para a compreensão e expressão adequadas de uma possível cognição que transcenda os sentidos comuns. Daí também o risco iminente de recairmos em proposições aparentemente sem sentido quando utilizamos dessa linguagem para nos expressarmos sobre fenômenos tais como clarividência e telepatia, ou, para dizer de um modo mais direto, da apercepção de algo real e exterior à mente individual, mas que não passou pelos sentidos reconhecidos – proposição que claramente parece contrariar certos hábitos conceituais¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Principalmente por conta de a explicação para percepção extrassensorial demandar a existência de agentes e/ou campos não locais, que, ou estariam todo inteiro em cada indivíduo e em cada parte do mundo, ou seria igualmente o mesmo tanto para a mente quanto para a realidade exterior. Trata-se de uma realidade extraespacial e irrepresentável, exatamente imprópria para a estrutura espacial de nossa linguagem.

Mas a principal contribuição de nossos hábitos para a delimitação e fixação das imagens percebidas é aquela que advém da memória, ou melhor, de um certo uso dela. Com efeito, não há percepção concreta, por mais instantânea que a suponhamos, que não seja recoberta de lembranças, exigindo, para isso, um certo esforço de tensão da memória. Nossa percepção atual resulta principalmente de um duplo trabalho da memória. Cabe a ela prolongar uma infinidade de momentos uns nos outros e também exercer uma espécie de contração do real, com a qual solidifica o escoamento das coisas em qualidades sensíveis que entrarão em nossa percepção subjetiva (MM, p. 31, 247).

Desse modo, nossa percepção está sempre acompanhando um certo ritmo particular de duração, no qual podem ser condensados ou contraídos uma série de momentos que, deixados a si mesmos, se repartiriam em movimentos mais ou menos homogêneos que a ciência distingue (*Ibid*, p. 244). É graças à condensação desses momentos no ritmo particular de nossa duração que obtemos, por assim dizer, um congelamento de modificações ou vibrações que se espalhariam em todas as direções¹⁰⁸.

Devido ao ritmo particular de nossa duração só percebemos conscientemente um certo número de fenômenos em cada intervalo dado (MM, p. 242). Caso o ritmo de nossa duração fosse mais ou menos tenso ou relaxado do que naturalmente o é, poderíamos então aperceber uma quantidade maior ou menor da extensão do que aquela atualmente percebida. Isto quer dizer que, em função do grau de tensão de nossa duração, apenas uma certa porção das coisas ou dos eventos é ordinariamente dada à nossa consciência. Com isso, a operação sintética da memória é responsável por delinear os limites da extensão e, assim, das imagens conscientemente percebidas. Mas com isso também, a memória interessada vem recobrir com suas informações o fundo de percepção impessoal, ou seja, “a percepção que está na própria base de nosso conhecimento das coisas” (*Ibid*, p. 30-31) e da qual a *nossa* percepção é extraída por diminuição e contração.

São portanto esses processos intelectuais, decalcados do espaço, que delimitam a nossa percepção *atual*, restringindo-a a um alcance pragmático e utilitário. O resultado disso é o impedimento da ampliação de nossa consciência às extensões mais vastas ou extraespaciais do real. A propósito, é justamente a imaginação, a análise, a linguagem e a memória interessada que foram identificadas por alguns pesquisadores psíquicos como funções inibidoras à

¹⁰⁸ “Perceber consiste portanto, em suma, em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma consciência mais intensa, e em resumir assim uma história muito longa. Perceber significa imobilizar” (MM, p. 244).

percepção extrassensorial. Alguns concluíram que a atuação dessas faculdades acarreta uma enxurrada de “ruído mental” ou “sobreposição analítica” (*analytical overlay*) que eventualmente suplanta a recepção de “sinais parapsíquicos” pela consciência (Targ, 2012, p. 63).

É interessante notar que esta tese se articula com a sugestão Bergsoniana, lançada em “*Fantasma de vivos*”, da existência de mecanismos especialmente encarregados de reprimir para o inconsciente os “sinais” de natureza telepática. Pode muito bem ser o caso de que estes “sinais” pervadam o espaço concreto em que nos movemos, e nos atravessem por todos os lados, atuando de modo subliminar em todas as pessoas e a cada momento, porém com uma intensidade fraca demais para ser distintamente notada – o que não impede, entretanto, que surjam à consciência de vez em quando, aqui e ali, sempre que ocorram as ocasiões propícias (EE, p. 64-65).

Nos casos controlados e mais bem sucedidos de clarividência, onde foram selecionados os sujeitos mais experientes, é comum encontrarmos em seus relatos que é preciso iniciar com uma concentração, fazendo com ela uma espécie de varredura de todas as interferências que obstruem a “recepção de sinais”. Começam por se livrar das interferências do pensamento, das lembranças, da sucessão de imagens e da ânsia de atribuir nomes, para que tenham mais chances de descrever por meios parapsíquicos os alvos requeridos pelo experimento. As imagens do objeto-alvo a ser identificado precisam ser separadas das imagens que chegam frequentemente de outras fontes, um processo que parece depender da capacidade do indivíduo em controlar sua atenção e aquietar a sua mente, ou seja, em desviar sua atenção das direções usuais para onde ela ordinariamente tende¹⁰⁹.

Ao produzir um relaxamento sob controle e direção específicos, o sujeito se mostra cada vez mais capaz de distinguir a imagem, proveniente de uma fonte parapsíquica, daquelas advindas de sua própria memória ou imaginação, separando assim o “sinal parapsíquico” do “ruído mental” (Targ, 2012, p. 249). Curiosamente, depreende-se daí que a imagem de uma “visão remota” ou de uma “comunicação telepática” (quando há imagens) não deve se confundir nem com uma representação da memória ou da imaginação, e muito menos ser um produto de raciocínios ou inferências; ao contrário, é por se desvencilhar dessas “sobreposições analíticas” que o sujeito se torna aparentemente mais capaz de identificar e descrever um objeto por meios extrassensórios.

¹⁰⁹ Ver em detalhes sobre esse assunto o capítulo 11 do livro já citado de Russel Targ: *A realidade da percepção extrassensorial*. TARG, 2012 p. 239-256.

Do ponto de vista Bergsoniano, é interessante notar que toda a camada de “sobreposição analítica” que obstrui a PES corresponde aos hábitos mentais destinados a fixarem o fluxo e a indivisibilidade do real em coisas recortadas e separadas, restringindo a consciência ao campo da ação no espaço. Para transcender a espacialidade e a sensorialidade, seria preciso a existência de circunstâncias capazes de desviar a atenção usual de sua direção específica (EE, p. 145). A consequência disso seria a ampliação momentânea do alcance da percepção consciente. Esta ampliação tornaria a consciência permeável a efeitos provenientes do *campo virtual*, ou seja, das interconexões extraespaciais que permeiam todas as coisas e as mentes. A mínima extensão de seu alcance faria entrar na *apercepção* consciente informações virtuais, retiradas do campo mais amplo da realidade, uma vez que a totalidade das imagens já se desenvolvem, em todas direções, ao lado das informações sensoriais comuns.

Em suma, com esta seção, esperamos ter mostrado que a proibição *a priori* de uma percepção extrassensorial baseia-se num preconceito de ordem prática. Ele consiste, em geral, em transportar para toda cognição possível sobre as coisas as mesmas divisões e separações que são válidas apenas para a ação. Como só exercemos modificações reais sobre as coisas superando a distância espacial entre nós e elas, somos levados a crer que também só poderemos obter qualquer informação sobre os objetos cumprindo a distância espacial que nos separa deles. Tal como se o espaço, da maneira como nos aparece, com suas propriedades de distância e proximidade, fosse um absoluto, no qual nos movemos e atingimos as coisas cumprindo as distâncias fixas e estabelecidas entre elas. Daí que nos pareça estranha, e até mesmo inaceitável, a ideia de uma *apercepção* à distância de objetos ou eventos reais. O ponto, todavia, é que nem a própria matéria e nem a nossa consciência se limitam inteiramente pelo espaço, sendo este último relativo apenas à nossa ação sobre as coisas, mas não à toda e qualquer cognição que possamos ter delas.

Por outro lado, vimos que, do ponto de vista psicológico, são justamente os hábitos mentais que seguem as determinações do espaço, tais como a imaginação, o raciocínio, a linguagem e a memória interessada, que atuam de modo a suprimir os “sinais parapsíquicos”, e isto na medida em que fixam a mobilidade do real, recortando e separando as imagens de sua interação com o todo. Resulta daí a limitação usual da atenção aos pontos de inserção da ação, o que acaba por restringir o alcance da percepção consciente aos sentidos e às interações locais. Desta feita, a obtenção de acessos extrassensórios demandaria uma mudança de direção da atenção, escapando assim dos constrangimentos práticos e intelectuais condicionados pela espacialidade. No caso de a telepatia e a clarividência serem reais, já poderíamos tomá-las, à

luz da crítica Bergsoniana do espaço, como formas de ampliação da consciência até processos realmente existentes, e isto com base no que estes processos possuem de extraespaciais.

Por isso propomos que, para além do espaço, subsista um vínculo *virtual*, de ordem temporal, englobando e conectando tudo o que existe, de sorte que poderiam surgir daí formas supra espaciais de “cognição” da realidade. Banir esta possibilidade do real seria operar uma confusão entre o espaço e o tempo na ordem psíquica: somente para o primeiro haveria considerações de distância e/ou proximidade, ao passo que para o último não se interporia nenhuma distância entre os entes, posto que haveria uma coincidência temporal entre as coisas em geral e as consciências: o que nos levará, como veremos mais adiante, a considerá-las, no domínio da percepção extrassensorial, como fluxos coincidentes no *tempo*.

Finalizada esta primeira seção, que tratou dos obstáculos, relativos ao espaço, da percepção extrassensorial, passemos agora a tratar das condições que permitem a sua ocorrência à luz da filosofia de Bergson.

4.2 Memória universal ou Supraconsciência: a organização temporal entre matéria e consciência

Chegamos enfim ao momento em que devemos prontamente nos perguntar: o que torna possível a experiência da clarividência? De que modo a consciência chega a obter um acesso extrassensorial a acontecimentos remotos no espaço? Que tipo de relação há entre o espírito e o mundo material que assegure a uma consciência individual a “cognição” de um evento ou objeto realmente existentes fora do campo de percepção sensorial do sujeito? Mais uma vez, pedimos ao leitor que considere o fenômeno com tudo o que ele parece ser: uma consciência individual relata de maneira mais ou menos detalhada as características de um acontecimento correspondente, porém remoto no espaço. Temos razões para assumir que as coisas se passam dessa maneira? Acreditamos que sim, pois o relato pode ser perfeitamente verificado, e a pesquisa científica que rigorosa e controladamente examinou a experiência foi capaz de oferecer uma evidência considerável em favor de tal acontecimento, corroborando, aliás, os relatos dos casos espontâneos que já encontramos na vida concreta. Daí surge então o questionamento: afinal, como isso é possível?

Acreditamos que uma resposta à essas questões passa pela consideração de como a matéria vem a ser, para Bergson, assimilada a uma consciência, de sorte que ao se colocar a consciência no fluxo interior das próprias coisas, torna-se possível ver entre os eventos físicos e mentais um tipo de ligação puramente temporal, uma forma de *coincidência no tempo* que,

por ocorrer a despeito do espaço, apoia-se sobre a realidade indivisa da duração pura, estendida então à natureza como um todo. Sendo de natureza extraespacial, a realidade compõe-se substancialmente de uma interpenetração mútua que liga, em tese, tudo a tudo, formando assim um *campo virtual* cuja atividade pode estar na base das cognições extrassensoriais. Apoiada sobre essa realidade, não seria impossível a uma consciência individual *aperceber* quaisquer acontecimentos que efetivamente se desenrolam no mundo.

Para entender essa forma *sui generis* de cognição será preciso considerar a ideia Bergsoniana de uma *simultaneidade de fluxos*, ou seja, de uma coincidência *no tempo* entre um evento mental e um outro físico, tomando-os como atividades simultâneas, isto é, à luz de um Tempo comum tanto à consciência quanto ao meio material. Em última instância, será preciso fazer o curso dos acontecimentos materiais participarem da consciência, ou pelo menos de algo desta, entendida sobretudo como uma Memória impessoal ou universal. Mas quer a chamemos de Memória impessoal ou transpessoal, Consciência em geral, Campo virtual ou mesmo Supraconsciência, devemos sempre tomá-la em sua natureza substancialmente temporal, pois, mais do que qualquer outra qualidade, é esta que nos permite conceber uma continuidade e interação indivisas (não delimitada localmente) entre a natureza como um todo e as consciências individuais.

Por conseguinte, para fazer coincidir um evento material distante e uma imagem correspondente numa consciência individual, é preciso conjecturar uma ligação entre a matéria e a nossa própria duração consciente, ou seja, a existência de um vínculo substancial entre o tempo interior e o tempo das coisas. Com isso, não se especula de modo algum acerca de algo extravagante, mas, ao contrário, como diz Bergson em *Duração e Simultaneidade*, apela-se apenas para a “crença da humanidade” (DS, p. 55), a saber, aquela que afirma a existência e a influência geral de um Tempo uno e universal – embora jamais homogêneo – no qual tudo duraria conjuntamente à duração de nossa consciência. Basta que levemos em conta esse Tempo universal para que seja pensável uma coincidência ou simultaneidade entre um evento físico e um estado psíquico correspondente, e isto apesar da distância que porventura os separasse no espaço.

Se a cognição de um objeto ou evento remotos pode ser entendida sob a forma de uma *simultaneidade no tempo*, cabe antes de tudo investigar a origem dessa ideia, e em que medida ela consiste numa hipótese aceitável tanto em si mesma, quanto para a corroboração teórica de uma *apercepção virtual*.

Dissemos que a clarividência presume uma relação entre a consciência individual e o meio material em geral. Sendo de natureza temporal, esta relação deve envolver o tempo

interior e o tempo das coisas exteriores. Mas, poder-se-ia dizer, como relacionar essas duas temporalidades sem que ambas se referissem a uma terceira? A simultaneidade requer portanto uma temporalidade comum ao sujeito e ao objeto, sem a qual não se poderiam jamais unirem-se numa única *apercepção* dois processos tão aparentemente distintos e separados. Com efeito, a simultaneidade presume um Tempo impessoal (ou transpessoal) que é comum a cada um dos elementos que fluem tanto na duração interior quanto na duração exterior.

Por esta razão, é necessário antes de tudo colocar a questão: em que se baseia a noção de simultaneidade e, por sua vez, a de uma temporalidade una e universal que possibilita aquela primeira? De antemão, é preciso salientar que Bergson reconhece se tratar aqui de uma hipótese, de uma ideia cuja origem psicológica é reconhecida, e cuja extrapolação para o restante do universo se baseia naturalmente num raciocínio analógico. Afinal, para uma filosofia que toma a duração interior da consciência como um fato real e irreduzível, de que outro modo pretenderia incluir em seu seio o restante das coisas senão pelo recurso à analogia? De toda sorte, tal analogia sempre poderá manter a sua validade enquanto a consciência puder ser pensada como algo mais do que um epifenômeno, isto é, enquanto a sua experiência puder dar testemunho de uma qualidade real e irreduzível, e, por isso mesmo, passível de ser estendida à tudo o mais.

Desse modo, qual é a qualidade primordial experimentada por toda consciência? Resposta: a realidade de um tempo interior, isto é, de uma continuidade indivisa de mudanças que se sucedem umas às outras sem que haja, no entanto, nenhuma separação entre os seus momentos. É pura sucessão sem divisão, um escoamento ou passagem que bastam a si mesmos, e do qual toda fragmentação em instantes e/ou estados isolados e separados não passa de um artifício, ou seja, de uma consideração retrospectiva do movimento que já passou, mas não daquele que está passando. Trata-se, portanto, de uma mudança interior caracterizada pela atividade da memória que, para além da característica pessoal, é antes de tudo um processo de conservação e prolongamento do passado no presente, sendo interior à própria mudança, e não um mero reservatório das mudanças ocorridas (DS, p. 51). Ela prolonga e conserva o antes no depois, impedindo que um e/ou outro sejam apenas instantes evanescentes. Em suma, é este tempo real testemunhado pela vida interior e que nos informa da continuidade e da indivisibilidade de tudo o que é mantido pela ação da memória. Esta é, afinal, a própria duração.

Supondo então que a substancialidade temporal da consciência se estenda a todas as coisas, pergunta Bergson: “como passamos do tempo interior para o tempo das coisas?” (*Ibid.*, p. 52). Em outras palavras, de que modo a percepção da continuidade de nossa vida

psíquica se estende à da continuidade dos eventos no mundo material? Acompanhemos o seu raciocínio por extenso:

Percebemos o mundo material e essa percepção nos parece, com ou sem razão, estar concomitantemente em nós e fora de nós: por um lado, é um estado de consciência; por outro, é uma película superficial de matéria onde coincidiriam o senciente e o sentido. A cada momento de nossa vida interior corresponde assim um momento de nosso corpo e de toda matéria circundante, que lhe seria “simultânea”: essa matéria parece então participar de nossa duração consciente. Gradualmente estendemos essa duração ao conjunto do mundo material, porque não vemos nenhum motivo para limitá-la à vizinhança imediata de nosso corpo: o universo nos parece formar um único todo; e, se a parte que está à nossa volta dura à nossa maneira, o mesmo deve acontecer, pensamos nós, com aquela que a rodeia por sua vez, e assim indefinidamente (DS, p. 52-3).

Analisemos então essa passagem. Primeiramente, alinhada à teoria da percepção em *Matéria e memória*, constata-se mais uma vez que Bergson joga a percepção para “fora” de nós tanto quanto para “dentro” de nós. Falando mais precisamente, ela está no encontro ou, melhor ainda, na coincidência entre o espírito e a matéria, sendo *ao mesmo tempo* algo da própria matéria e também do espírito, real tanto quanto ideal. Ela é tão exterior quanto interior à consciência individual; é mesmo, dir-se-ia, um ponto de contato indiviso entre “o senciente e o sentido”. O “sentido”, por sua vez, não é somente o próprio corpo, mas, igualmente, toda a matéria que o circunda, uma vez que a percepção ou a imagem já seria algo da própria matéria. Ademais, em segundo lugar, vê-se que as modificações experimentadas pela consciência *no tempo* interior são acompanhadas pelas modificações do próprio corpo e por aquelas da matéria circundante, havendo entre elas um laço comum que torna todas essas modificações contemporâneas. Ao desenvolver os seus momentos simultaneamente às mudanças experimentadas pelo sujeito, tudo indica que a matéria parece então participar da duração da consciência¹¹⁰.

Todavia, cumpre lembrar que a participação da matéria na duração da consciência era tratado por Bergson como algo misterioso e mesmo desconhecido em si, tal como vimos no *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* (Edic, 2020, p. 73-75)¹¹¹. Por conta dessa intercessão meio cinzenta entre o tempo da consciência e o tempo da coisas, afigurava-se a Bergson três hipóteses diante do problema do tempo material: ou as coisas exteriores à consciência não duram em si mesmas, muito embora, por “alguma razão incompreensível”, sejam capazes de acompanhar a nossa duração; ou duram como nós em nosso ambiente, mas

¹¹⁰ “[...] os estados de nosso mundo material são contemporâneos aos da história de nossa consciência. Como esta dura, é preciso que aqueles se liguem de algum modo à duração real”. (PM, 2006, p. 14).

¹¹¹ “Sentimos, é verdade, que as coisas duram como nós, deve haver nelas alguma razão incompreensível que faça com que os fenômenos pareçam se suceder, e não se desenvolvam todos de uma só vez (EDIC, 2020, p. 129).

nem sempre do mesmo modo, assumindo ritmos diferentes em ambientes diferentes, tal como Bergson postulara para as diversas espécies vivas, às quais corresponderiam diversos ritmos de duração; ou, para além dos organismos vivos, isto é, levando em conta o mundo material como um todo, restaria optar (1) entre uma pluralidade de durações – o que acarretaria na divisibilidade de vários mundos possíveis – ou, antes, (2) na hipótese de um só Tempo material uno e universal (DS, 2006, p. 53).

Sendo necessário tomar um partido e resolver a questão pelo menos *ex hypothesis*, foi justamente à alternativa de um só tempo material e único que Bergson recorreu, estendendo a todas as coisas uma espécie de Duração universal¹¹². Isto porque, a considerar os limites de nosso conhecimento até então, Bergson confessava não haver razões suficientemente fortes que o levassem a abandonar uma noção tão aparentemente segura e compartilhada pelo senso comum como a de um tempo universal¹¹³. Em contrapartida, Bergson admitia que o raciocínio analógico que sustenta a hipótese de um tempo universal mal chega a ser consciente, embora possa ser explicado mais precisamente da seguinte maneira:

Todas as consciências humanas são de mesma natureza, percebem da mesma maneira, de certa forma andam no mesmo passo e vivem a mesma duração. Ora, nada nos impede de imaginar quantas consciências humanas quisermos, disseminadas aqui e acolá, pela totalidade do universo, mas suficientemente próximas umas das outras para que duas delas consecutivas, tomadas ao acaso, tenham em comum a porção extrema do campo de sua experiência exterior. Cada uma dessas experiências exteriores participa da duração de cada uma das duas consciências. E, como as duas consciências têm o mesmo ritmo de duração, o mesmo deve acontecer com as duas experiências. Mas as duas experiências têm uma parte comum. Então, mediante esse traço-de-união, elas se juntam numa experiência única, desenrolando-se numa duração única que será, como queiram, a de uma ou de outra das duas consciências. Uma vez que o raciocínio pode se repetir progressivamente, uma mesma duração vai recolher ao longo do seu caminho os acontecimentos da totalidade do mundo material; e poderemos então eliminar as consciências humanas que tínhamos inicialmente disposto aqui e acolá como retransmissores para o movimento de nosso pensamento: não haverá mais que o tempo impessoal em que todas as coisas se escoarão (DS, 2006, p.54-5).

Percebe-se que esta citação explica a anterior, ambas longas e detalhadas, e que permitem adiantar o entendimento de nosso assunto. De início, é preciso salientar a relação

¹¹² Entretanto, devemos lembrar que essa proposta não nega de forma alguma a pluralidade de ritmos ou fluxos coexistentes numa mesma Temporalidade universal. Quanto a isso, comentou Deleuze em seu *Bergsonismo*: “Quando Bergson defende a unicidade do tempo, ele a nada renuncia do que disse anteriormente em relação à coexistência virtual dos diversos graus de distensão e de contração e à diferença de natureza entre os fluxos ou ritmos atuais” (DELEUZE, 2012, p. 75). [...] “há tão somente um tempo, embora haja uma infinidade de fluxos atuais que participam necessariamente do mesmo todo virtual” (*Ibid.*, p. 72).

¹¹³ Por razões óbvias, não trataremos aqui dos problemas suscitados entre Bergson e a teoria da relatividade, dada a delimitação temática de nosso trabalho. De nossa parte, contudo, devemos dizer que adotaremos a ideia de uma temporalidade universal, pois é esta que nos permitirá entender a “clarividência” como uma simultaneidade no tempo entre um evento mental e um outro material independentemente da distância.

entre a consciência (individual) e a experiência exterior. A analogia entre a consciência e a matéria nos sugere a ideia de que o testemunho consciente da experiência exterior não pode ser simplesmente o produto isolado de mentes individuais. Isto porque duas consciências humanas, tomadas ao acaso, ainda que distantes uma da outra no espaço, apresentam todavia uma mesma duração, à qual correspondem, por sua vez, cada uma das experiências exteriores por elas testemunhadas¹¹⁴. Mas quer tomemos duas ou mais consciências, o fato é que a soma delas, durando mais ou menos no mesmo ritmo, indicaria algo aproximado à extremidade das experiências. E, uma vez que as experiências participam da duração das consciências, elas próprias (as experiências) se ligariam por uma parte comum, ou traço-de-união psicofísico¹¹⁵, a saber, a Duração universal que carrega consigo todas as coisas do mundo material.

A propósito, só podemos compreender a realidade material como um curso de acontecimentos, com a condição de dispormos cada um dos momentos sob a forma de uma sucessão temporal, capaz de ligar os instantes uns aos outros e de conservá-los cada um por sua vez, caso contrário, não haveria qualquer passagem experimentada ou mesmo concebida de um estado a outro, mas apenas um ou outro estado, ou seja, a completa instantaneidade: ou há dois momentos que se seguem, ou apenas um deles; havendo sucessão de momentos, há então a necessidade de um elemento de memória. De sorte que a realidade material, sendo temporal, deve ser também, e por isso mesmo, um tipo de Memória impessoal, muito embora não devamos antropomorfizar demasiadamente este conceito ao atribuí-lo à matéria. Com ele quer-se apenas dizer que é impossível fazer dois momentos sucederem uns aos outros sem uma atividade que conserve e prolongue um no outro.

Que a consciência seja definida pela memória, é claramente afirmado por Bergson na seguinte passagem: “é impossível imaginar ou conceber um traço-de-união entre o antes e o depois sem um elemento de memória, e, por conseguinte, de consciência” (DS, 2006, p. 56). Assim, o que impede que os momentos se desliguem entre si e recaiam no nada é a atividade da memória universal; ela deve então conservar cada um desses momentos, assim como as suas interações. Daí que, contanto que o universo dure, cumpre inserir em seu interior uma consciência capaz de prolongar os seus momentos uns nos outros ao longo do tempo. A conclusão a que Bergson chega necessariamente a partir disso é a atribuição de uma qualidade

¹¹⁴ O que concorda com a ideia de um *campo virtual* entre as diversas consciências, graças ao qual ocorreriam os fenômenos de “endosse psíquica”, isto é, de trocas extraespaciais de informações mente-mente sobre experiências ou eventos reais.

¹¹⁵ Porque comum às consciências e às experiências exteriores, às mentes e aos corpos.

psíquica a toda a realidade: “Duração implica portanto consciência, e pomos consciência no fundo das coisas pelo próprio fato de lhes atribuímos um tempo que dura” (*Ibid*, p. 57).

É portanto nessa Duração única ou universal que as consciências individuais vêm se instalar. Estas últimas, que serviram de ponto de partida para a postulação do Tempo impessoal, passam agora a integrar a própria Duração única e onibrangente; tendo sido antes utilizadas como indicadoras do Tempo, é este que, doravante, passa a transcorrer indefinidamente, fluindo de modo universal – mesmo que chegássemos a eliminar de Si todas as consciências individuais. Entretanto, esta suposta eliminação não passa de uma abstração, pois o tempo impessoal não é estranho e nem totalmente independente das consciências individuais. Se assim o fosse, não teria sido postulado a partir de uma analogia com elas. Portanto, é pela duração, inicialmente interior, que se pôde passar à Duração onibrangente, Duração que é consciência interior assim como experiência exterior, tanto presença quanto representação.

Prolongando as ideias de *Matéria e memória* e d’*A Evolução criadora*, Bergson não hesita em inserir na própria matéria algo da consciência, sendo o Tempo material uma forma de consciência impessoal. A Duração do universo, que inclui a matéria em seu curso, é ao seu modo análoga a uma atividade consciente. Porém, não se trata aqui apenas de falar da matéria como uma consciência neutralizada ou latente, mera repetição do momento imediatamente anterior (MM, p. 290); nem tampouco de um conjunto de partes ou sistemas isolados por nossa inteligência ou por nossa ciência com a intenção de agirmos sobre as coisas – sendo tais recortes resíduos da atividade interessada entre o espírito e as coisas –, mas, acima disso, pensamos se tratar da Duração universal como sendo o efeito da atividade da *Supraconsciência* (EC, p. 269, 285), e isto na medida em que esta última pode ser pensada como um fator superior do qual dependem tanto a matéria quanto a consciência.

Sobre isso, diz-nos Bergson em *A Energia Espiritual*: “Aliás, que essas duas existências – matéria e consciência – derivam de uma fonte comum é algo que me parece fora de dúvida. [...] nem a matéria e nem a consciência se explicam por si mesmas” (EE, p. 17). Por conseguinte, o vínculo temporal e a organização entre as consciências e os eventos materiais correlatos requerem a atividade da Duração mais ampla, identificada, segundo pensamos, com a atividade da Supraconsciência.

Esta, enquanto fonte comum da matéria e do espírito, capturaria simultaneamente todas as imagens e todos os acontecimentos distribuídos no espaço, uma vez que, e em razão de sua própria natureza, é Ela que interconecta cada uma das mentes individuais e cada um dos eventos objetivos numa única Duração. Podemos dizer que essa Duração ou Consciência

universal realiza a todo momento – posto que ela não é outra coisa – uma síntese temporal universal que, de acordo com Bergson, une todas as consciências e a totalidade da natureza, incluindo aí, é claro, os eventos e/ou acontecimentos físicos ou materiais:

Nasce, desse modo, a ideia de uma Duração do universo, isto é, de uma consciência impessoal que seria o traço-de-união entre todas as consciências individuais, assim como entre essas consciências e o resto da natureza. Tal consciência captaria numa única percepção, instantânea, acontecimentos múltiplos situados em pontos diversos do espaço; a simultaneidade seria precisamente a possibilidade que dois ou mais acontecimentos teriam de entrar numa percepção única e instantânea (DS, p. 52-3).

Trata-se decerto de uma ideia, mas se adotarmos essa hipótese, tomando-a aliás num sentido realista, deveremos postular a existência de uma percepção que se estende a todo o universo, ou melhor, que todo o universo entra em alguma percepção sintetizadora capaz de ligar e fazer coexistir os seus diversos momentos¹¹⁶. O que chamamos de matéria ou meio material é, substancialmente, uma continuidade de interações recíprocas cuja conservação, aliás, exige a atividade de uma força psíquica. Desse modo, tudo o que existe seria em última instância de natureza psíquica, posto que a própria continuidade da matéria é consequência do ato que conserva e prolonga os seus momentos. É nesse sentido que já se disse acertadamente que o corpo e todos os demais corpos que o circundam não são senão o primeiro plano da consciência (Worms, 1997b, p. 103), porém não de uma consciência individual qualquer, mas sim pelo fato de as coisas serem momentos ou estados conservados pela atividade psíquica da Consciência onibragente ou sintetizadora. É nesse sentido também que a percepção virtual do todo se estende de direito para além de suas limitações individuais que, encerradas pelos corpos vivos, recortam-na em pontos de vista relativos.

A propósito, que a matéria seja de natureza psíquica, é o que já era indicado em *Matéria e memória*, quando Bergson explicava que o reconhecimento das imagens pela consciência demanda a atualização do passado no presente. Segundo este processo, o reconhecimento se baseia na inserção das lembranças, em si mesmas virtuais, na própria percepção dos objetos materiais, recobrando-os com informações oriundas do passado. Porém, para que este processo ocorra é mister que a própria matéria seja permeável à recepção de um conteúdo psíquico, tendo para tanto de compartilhar da natureza daquele. É por isso que o progresso do virtual no atual, do psíquico no físico, demanda, segundo o comentário de F. Worms: “une véritable ‘participation’ entre notre esprit individuel, et cet esprit virtuel, cet être

¹¹⁶ Tratar-se-ia de uma totalidade virtual, porém uma totalidade viva e espiritual, posto que é percepção e também memória. É dessa totalidade, desse Inconsciente ou Supraconsciência universal que obtemos, por subtração, a representação atual, conforme mostramos no primeiro capítulo.

analogue à notre conscience, qu'est en soi la matière de l'univers" (WORMS, 1997b, p. 104-05).

O ponto, porém, é que, se é necessária uma participação entre o espírito e a matéria para que as lembranças, que são em si mesmas espirituais, se atualizem na percepção presente, deve haver, em contrapartida, uma participação tal entre o espírito e a matéria (tomada em sua natureza psíquica) que possibilite igualmente a inserção de percepções virtuais na consciência. Isto porque, segundo nos parece, a virtualidade não é uma condição exclusiva das lembranças no inconsciente, mas também das percepções despercebidas, abarcando o passado como um todo e igualmente a totalidade do presente que se desenrola na duração universal¹¹⁷. E assim como as lembranças usualmente inconscientes do passado são atualizadas, é possível que as imagens não representadas do presente cheguem igualmente a sê-lo, saindo de seu estado inconsciente, ou seja, virtual, para assim entrarem na apercepção consciente. Para isso basta que haja entre a consciência e as imagens uma duração comum, ou seja, o mesmo *continuum* temporal, no qual, aliás, não se interpõem limitações espaciais de distância ou proximidade¹¹⁸.

Desta feita, qualquer acontecimento no mundo, por mais remoto que fosse no espaço, poderia se introduzir na consciência individual, assim como qualquer lembrança, por mais distante no tempo, também chega a atualizar-se para a consciência. Isto porque é próprio a uma existência virtual estar toda conservada, comprimida, concentrada e indivisa ao longo de sua duração. As lembranças estão inteiramente conservadas e podem irromper na consciência de modo espontâneo e involuntário, saindo de sua virtualidade original; o mesmo pode ser dito sobre o conjunto das percepções inconscientes que se desenrolam no presente, pois estas são também uma forma de memória, conservando-se integralmente na duração universal e, por conseguinte, podendo entrar na consciência em qualquer momento dado.

Se, conforme a expressão de Worms citada acima, a própria matéria é assimilada a um *espírito virtual*, entendemos de que maneira ela pode ser compreendida como um *imenso campo de percepções virtuais*, que embora não estejam atualmente representadas, estão virtualmente presentes e à espreita de uma baixa do limiar da consciência, ou de uma conversão da atenção, para assim se introduzirem na apercepção consciente. Devido sua natureza psíquica, o campo das percepções virtuais não é dividido, separado ou repartido em si mesmo, de sorte

¹¹⁷ [...] “no campo imensamente vasto de nosso conhecimento virtual, colhemos para fazer um conhecimento atual, tudo o que concerne à nossa ação sobre as coisas; negligenciamos o resto” (PM, p. 158). O restante que é então negligenciado refere-se tanto às lembranças inúteis do passado quanto às imagens inúteis do presente, pertencendo ambas à virtualidade do real.

¹¹⁸ Condição essencial para se pensar a clarividência (“visão remota”) como operando independentemente de grandes distâncias no espaço.

que em sua continuidade substancial não se interpõe nenhuma distância entre as coisas. Por ser análogo à duração interior, o campo virtual é antes um *continuum* cujos elementos estão conservados e fundidos uns nos outros, fazendo com que qualquer elemento presente na totalidade das percepções virtuais possa ser trazido à consciência cuja duração é análoga à deles.

Tal ideia faz-nos pensar na imagem, ainda que vaga, difusa, e em si mesma irrepresentável, de uma interconexão entre mente(s)-mente(s) e entre mente-mundo, permitindo que cada elemento seja perpassado pela influência de cada elemento, e garantido assim a coexistência entre o atual e o virtual, sendo ambos igualmente reais, igualmente presentes e igualmente atuantes, muito embora em graus distintos: ora mais, ora menos conscientes segundo as variações de uma percepção individual.

Convém lembrar que o que se prolonga para além do horizonte material de nossa percepção *atual* seria o *campo virtual* das percepções inconscientes, cuja extensão é indefinida. Estas imagens são chamadas de percepções, ao invés de simples objetos materiais, porque compartilham, pelo menos virtualmente, da mesma Duração de que faz parte a nossa percepção *atual* e consciente, podendo ser por isso mesmo apercebidas. Haveria assim entre o *virtual* e o *atual* uma continuidade na Duração, uma coexistência que lhes permitiria mais ou menos durarem ao mesmo tempo. Donde resulta que essa coexistência ontológica possibilite ao sujeito, pelo menos de direito, algum alcance cognitivo acerca do objeto (ainda que remoto), dado que entre ambos não há senão uma mesma Temporalidade ou, dizendo negativamente, não há qualquer divisibilidade ou descontinuidade substanciais. Isto implica, a despeito das aparências, que não se interpõe entre a consciência e o objeto nenhuma distância intransponível, pelo menos não enquanto os pensarmos como fluxos simultâneos no tempo.

Mas o que isto tem a ver com a clarividência ou PES? Ora, se concedermos que a Supraconsciência “perceberia”, de direito, todos os acontecimentos dispostos aqui e ali no espaço, e que as consciências individuais participam da sua Duração, então poderia muito bem decorrer daí que uma consciência fosse capaz de aperceber eventos remotos no espaço, bastando para tanto que estes eventos lhe sejam contemporâneos no *tempo*, tempo que exclui de si quaisquer divisões ou delimitações nítidas que pudessem se interpor entre as consciências e as coisas, o que nos leva a tratá-las antes como fluxos contemporâneos e paralelos, ainda que capazes de se cruzarem entre si.

Ademais, no tocante aos fenômenos psíquicos, podemos depreender da ideia de uma Duração universal, que esta assegura um traço-de-união não só entre todas as mentes ou consciências individuais – o que concorreria para a experiência da telepatia –, mas também entre cada uma dessas mentes e toda a natureza – o que é requerido, aliás, para a experiência da

clarividência. Desse modo, a ideia de *campo virtual* (obtida no segundo capítulo) é esclarecida pela nova compreensão de um traço-de-união universal, sendo que este nos permite descortinar sob o espaço, isto é, *no tempo*, uma interconectividade entre tudo o que existe, tanto de ordem mental quanto de ordem material.

Esperamos ter mostrado até aqui que a tese Bergsoniana de um Tempo universal ou onibrangente coincide com a ideia de um campo psíquico ou virtual, capaz de conectar tudo o que existe por meio de uma síntese temporal comum à matéria e às consciências. Apesar de suas diferenças, tanto o meio material quanto as mentes individuais compartilhariam de uma mesma Duração, o que torna a própria matéria uma realidade de ordem psíquica (ou pelo menos dela participante), já que ambas, consciência e matéria, devem ter por fonte comum a atividade da Supraconsciência ou Memória universal. Entrevemos, portanto, no campo virtual uma simultaneidade de fluxos coexistentes, na medida em que são sintetizados *ao mesmo tempo* pela atividade da Memória universal.

Desta feita, os arranjos extrassensórios e supra espaciais entre as mentes, e entre essas e os demais objetos estariam assegurados num plano virtual, bastando para tanto que compreendêssemos os eventos materiais e mentais como fluxos contemporâneos que teriam em comum a mesma Duração universal. Aliás, seria por meio desta Temporalidade global que chegaríamos a compreender a coexistência no tempo entre o virtual e o atual, tornando assim a consciência permeável às influências provenientes de toda parte. Ou seja, se tomarmos os acontecimentos mentais e materiais como momentos articulados por um traço-de-união temporal – uma vez que ambos participam da Memória universal – quaisquer dentre deles poderiam muito bem entrar simultaneamente numa mesma apercepção, e isto na medida em que tais acontecimentos se desenrolam num *continuum* virtual ou puramente temporal, isto é, independentemente das limitações e separações encontradas no espaço.

4.2.1 Clarividência como uma simultaneidade de fluxos no tempo: um mental e o outro material

Vimos que o *campo virtual* não é senão o resultado da atividade sintética da Memória universal que, ao ligar todos os momentos uns nos outros, estabelece entre eles um traço-de-união *no tempo*. Por que então consideramos a clarividência como sendo uma *apercepção virtual*, isto é, uma manifestação na consciência individual das interconexões atuantes no *campo virtual* da realidade? Pela razão de que será em função do tempo (independentemente do espaço) que poderemos encontrar uma explicação para a correlação

entre uma imagem mental e um evento ou objeto reais ainda que distantes no espaço. Tal fenômeno consiste numa *apercepção virtual* ou extrassensorial. Assim, uma vez que se postula a existência de um Tempo uno e oniabrangente, torna-se possível pensarmos a clarividência ou “visão remota” como fruto de uma simultaneidade entre dois eventos (ou fluxos), sendo um deles mental e o outro material. Ademais, é por conta desse ato sintético e oniabrangente exercido pela Memória universal que a assimilamos a uma Supraconsciência, comum ao espírito e à matéria.

Mas como entender a clarividência ou “visão remota” a partir de uma simultaneidade de fluxos *no tempo*? O que vem a ser essa simultaneidade? E, do ponto de vista psicológico, qual o ato mental que nos permite diferenciar e/ou integrar os vários fluxos contemporâneos numa única *apercepção*?

Para lidar com esses problemas, e compreendermos o status da percepção extrassensorial no domínio do tempo, relembremos o que disse Bergson sobre a simultaneidade: “a simultaneidade seria precisamente a possibilidade que dois ou mais acontecimentos teriam de entrar numa percepção única e instantânea” (DS, p. 53). No que diz respeito à clarividência, pensamos aqui na possibilidade de um dos acontecimentos ser uma imagem mental e o outro um evento ou objeto reais correspondentes àquela imagem, coincidindo ambos numa única *apercepção*.

A possibilidade deste fenômeno se explica na proporção em que a consciência individual for mais ou menos capaz de incluir e discernir pelo seu *ato de atenção* um número maior ou menor de eventos paralelos. Quer consideremos atentamente e consecutivamente os fluxos externos e/ou internos a nós, podemos compreender a *atenção* como sendo um tipo de poder de captação, essencialmente capaz de repartir-se entre fluxos variados, mesmo sem se dividir internamente consigo mesma (DS, p. 61). O campo da atenção pode então encurtar-se ou estender-se, de sorte que chegaria a entrar em nossa *apercepção* uma variedade de conteúdos, a depender do nível em que a atenção se coloca: “Há portanto, enfim, tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em alturas diferentes, ora mais perto ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa *atenção à vida*” (MM, p. 7).

Segundo Bergson, a própria distinção entre o presente e o passado é relativa ao alcance do campo da atenção possível, que, ao se deixar conter pelas imagens úteis, deixa recair no virtual (no passado) todas as demais imagens, tornando-se por conseguinte imagens despercebidas (inconscientes). Contudo, para trazê-las de volta, bastaria estender a atenção, e logo poderiam se tornar novamente conteúdos presentes, isto é, atualizados (PM, 2006, p. 175). De igual modo, podemos pensar que os conteúdos contemporâneos à nossa consciência atual,

e que estão espalhados dentre os planos mais amplos que circundam o plano usual de nossa atenção, também poderão entrar na apercepção, bastando para isso que a atenção fosse capaz de expandir o seu alcance. Isto porque o mesmo movimento pelo qual recaem no passado as imagens que a atenção deixou de perceber, faz com que também se tornem despercebidas as imagens contemporâneas que deixaram de ser úteis ou significativas para o interesse atual; todavia, nada impede que a consciência possa ser invadida pelas influências dessas percepções virtuais, contanto que a atenção amplie o seu domínio usual.

Eu chamaria inconsciente – conclui Bergson – a tudo o que pode aparecer em um estado consciente quando intervém essa ferramenta de aumento que chamamos de atenção, desde que se estenda muito o sentido desta última palavra e de que se trate de uma atenção ampliada, intensificada, que nenhum de nós jamais possui por inteiro, ainda que possa indefinidamente obter algo dela (Bergson, 1972, *Mélanges*, o, c., 809).

Se colocarmos no domínio do inconsciente a totalidade das imagens que não são atualmente percebidas, diremos que entre a consciência e o inconsciente, o atual e o virtual há inúmeros graus de presença, isto é, de imagens virtuais¹¹⁹. Nem toda influência exercida por uma imagem presente resulta desta imagem ser necessariamente atual, isto é, representada pela consciência; por conseguinte, as percepções virtuais mais ou menos inconscientes, não deixariam de estar presentes, pois, distribuídas no campo virtual, são capazes de exercer alguma influência sobre nós, sendo, aliás, em razão disso que podem chegar a ser *apercebidas*. No que tange à realidade em geral, seja ela interior ou exterior, podemos falar em níveis ou planos distintos de presença entre os quais a atenção oscila, mas caso conseguisse momentaneamente se estender sobre os planos mais dilatados, extrairia daí algum conteúdo que, via de regra, se desenvolve no inconsciente.

Este conteúdo virtual não está, contudo, separado das percepções atuais, mas, ao contrário, mantêm com elas uma continuidade de interferências que, através de graus indefinidos, nos faz passar do que atualmente é visto até às regiões mais remotas do ambiente que nos envolve e que se estende para além do espaço visível¹²⁰. Acerca dessa continuidade no próprio mundo material, afirma Bergson: “Ora, não existe ponto material que não atue sobre qualquer outro ponto material [...], uma coisa está verdadeiramente onde atua” (EC, p. 225). E

¹¹⁹ “É verdade que uma imagem pode *ser* sem *ser percebida*; pode estar presente sem estar representada; e a distância entre esses dois termos, presença e representação parece justamente medir o intervalo entre a própria matéria e a percepção consciente que temos dela” (MM, p. 32). “Há para as imagens uma simples diferença de grau entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*” (*Ibid*, p. 35).

¹²⁰ “A separação entre a coisa e seu ambiente não pode ser absolutamente definida; passa-se, por gradações insensíveis, de uma ao outro: a estreita solidariedade que liga todos os objetos do universo material, a perpetuidade de suas ações e reações recíprocas, demonstra suficientemente que eles não têm os limites precisos que lhes atribuímos” (MM, p. 246)

se, afinal, tudo o que é real faz-se presente, isto é, exerce sempre algum tipo de ação sobre aquilo a que está conectado, nada que coexiste no universo está totalmente isolado de tudo o mais.

Aliás, é em razão dessa continuidade de influência que o passado remoto não deixou de existir, pois permanentemente condiciona o estado presente de uma consciência individual (MM, p. 173), e pode, sob a forma de uma imagem-lembrança retomar o seu lugar na vida mental. Analogamente, qualquer objeto distante no espaço poderia estar presente na medida em que influenciasse ou fosse capaz de influenciar o estado mental do sujeito a ele contemporâneo. Esta contemporaneidade ou simultaneidade evoca um vínculo virtual que, embora aparentemente sutil e tênue, subsiste às próprias divisões ou separações nítidas que encontramos no espaço e que, como tais, mantém apenas artificialmente as coisas separadas umas das outras.

Já que a realidade em geral não apresenta as separações que lhe atribuímos, sendo antes uma continuidade virtual (supraespacial) de influências recíprocas, a atenção que condiciona a direção da consciência para as coisas seria suficiente, caso ampliasse seu alcance, para garantir que a presença delas fosse sentida em algum grau. Se as coisas efetivamente se passam desse modo, poderíamos então dizer que qualquer objeto se faz presente justamente por ser influente, ainda que não esteja ao alcance dos sentidos, e principalmente nos casos em que estão em jogo algum interesse vital: é pelo menos o que parece ocorrer, como vimos antes, nas telepatias de crises. Nesses casos, a atenção parece ter sido distendida dos interesses da ação, dando lugar à entrada de outros fluxos na consciência, fluxos saídos do inconsciente, mas que são relevantes para o indivíduo.

Para ilustrar a capacidade da atenção de abarcar ou excluir da consciência fluxos simultâneos, consideremos o seguinte exemplo apresentado por Bergson em *Duração e Simultaneidade*. Sentados à margem de um rio, é possível que (1) o correr da água, (2) o vôo de um pássaro, (3) o deslizar de um barco e (4) o murmurinho da vida interior sejam fluxos distintos, separáveis entre si, ou um único processo cujo escoamento faz coincidir todos aqueles fluxos, e isto conforme a atenção se desdobre entre eles, seja considerando-os separadamente, ou os confundindo no ritmo de sua própria duração interior. Estes fluxos poderão ser considerados coisas diferentes ou uma só, farão parte do mundo exterior e/ou do mundo interior, os quais, por sua vez, reduzem-se à relação entre a parte e o todo, segundo a atenção os considere conjuntamente ou separadamente (DS, 2006, p. 61).

Mas num caso ou noutro, trata-se de um ato único e indivisível, pois inclui numa mesma apercepção linhas paralelas de acontecimentos que eventualmente estejam se desenrolando no decorrer da experiência. Sendo, pois, originalmente de ordem psicológica, esta

ideia de simultaneidade baseia-se na capacidade da atenção de considerar *ao mesmo tempo* direções paralelas de acontecimentos e, por isso mesmo, de assumir alturas diferenciadas.

Chamamos então simultâneos dois fluxos exteriores que ocupam a mesma duração porque estão ambos compreendidos na duração de um mesmo terceiro, o nosso: essa duração é apenas a nossa quando nossa consciência olha somente para nós, mas torna-se igualmente a deles quando nossa atenção abarca todos os três fluxos num único ato indivisível (DS, p. 61-2).

A simultaneidade experimentada por nós presume a consciência de fluxos distintos embora ligados por nossa atenção numa única apercepção. Trata-se de uma coexistência de diferentes durações que se confundem no interior de uma só duração, a saber a nossa. Vê-se aqui a capacidade de nossa atenção em oscilar mutuamente entre o interno e o externo, em fazer coincidir consigo fluxos distintos, mas também em unir-se, ela própria, a outros fluxos, conforme estes sejam sintetizados pelo ritmo de uma duração comum. Desse modo, nossa duração pode ser coextensiva a de outros acontecimentos exteriores a nós, bastando para isso que nossa atenção se estenda até eles e os envolva num ato indivisível, mesmo que este ato possa ser indefinidamente repartido entre fluxos diferenciados.

Destaquemos que este ato da atenção não se baseia na direção usual do que Bergson chama de “atenção da espécie”, comumente voltada para a vida, e que se restringe ordinariamente à certas porções do real segundo as determinações biológicas ou pragmáticas (EE, p.145). Ao contrário, trata-se antes do exercício de uma atenção consciente, que se mantém ao mesmo tempo num estado paradoxal de abertura e interiorização, sendo gerada por um esforço inverso ao da atenção específica, pois, ao invés de exteriorizar-se em relação ao objeto com o intuito de dominá-lo utilmente, estende-se a ele através de um processo qualitativo de síntese ou coexistência temporal, a saber, a simultaneidade de dois fluxos que coincidem no ritmo de uma mesma duração. Por esse ato, a atenção seria capaz de se expandir à medida em que conseguisse forçar as bordas do inconsciente (do momentaneamente não percebido), chegando a incluir na apercepção consciente um número maior ou menor de fluxos simultâneos que correm indefinidamente ao seu lado tanto no domínio interior quanto no exterior.

O fato de a atenção poder sintetizar eventos internos e externos ao longo de um mesmo fluxo alinha-se com a noção de que para cada ato possível de atenção corresponde simetricamente uma certa porção do objeto considerado. Isso indica que a atenção não é uma atividade puramente interna, isto é, uma reflexão exclusivamente voltada à ampliação dos estados psicológicos do indivíduo. Ao contrário, trata-se de uma atividade que se encontra ligada à exterioridade, sendo capaz de incluir na duração interna outras durações relacionadas a si. Esta correlação entre o interno e o externo expressa-se pela ideia Bergsoniana de que a

cada grau de concentração superior atingido pela atenção, corresponde um nível mais profundo do objeto por ela considerado, de sorte que se impõe um verdadeiro circuito entre ambos, sujeito e objeto (MM, p. 119). A fim de mostrar-se mais ou menos ao sujeito, o objeto, por conseguinte, não só se torna acessível, mas igualmente indissociável e até mesmo dependente da qualidade do ato de atenção.

Desse modo, entre o dentro (interior) e o fora (exterior), a atenção oscila horizontal e verticalmente, e isto segundo amplie ou diminua a extensão dos planos de consciência por ela percorridos. Sabemos que a *atenção à vida* limita a consciência ao plano dos objetos sobre os quais a ação do corpo se efetiva ou vem a ser possível. Já a atenção, enquanto poder de introspecção, inverte a direção usual da consciência, permitindo-a considerar de modo diferenciado os fluxos que se escoam simultaneamente no curso da experiência. Mas tanto uma quanto a outra seriam ainda solidárias às faculdades da ação, na medida em que promovem alguma limitação do olhar, seja para dentro ou para fora.

Todavia, além destas direções (que não deixam de ser solidárias da espacialidade), podemos falar de um ato *sui generis* de que a atenção seria capaz e pelo qual o dentro e o fora revelar-se-iam como categorias relativas, ao invés de absolutas. Por seu meio, a consciência se distensionaria tanto das exigências da ação quanto daquelas da reflexão intelectual – que, por seu turno, não deixa de transportar para o interior de si alguns hábitos do domínio pragmático, ou, segundo a expressão dos pesquisadores psíquicos, alguma “sobreposição analítica”, que impede a captação dos fluxos extrassensórios ou virtuais pela atenção *desinteressada*¹²¹.

Ao contrário da ação e da intelecção reflexiva, pôde ter sido deixado à atenção alguma direção alternativa, algum outro nível de relaxamento atento, por meio do qual a consciência seria mantida num estado de espera, porém de uma espera ativa; num estado de desocupação, embora uma desocupação atenta, e que, mesmo sendo considerada uma forma de *desatenção à vida* (ação), proporcionaria, como consequência, uma certa ampliação da consciência ao campo das percepções inconscientes ou virtuais. Uma atenção desse tipo tornaria a consciência receptiva à captação de fluxos simultâneos com a condição de que fossem

¹²¹ Sobre isso vale a pena considerar as observações acuradas de Mary Craig, uma pessoa especialmente dotada da capacidade de descrever imagens que lhe eram enviadas por meios telepáticos, tal como descrita no livro *Mental Radio* de Upton Sinclair, publicado em 1930. Ao descrever sua técnica para “a arte de leitura mental consciente”, Craig diz: “A primeira coisa que você precisa fazer é aprender o truque da atenção indivisa, ou concentração [...] colocando a atenção em um só objeto [...]. Não se trata de pensar; é uma questão de inibir o pensamento. Você precisa inibir o impulso de pensar coisas sobre o objeto, de examiná-lo ou avaliá-lo, ou permitir que um encadeamento de lembranças se prenda a esse objeto. [...] Simultaneamente, precisa aprender a relaxar, pois, por mais estranho que pareça, uma parte da concentração é o relaxamento completo [...] sob controle específico. [...] Você não demorará a ser bem sucedido se atingir um estado de consciência vazio, embora tenha a capacidade de tornar-se instantaneamente consciente” (Sinclair *Apud* TARG, 2012, p. 251).

significativos para o sujeito. Essa direção da atenção coincide com o que Fujita, em seu artigo sobre Bergson e a telepatia, chamou de “inattention à la vie”. Sobre a relação entre o desvio da atenção e os fenômenos psíquicos, afirma o autor: “De même, nous proposons d’interpréter l’invention du concept ‘d’inattention à la vie’ comme schéma explicatif pour les phénomènes parapsychologiques, paranormaux ou occultes” (Fujita, 2014, p. 147).

Mais à frente, no mesmo artigo, Fujita acrescenta a seguinte observação sobre o tema da telepatia em Bergson:

Elle [la télépathie] apparaît désormais non seulement entre les deux personnes, mais aussi et surtout entre la conscience et l’inconscient, entre la perception et la mémoire, entre l’espace et le temps, entre le dedans et le dehors [...]; la problématique de la télépathie demandera de réexaminer, sous peine de la rendre obscure, cette belle distinction entre le dedans e le dehors (*Ibid*, p. 149 e 154).

A telepatia, como uma forma extrassensorial de obtenção de informações, vai além do domínio puramente subjetivo, deixando-nos ver, ademais, uma continuidade virtual entre instâncias que geralmente separamos em benefício do nosso discurso, tal como, por exemplo, o “interior” e o “exterior”, o “sujeito” e o “objeto”. É nesse sentido que os “fenômenos psíquicos” desafiam nossas concepções usuais sobre o “dentro” e o “fora”, uma vez que a telepatia e a clarividência parecerem diluir momentaneamente as fronteiras entre o subjetivo e o objetivo. Afinal, parece-nos estranho que acontecimentos remotos ocorram ao mesmo tempo no mundo externo e *também* numa consciência individual. Por que essa hipótese nos repugna? Ora, sabemos que isso se dá, conforme Bergson, em razão da espacialidade se impor sobre boa parte de nossa vida psíquica, operando separações nítidas entre o externo e o interno.

Porém, enquanto uma maneira alternativa de percepção, ou seja, de coincidência entre o “dentro” e o “fora”, a “cognição extrassensorial” daria testemunho da natureza supraespacial da vida psíquica, e mesmo da realidade em seu todo. Ela nos convida a ver, sob as distinções nítidas, indivisibilidades e continuidades permanentes, remontando a interações substanciais entre o “dentro” e o “fora”, o consciente e o inconsciente, o espaço e o tempo, a percepção e a memória. No caso específico da telepatia, trata-se de uma apercepção que se liga não só à memória individual, mas também às memórias e percepções interpessoais. Quanto a clarividência, trata-se da atualização de informações virtuais advindas de toda parte, e não somente das consciências pessoais, uma vez que o Tempo como traço-de-união universal, não limita as consciências apenas às suas próprias vivências interiores, mas as torna receptivas às influências de todos os fluxos que caminham *pari passu* com elas. Em relação a esse ponto, convém mais uma vez evocar as palavras de Bergson ao caracterizar a Duração universal como sendo “o traço-de-união entre todas as consciências individuais, assim como entre essas

consciências e o resto da natureza” (DS, p. 52-3). Tais interconexões remontam, como vimos, a formas de coexistência entre o virtual e o atual, condição ontológica que, em tese, possibilita um acesso consciente a informações que pervadem o universo como um todo.

A apercepção virtual quebra portanto as barreiras usuais interpostas entre o sujeito e o objeto, uma vez que o desvio da atenção que a possibilita é capaz de fazer coincidir o externo e o interno, incluindo numa mesma duração fluxos contemporâneos entre si. Por conseguinte, o dentro (*dedans*) não se refere apenas ao que é interior ao indivíduo, ao que permanece sob sua pele, no espaço interno de seu organismo, e nem mesmo ao domínio exclusivo de sua reflexão autocentrada. Ao invés disso, o que neste caso é atribuído à uma “visão interior” corresponderia antes aos fluxos ou processos que a consciência captaria diretamente, a exemplo de um contato imediato, possibilitado pelo grau e pelo tipo de atenção por ela atingido. Uma vez que uma grande parte da consciência transborda o organismo, não seria de espantar que ela fosse capaz de uma ilimitada receptividade de fluxos “externos” que lhe são simultâneos.

Decerto, numa realidade indivisa há sempre uma contrapartida externa para o que ocorre no interior, uma solidariedade mútua e primitiva entre o “dentro” e o “fora”. E, no que diz respeito às imagens perceptíveis em geral, nem mesmo faz sentido especular se elas são apenas interiores ou exteriores à nossa mente (MM, p. 21). Afinal, o que geralmente chamamos de interior e de exterior é apenas a expressão da separação entre a parte e o todo, separação artificial, que foi operada pelas exigências da ação no seio da totalidade preexistente das imagens (Ibid., p. 43-47). Assim, toda dissociação atual partiu de uma totalidade virtual, na qual não há originalmente quaisquer divisões, mas antes interpenetração e confusão entre seus elementos, todos trocando uns com os outros algo de si e do conjunto indiviso do todo. Pode-se propor inclusive que, para uma filosofia da duração, as fronteiras entre o “dentro” e o “fora” chegam a ser diluídas juntamente com as demarcações e limites artificiais que convêm apenas aos interesses pragmáticos. Desta sorte, é sempre possível que haja uma apercepção das influências correlatas à duração de uma consciência em particular.

Mas como um estado mental individual estaria em relação com um evento real nalguma parte do mundo? Na medida em que há entre esses dois fluxos a mediação de um terceiro, garantindo a simultaneidade entre eles. Isto ocorre porque no seio da continuidade temporal entre as mentes e as coisas – entendidas como processos coexistentes –, não se interpõe nenhuma distância entre os fluxos contemporâneos, posto que as durações interior e exterior seriam compenetráveis em função da Duração universal que as interconecta. E, do ponto de vista, psicológico, a atenção, embora esteja usualmente tensionada para o instante em

que a ação ocorre, é, em si mesma, “uma ferramenta de ampliação”, cuja distensão daria lugar à entrada na consciência das influências virtuais que a todo momento pervadem o universo.

Mas não nos deixemos enganar. Ao falarmos da ampliação da atenção, não queremos com isso dizer que este processo ocorra necessariamente de modo voluntário, ou que esteja sempre submetido a uma decisão individual¹²². Poderíamos inclusive tomar a *apercepção virtual*, sobretudo em suas manifestações espontâneas, como uma forma de estado de consciência não intencional, no sentido de as imagens emergirem aos sujeitos independentemente de seu controle. Assim, é provável que na maioria dos casos estejamos diante de uma irrupção involuntária de imagens virtuais, tal como se a consciência individual tivesse sido invadida pela ação de uma Consciência mais geral. Se entendermos essa última como sendo uma Duração comum a todos os fluxos contemporâneos, “mentais” e “materiais”, garantir-se-ia à mente algum acesso às imagens de seu interesse, mesmo que os eventos correlatos estivessem se desenrolando num ponto qualquer do espaço.

No tocante a isso, e a fim de exemplificarmos a compenetração virtual entre fluxos contemporâneos, consideremos a experiência aparentemente bem atestada que ocorreu a Swedenborg¹²³. Conta-se sobre o caso que, por volta do fim do ano de 1759, estando Swedenborg numa viagem da Inglaterra para a Suécia, seu país natal, aportou certa noite na cidade de Gotemburgo, que fica acerca de 480 quilômetros de distância da capital, Estocolmo. Ali chegando, fora então conduzido a uma reunião com um comerciante local; depois de certo tempo, pôs-se a relatar uma “visão” que, de súbito, lhe acometera: naquele mesmo momento, um incêndio de grandes proporções estava varrendo a capital do país. A despeito de qualquer indício de fraude ou charlatanice, conta-se que *ao mesmo tempo* em que ele “vira” e relatara a cena, as chamas de fato estavam ardendo no lugar, de modo que as notícias, que só puderam chegar apenas dois dias depois a Gotemburgo, confirmavam o relato de Swedenborg

¹²² Muito embora, nos estudos laboratoriais e controlados sobre os fenômenos psíquicos, em que são selecionados sujeitos predispostos, alguns dentre eles tenham desenvolvido técnicas de relaxamento para, por assim dizer, aquietar a mente e torná-la, por conseguinte, mais receptiva à recepção de “sinais parapsíquicos”, isto é, mais capaz de “separar o sinal do ruído” a partir de um certo controle voluntário da direção da atenção. Ver: Targ, 2012, p. 63 e 250-251.

¹²³ Emanuel Swedenborg (1668-1772) foi um polímata, inventor e espiritualista sueco, tendo escrito trabalhos diversos em vários campos do conhecimento, abrangendo a engenharia, biologia, geologia, astronomia, psicologia e hidráulica. Fundou também a primeira revista científica da Suécia, ao mesmo tempo em que se dedicava a assuntos de natureza místico-espiritual, muitos deles elaborados a partir das experiências com espíritos, as quais ele alegava ter em primeira mão. Entre muitas de suas realizações científicas, Swedenborg apresentou uma compreensão moderna do funcionamento cerebral, descrevendo as funções do córtex, do lobo frontal, os caminhos neurais de cada órgão sensorial até o córtex, a circulação do fluido cérebro-espinhal e as interações da glândula pituitária entre o cérebro e o sangue, tudo isso 200 anos antes de as neurociências se transformarem em disciplinas científicas: Ver: LAMM, M. *Emanuel Swedenborg: the development of his thought*. West Pensilvânia: Swedenborg Foundation Publishers, 2000.

detalhadamente, constando inclusive o tempo do início e do fim da tragédia, assim como a extensão dos locais atingidos¹²⁴.

Ao que tudo indica, trata-se aqui de um caso espontâneo de clarividência ou “visão remota”. Supondo que tal “visão a distância” explique-se pela entrada na apercepção de fluxos simultâneos em razão de algum desvio da atenção usual, ocorreu então à mente de Swedenborg aperceber eventos que transcorriam em um tempo coincidente com o da própria duração de sua vida interior. Pensamos, por conseguinte, que este caso seria explicável em razão de a mente individual e o evento exterior correspondente serem ambos ligados pela ação da Memória ou Consciência universal (razão necessária para haver uma simultaneidade entre eles).

Esta Consciência, enquanto tal, não poderia ser de modo algum localizada, posto que, ou deveria estar toda inteira em cada consciência individual ou seria a mesma em todos os lugares. Em ambos os casos, é forçoso a tomarmos sob a forma de uma continuidade ilimitada, de sorte que ela deve ser sobretudo de uma natureza extraespacial, urdindo com sua Duração um campo psíquico independente, que chamamos de virtual por confundir e/ou compenetrar todas as mentes e todos os acontecimentos simultâneos, ligando-os temporalmente uns aos outros.

A experiência ocorrida a Swedenborg faz-nos lembrar o caso ilustrativo apresentado no segundo capítulo e que se torna um exemplo típico de percepção extrassensorial espontânea: perguntamos se não teria sido uma experiência desse tipo aquela que uma mulher, acordando ansiosamente no meio da noite, chegou a vivenciar, quando “vira”, a despeito da distância, a cena detalhada de um evento ou acontecimento reais, na qual seu marido tombara ferido no campo de batalha, e tudo isto, notavelmente, *ao mesmo tempo* em que o evento se desenrolava (EE, p. 67). Em casos desse tipo – e são muitos os exemplos recolhidos e analisados pela pesquisa psíquica ao longo de suas investigações – tudo se passa como se a ação de uma Consciência maior tivesse momentaneamente intervido na consciência individual de uma ou mais pessoas *ao mesmo tempo*, e isto devido a Sua atividade operar uma união entre todas as consciências individuais e os eventos ou objetos materiais, compondo assim um campo contínuo que interliga o meio material em geral e as consciências em particular.

Muito embora possamos sentir uma inclinação (para alguns) irresistível em descreditar experiências como essas, é preciso lembrar que nestes casos sempre corremos o risco de desdenhar do *concreto*, refugiando-nos em teorias ou abstrações que proíbem *a priori* o alcance das faculdades humanas, ou que presumem ser o universo já inteiramente conhecido

¹²⁴ Kant, 2005, p. 193-94; Jung, 2021, p. 72.

a ponto de sabermos de antemão o que é ou não possível de ocorrer. É claro que devemos ser cuidadosos e circunspectos perante alegações aparentemente extraordinárias. O ponto, contudo, é que daí poderíamos nos perguntar: o que chamamos de “extraordinário” não depende da aceitação prévia de um paradigma que condiciona o nosso olhar para a aceitação de apenas certas coisas como sendo o caso?

A questão é que, se de fato um evento se produz, não adianta depois disso construir uma teoria para negar a sua realidade; e no caso da percepção extrassensorial, temos razões para supor que provavelmente se trate de um fenômeno real (a partir da consideração imparcial da ampla literatura relevante sobre o assunto), assim como para especular sobre as suas condições possíveis. No mais, ainda que admitíssemos pelo menos a possibilidade de uma semelhante apercepção, sucede que, do fato de ela ocorrer claramente a despeito da distância no espaço e de não ser explicada pelo mecanismo sensorial comum, deva ser entendida por alguma razão bastante diferente das que geralmente são admitidas pelos moldes tradicionais da ciência natural¹²⁵, sendo daí que provém boa parte do nosso embaraço em relação a elas.

Difícilmente poderíamos explicar esses casos por meio da detecção de uma energia transmissível do evento até os órgãos sensoriais do percipiente, e tampouco contentar-nos-íamos com a hipótese de uma improvável coincidência casual e aleatória, responsável pelos dois acontecimentos terem se passado ao mesmo tempo. O que nos leva a considerar que tal experiência exija uma ação sintetizadora que garanta a simultaneidade temporal entre os eventos mentais e materiais, e que esta simultaneidade, por sua vez, seja particularmente de natureza psíquica, isto é, produzida pela ação de uma Memória ou Supraconsciência. Esta Consciência geral faria coincidir num campo contínuo de interações, todas as percepções, conscientes e inconscientes. Por ser de natureza psíquica (posto que é análoga a uma Memória), sua ação não estaria inteiramente dissociada da disposição ou direção da atenção individual, e isto explicaria por que as cognições extrassensoriais espontâneas costumem ocorrer levando em

¹²⁵ Muito embora desponte uma tentativa contemporânea de compreender os fenômenos psíquicos aproximando-os dos comportamentos observados em nível quântico, principalmente a partir da noção de entrelaçamento e de ações comprovadamente não locais entre sistemas físicos, o que sugere um modelo de realidade interconectada na qual eventos aparentemente separados estariam na verdade correlacionados. Como consequência, já não se poderia dizer que os fenômenos psi seriam incompatíveis com os pressupostos da ciência empírica, uma vez que os dados mais recentes da física contemporânea desafiam os limites e as proibições da visão clássica, indicando a necessidade de uma mudança nos pressupostos tradicionais. Independentemente dos questionamentos que possam ser feitos a esse tipo de especulação no campo da ciência, é curioso que a observação de alguns dados da física contemporânea sugira uma relação inusitada entre os fenômenos da microfísica e os fenômenos da percepção extrassensorial. Ver: RADIN, Dean. *Mentes interligadas: evidências científicas da telepatia, da clarividência e de outros fenômenos psíquicos*. Tradução de William Lagos. Editora Aleph, São Paulo, 2006.

conta o interesse individual, ou seja, remontem geralmente a acontecimentos que dizem respeito ao sujeito¹²⁶.

Sendo assim, o *campo virtual* de interações teria de ser explicado como uma espécie de Consciência ou Inconsciente geral, entendidos como uma dimensão ontológica comum ao mundo e às mentes. A apercepção que advém da virtualidade do real captaria, num só ato, fluxos compenetrados, mesmo que apareçam a uma consciência individual como espacialmente distantes entre si. É por isso que, de certo modo, o incêndio de Estocolmo ardia tanto “dentro” quanto “fora” da mente de Swedenborg, sendo tal experiência a expressão de uma *criação no tempo*, qual seja, a de uma simultaneidade duracional entre uma imagem mental e um acontecimento real correspondente. Mesmo que não houvesse qualquer conexão sensorial entre ambos, uma vez que se trata de uma experiência consciente *não local*, ela ainda assim se refere a um acontecimento situado no espaço, muito embora devamos compreendê-lo não mais como uma coisa localizada, ou definitivamente separada de outra, mas sim como um fluxo coincidente com a duração de uma consciência que a ele se liga, e precisamente pelo fato de ambos, em última instância, serem sintetizados pela ação da Duração universal que lhes é comum.

Em suma, procuramos argumentar nesta seção que a clarividência ou “visão remota” explicar-se-ia inicialmente à luz de uma simultaneidade puramente temporal entre dois acontecimentos, um mental e o outro material, entrando ambos numa mesma apercepção. E isto na medida em que ambos coincidem *no tempo* que é a Duração do todo, e que resulta, por sua vez, da atividade sintética de uma Consciência universal. Por ser um traço-de-união entre as consciências e toda a natureza, vemos na realidade um fundo comum de natureza psíquica, no qual todos os acontecimentos, mentais e materiais, estão enraizados e são mutuamente solidários.

Do ponto de vista objetivo, surge daí a ideia de um *campo virtual* de interações mente-mente-mundo, que garante uma simultaneidade de fluxos de acontecimentos desenrolando-se todos – estejam onde estiverem – num *continuum temporal*, já que estão ligados pela atividade sintética da Memória universal, da qual a consciência individual, por sua vez, pode sempre obter um alcance maior segundo a ampliação da atenção desinteressada. Acreditamos que é mais ou menos desse modo que nossa consciência chegaria a *aperceber*

¹²⁶ No caso da “visão” do incêndio de Estocolmo por Swedenborg, conta-se aliás que as chamas se aproximavam da residência do percipiente, muito embora não a tenham atingido. Desse modo, a imagem do incidente não deixa de ser significativa para o sujeito da experiência. Isto implica que a *apercepção virtual* é geralmente (mas nem sempre) despertada em situações significativamente importantes para o indivíduo, pois tais situações seriam capazes de converter a direção de sua atenção usual.

objetos remotos no espaço, muito embora (e justamente por isso) sejam coexistentes no tempo, o que faria deles percepções virtuais capazes de serem apercebidas em circunstâncias especiais onde ocorresse uma brusca mudança (na maioria das vezes involuntária) da direção usual da atenção específica.

É neste sentido que, para além das demarcações entre o “dentro” e o “fora”, a atenção seria capaz de transitar por entre os *planos de consciência*, posto que estes não são senão *planos de realidade*. Conforme disse muito bem um famoso comentador, o que chamamos de plano do universo material circundante torna-se apenas o primeiro plano da consciência (Worms, 1997b, p. 103), sendo por isso que o meio material em geral não é senão uma espécie de *espírito virtual* análogo ao espírito individual, havendo entre ambos uma solidariedade e mesmo uma indivisibilidade substanciais: esta revelaria, sob o espaço, um campo psíquico de interações. Ao integrá-lo originalmente, estaria assegurada à apercepção consciente uma ampliação possível de seu alcance usual. Daí decorreriam as experiências extrassensoriais, que dificilmente seriam explicadas pelos modelos físico-energéticos disponíveis, exigindo antes uma explicação de ordem metafísica. Neste último caso, será preciso ver as “cognições extrassensoriais” como criações espontâneas *no tempo*.

Chamamos esses acessos de “cognições” por se tratarem de uma *apercepção*, isto é, um estado que põem a consciência em contato como uma realidade exterior, ao mesmo tempo em que se trata de uma *apercepção virtual*, pois a realidade atingida pela consciência a põe em relação com as influências de um campo de interações mais amplo do que aquele que usualmente mantêm a atenção condicionada pelas exigências práticas da ação, e que constituem assim o campo sensório-motor da *consciência atual*. Ao contrário, o *campo virtual* é composto por fluxos simultâneos, que sempre podem se intercruzar numa apercepção individual, aparecendo para esta não como coisas disponíveis à sua ação no espaço, e sim como processos que com ela coincidem na pura Duração.

Por fim, com o intuito de tornar a ideia da *apercepção virtual* ainda mais precisa, procuremos, em linhas gerais, mostrar sua diferença em relação a percepção sensorial comum à luz do pensamento de Bergson. Remontando aos termos definidos por Bergson em *Duração e Simultaneidade*, poderíamos dizer que a *percepção atual* ou sensorial se dá sob a forma de uma *simultaneidade de instantes* (DS, p. 62) uma vez que, disposta no espaço, tal percepção precisa incidir exclusivamente sobre os pontos da matéria que servirão para a ação de seu corpo no mundo. Tal ação requer uma operação que promova uma rotura na continuidade movente do real, isolando desse modo os objetos de suas interações com todos os demais, a fim de revelar para a consciência as partes que dele serão utilizáveis segundo as necessidades vitais da ação.

Nesse registro pragmático, que é o do espaço, a consciência encontra-se restrita a uma interação sensório-motora com o objeto, o que acaba por delimitar o alcance da percepção *atual* aos pontos localizados e disponíveis à ação do corpo no mundo exterior.

Já a *apercepção virtual*, por transcender o espaço, liga a consciência a um objeto ou evento exteriores segundo uma *simultaneidade de fluxos*, o que faz com que ambos coincidam antes de tudo, e para além da espacialização, *no tempo* ou na Duração que lhes é comum, e em cuja continuidade deixa de haver separação para haver interferência recíproca entre todas as coisas. Trata-se de uma união temporal que faz dois fluxos coincidirem, mesmo que o espaço imponha a eles uma divisão aparente e relativa. Esta forma de interação entre a consciência e a natureza supera, portanto, as determinações espaciais de distância ou proximidade, prescindindo *ipso facto* do papel desempenhado pelos sentidos, e isto na medida em que a atenção pode se desvencilhar dos interesses da ação, tornando a consciência permeável às informações virtuais advindas dos planos mais distendidos da realidade. Assim, é preciso mais uma vez reiterar: a *apercepção virtual* é extrassensorial na mesma medida em que é extraespacial; é por transbordar o espaço que ela prescinde das funções sensório-motoras conhecidas.

4.3 Supraconsciência e vida: a percepção extrassensorial como instinto virtual tornado consciente

Dissemos que a Memória universal resulta da atividade da Supraconsciência que envolve, em sua síntese oniabragente, tanto os acontecimentos mentais quanto materiais numa Duração comum, resultando daí a existência de um *campo virtual* indiviso no qual se entrecruzam todos os fluxos coexistentes no tempo. Isto faz com que toda a realidade, espírito e matéria, seja considerada como uma unidade em devir, um processo indivisível em si mesmo, sem partes e sem separações. Seria por conta dessa presença original que faz todas as coisas coexistirem, que poderíamos entrever uma explicação para a irrupção, numa consciência, de fluxos a ela coincidentes *no tempo*, e isto na medida em que a duração das coisas e a nossa duração possuem em comum a Duração universal. Isto se explica pelo fato de os momentos no mundo material durarem à maneira de uma memória, acompanhando inclusive o ritmo de nossos estados de consciência.

Assim, o fio que une as consciências e as coisas materiais é tecido pela atividade de uma Consciência ou Memória universal. Sendo dependentes da atividade da Supraconsciência, parece-nos plausível que os fenômenos psíquicos da clarividência e da

telepatia sejam entendidos como efeitos de uma *criação no tempo*, que faz com que dois fluxos simultâneos coincidam numa única aprecepção. Tudo se passa como se momentaneamente uma consciência individual fosse invadida por virtualidades presentes na Supraconsciência. Já que esta última opera uma síntese temporal universal, decorre de sua atividade que todos os momentos estejam conservados e compenetrados numa temporalidade pura ou virtual. Na medida em que as consciências, por sua vez, também estão implicadas nessa Duração comum, ocorre que, num plano extraespacial, haja arranjos criativos entre um evento que parece remoto no espaço e um estado de consciência correspondente, e isto justamente porque há entre ambos há um traço-de-união, ou, em outras palavras, uma síntese temporal comum.

Associamos, desse modo, a Memória universal à atividade da Supraconsciência que, para além de operar uma síntese temporal universal, é também assimilada por Bergson a uma energia vital e criadora. Aliás, ao considerarmos a Supraconsciência no contexto de *A Evolução Criadora*, veremos que ela recebe nesta obra uma conotação adicional, pois, segundo Bergson, é a Supraconsciência que está na origem da vida, sendo inclusive de sua ação que as próprias coisas materiais resultam (daí que o universo material apresente uma duração tal como uma consciência). Assim, a Supraconsciência pode ser assimilada ao impulso vital (*élan vital*), que é também a uma fonte comum ao espírito e à matéria. Acerca dela, assim se expressa Bergson:

Se as nossas análises são exatas, é a consciência, ou melhor, a supraconsciência que se acha na origem da vida. Consciência ou Supraconsciência é o rojão cujos destroços caem em matéria; consciência é o que subiste do próprio rojão, atravessando os destroços e iluminando-os em organismos. Mas essa consciência, que é uma *exigência de criação*, só se manifesta ali onde a criação é possível (EC, p. 285).

Vê-se que as consciências individuais são como que extraídas da Supraconsciência, e que é justamente naquelas que esta última manifestará seu poder criativo. Assim, surge a seguinte questão? Já que a vida tem por princípio uma atividade, por assim dizer, espiritual, qual a relação entre ela e os fenômenos psíquicos? Uma vez que a Supraconsciência estaria na origem da própria vida, ela deve trazer consigo todas as virtualidades psíquicas que se realizarão em diferentes formas de consciência, ou seja, em diferentes seres vivos. Desse modo, cumpre investigar até que ponto poderíamos identificar, dentre as virtualidades presentes na vida, aquelas cuja realização sugerem a obtenção de um conhecimento direto sobre algo, independentemente da distância e de estímulos sensoriais, tal como se houvesse uma correlação

imane entre os seres em geral¹²⁷. Estando talvez distribuídas em outras formas de vida, tais virtualidades poderiam aparecer também no homem sob alguma forma de instinto ou força adicional ao seu entendimento, e, como tal, se manifestariam aqui e ali no que chamamos de fenômenos psíquicos, ou percepção extrassensorial.

É por essa razão que, *last but not least*, chegou o momento de abordarmos a relação entre a *apercepção virtual* e as tendências, elas mesmas entendidas como virtualidades psíquicas (EC, p. 10), que integram a vida como um todo. Assim, poderíamos nos perguntar: a ampliação extrassensorial da percepção resultaria da manifestação, numa consciência humana, de potencialidades virtuais distribuídas em outras formas de vida? Ou, em outras palavras, as percepções extrassensoriais poderiam ser consideradas como uma retomada de instintos vitais – usualmente inconscientes – que prevaleceram em outros seres vivos pertencentes a outras linhas da evolução? Se pudermos ver as coisas desse modo, então a *apercepção virtual* corresponderia à atualização de virtualidades psíquicas que circundam e envolvem o plano mais estreito da consciência atual. Este modo de ver as coisas, aliás, está alinhado com o esquema geral do pensamento Bergsoniano, pois considera toda atualidade como efeito da subtração da virtualidade do real.

A consciência, diz-nos Bergson, é coextensiva à vida (EE, p. 12; EC, p. 207), de sorte que esta última pode ser entendida como um reservatório inesgotável de poderes psíquicos que se manifestam ora mais ora menos, em suas múltiplas e variadas formas, dentre as diversas espécies, ou mesmo entre os indivíduos de uma mesma espécie. Sabemos que o tipo e a extensão da consciência *atual* se explica em razão das exigências pragmáticas que tangenciam a atenção da espécie humana. Por limitarem a percepção ordinária às funções corporais ou sensório-motoras, as necessidades da vida prática restringem o alcance da percepção a certas porções do real, a saber, aquelas que são possível ou efetivamente úteis ao homem. Poder-se-ia deduzir daí que tudo o que não for de algum modo útil para a vida humana, deveria estar definitivamente fora de seu campo perceptual possível.

Entretanto, é importante salientar que nem só de ação vive o homem, mas que lhe foi concedida alguma liberdade no exercício de seus poderes. Em termos psicológicos, esta

¹²⁷ Cabe salientar que já foi proposta uma aproximação entre os fenômenos biológicos e os fenômenos psíquicos, visando deslindar em ambos a presença de uma atividade comum. Segundo citação reproduzida por Jung, o zoólogo A. C. Hardy levanta a seguinte hipótese: “Talvez nossas ideias sobre a evolução se modifiquem, se se constatar que qualquer coisa semelhante à telepatia – indubitavelmente de natureza inconsciente – é um fator presente na formulação de esquemas de comportamento entre os membros de uma espécie. Se há um plano de comportamento grupal não consciente, distribuído e, ao mesmo tempo, fazendo a ligação entre os indivíduos de uma raça, talvez nos vejamos de volta a algo de parecido com as ideias de memória racial subconsciente de *Samuel Butler*, não, porém, fundadas sobre o indivíduo, e sim sobre o grupo (JUNG, 2021, p. 85, nota 95).

liberdade ou indeterminação se traduz pela dilatação possível de sua atenção, cuja consequência seria a expansão das faculdades perceptivas, geralmente consideradas como manifestações desinteressadas da vida do espírito (PM, p. 156).

É com base nessa ampliação possível do alcance perceptivo, que supomos ser a consciência humana capaz de obter um acesso extrassensório sobre um objeto efetivamente existente. Este poder não seria de todo impossível, uma vez que pudéssemos apontá-lo como uma força eventualmente atuante em alguma outra espécie. Assim, poder-se-ia dizer apenas que, no domínio atual da consciência humana, definida sobretudo pelo quadro da sensação e da inteligência, uma tal “cognição” tenha de permanecer relativamente adormecida. Por conseguinte, seus efeitos não chegam, regra geral, a se manifestarem de um modo perfeitamente nítido, não se tornando plenamente acessível, e tampouco facilmente submetidos ao controle voluntário. Todavia, que alguns de seus lampejos ocorram a nós poderia ser admitido, uma vez que pudéssemos entrever algo do seu gênero atuando provavelmente em outras formas de consciência. Desta feita, este poder permaneceria em nós de modo subconsciente, integrando aquele reservatório virtual de poderes psíquicos. Nas palavras de Bergson, tratar-se-iam de “forças complementares do entendimento, forças das quais temos apenas um sentimento confuso quando nos centramos em nós mesmos” (EC, p. 11).

Tais forças são definidas por Bergson como “virtualidades psíquicas” inerentes à vida (*Ibid.*, p. 10); ou seja, representam tendências originalmente compenetradas e/ou confundidas que encontraram um maior ou menor desenvolvimento ao longo da evolução dos seres vivos e/ou conscientes. Isto porque ao se dividir em várias linhas evolutivas distintas, o impulso vital (*élan vital*) – considerado como uma “Consciência em geral” –, teve de distribuir suas tendências (originalmente unidas) em várias direções semi-independentes. À medida em que os diversos caminhos foram sendo criados por diferentes espécies, várias formas de relação entre o percipiente e o percebido foram sendo engendradas, e isto conforme uma força psíquica ou outra ia se tornando mais dominante numa forma específica de vida ou consciência.

Na linha dos vertebrados, o homem desenvolveu de modo exitoso os poderes da *inteligência*, destinada sobretudo à manipulação da matéria inerte que, por sua vez, precisou se organizar segundo os quadros sensoriais e intelectuais básicos, oferecendo de si as qualidades mais sujeitas ao domínio e ao controle da atividade humana. Por conseguinte, ao olhar da inteligência, a matéria mostra-se sobretudo como uma realidade inerte, dividida em partes homogêneas e separadas entre si, sendo assimiladas, de resto, aos seus aspectos predominantemente quantitativos. Sob o domínio da inteligência, serão sobretudo as configurações do espaço – esquema da ação possível – que moldarão a relação entre a

consciência humana e as coisas no mundo exterior, colocando aquela diante destas como duas coisas separadas entre si, e articulando ambos segundo as variações de proximidade ou distância. Por sua vez, na análise intelectual das coisas prevalecerá uma “lógica dos sólidos”, uma vez que a inteligência busca sobretudo estabelecer conceitos separados e bem definidos, cujas relações igualmente bem demarcadas entre si devem ser nitidamente estabelecidas (EC, p. 7-8).

Como a forma tipicamente humana de consciência é sobretudo caracterizada pela inteligência, resulta daí que a relação entre a consciência humana e o meio material seja constituída sobretudo pela espacialidade (*Ibid.*, p. 281). Isto em razão da necessidade pragmática de imobilizar o móvel, dividir e separar artificialmente a continuidade indivisa; afinal, de que outro modo seria possível nossa ação sobre o mundo circundante? Em benefício da ação, foi preciso que o horizonte perceptivo se limitasse quase que exclusivamente ao círculo dos objetos dados ao aparelho sensório-motor, já que este não é senão um mecanismo de ação. Logo, a porção do mundo material disponível à consciência humana seria determinada pelo alcance deste aparelho corpóreo. Vimos que é daí que se explica a *percepção atual*, e o porquê de seus detalhes se desenharem *pari passu* aos movimentos de seu correspondente físico, isto é, da atividade cerebral (pois cabe a esta última iniciar a ação a ser desempenhada pelo corpo).

Com efeito, ao se explicar pela ação possível, a percepção ou consciência atual passa a depender essencialmente da operação sensório-motora e, como tal, limita-se ao espaço circundante e ao alcance dos processos sensoriais do próprio corpo. Tudo o que poderá ser dado a esta forma de consciência deve estar circunscrito nos limites da inteligência, ou seja, nos limites da ação pragmática. É, pois, por ser o esquema de nossa ação possível, que o espaço nos parece intransponível, de sorte que toda informação de nosso interesse deve percorrer as porções intermediárias entre nós e o objeto de nossa atenção. Como só podemos agir sobre um objeto com a condição de eliminarmos a distância entre ele e o nosso corpo, nos parece então impossível admitir uma cognição sobre algo no mundo que esteja, todavia, espacialmente remoto, ou melhor, que esteja além do alcance dos nossos sentidos. Contudo, já vimos que se trata aqui de um preconceito da ação transposto para toda a “cognição” possível.

Diferentemente da consciência humana, marcada pela espacialidade, desponta outras formas de interação, marcadamente instintivas, entre outros animais e o meio que os interessa. Será sobretudo na linha dos artrópodes que poderemos notar os exemplos mais bem sucedidos dos poderes psíquicos do *instinto*, encontrando uma expressão mais notável na atividade dos insetos, em particular nos himenópteros (EC, p. 152). Nestes, o instinto poderá ser visto como uma espécie de conhecimento direto, que não mais se limita a circundar o objeto,

mantendo-o exterior a si. Ao contrário, o instinto permitiria à consciência capturar interiormente algo da realidade de seu interesse, caracterizando-se como uma apreensão direta, que é chamada por Bergson de *simpatia* (*Ibid.*, p. 196).

Pela simpatia, o ser vivo chegaria a coincidir com o objeto de seu interesse, não mais tomando-o como algo exterior e/ou separado, mas, antes, integrando-se com ele num só movimento orgânico e indivisível. Em outras palavras, no acesso instintivo ao real tudo se passa como se o percipiente e o percebido deixassem de ser tomados como corpos separados, e passassem a integrar atividades simultâneas que se articulam no interior de um único processo vital (EC, p. 193-96). Isto evoca, agora no contexto dos seres vivos em geral, a ideia Bergsoniana de uma “endosse psíquica” entre as consciências, que as faria trocar reciprocamente, e sem mediações, algo de si num plano virtual ou extraespacial.

É neste ponto que vemos uma aproximação entre os poderes do instinto e as cognições extrassensoriais. Ao compreender a relação instintiva entre dois animais conforme estejam absorvidos no interior de um único processo que os envolve, Bergson aponta para a possibilidade de uma apreensão instintiva chegar inclusive a prescindir da necessidade de um contato físico ou espacial entre o percipiente e o percebido. Tal como se, independentemente da distância, eles pudessem interagir de modo direto. Sobre esta importante característica do instinto, afirma o autor de *A Evolução Criadora*: “o instinto é igualmente um conhecimento a distância” (EC, p. 188). Desse modo, a nosso ver, a apreensão instintiva de informações pode não se explicar necessariamente pela recepção ou transmissão de estímulos sensoriais mensuráveis.

Desta feita, o instinto seria capaz de informar interiormente à consciência de um ser (talvez sem qualquer concurso de estímulos externos) sobre o que se passa numa realidade de seu interesse, e isto independentemente da lonjura e da comunicação sensorial comum entre ambos; tal como se, sob as demarcações espaciais, suas consciências se prolongassem no curso uma rede indivisa de influências, toda concentrada em si mesma. A ilustração desse conhecimento a distância, é apresentado por Bergson como sendo um processo possivelmente atuante nos himenópteros, ainda que se trate de uma ação incompreensível aos olhos da inteligência:

O que no instinto é essencial não poderia ser expresso em termos intelectuais, nem, por consequência, ser analisado [...]. Mas a situação seria diferente se supuséssemos entre o esfège e a sua vítima uma *simpatia* (no sentido etimológico da palavra) que o informasse de dentro, por assim dizer, a respeito da vulnerabilidade da lagarta. Esse sentimento de vulnerabilidade *podia não*

*dever nada à percepção externa*¹²⁸, e resultar apenas de o esfego e a lagarta se acharem um diante do outro, não considerados já como dois organismos, mas como duas atividades (EC, p. 193-94).

Ora, o que vemos aqui é a indicação de uma suposta captação extrassensória (“poderia não deveria nada à percepção externa”) sobre um processo exterior à consciência de um ser. Esta obtenção de informação seria tomada como uma forma instintiva de “cognição”, que opera não mais pelas vias perceptuais ordinárias, mas que é antes produzida por uma espécie de *simpatia*. O sentido etimológico da palavra remonta ao grego antigo (*Sympatheia*), e sugere a ideia de uma espécie de “acordo”, “afinidade natural” ou “comunidade de sentimento”, muito embora não se limite a ser uma mera reação subjetiva de uma consciência que se põe diante de uma outra. Para além disso, a *simpatia* sugere uma coincidência *sui generis* entre duas consciências, fazendo com que ambas troquem reciprocamente algo de si: o que está de acordo com a ideia de um campo psíquico indiviso que as envolveria e as interconectaria para além das separações aparentes.

Contudo, não é apenas em relação aos fatos psicológicos que o termo *simpatia* é compreendido em sua significação original (greg. *Sympatheia*). Não devemos esquecer, aliás, que desde a antiguidade grega até o renascimento esse conceito denotava, para além da comunhão entre as mentes individuais, uma organização ou acordo global, presente em tudo o que existe, sugerindo assim a ação recíproca entre as coisas e/ou a capacidade que elas possuem de uma influência mútua. Os estoicos viram nela uma espécie de nexos que interliga todas as coisas na ordem cósmica; e Plotino, adotando uma ideia semelhante, vinculou-a, ademais, com um grande número de potências variadas que corroboram para a unidade desse grande animal que é o universo, sendo, portanto, o fundamento da magia (Abbagnano, 2007, p. 1070). Assim, a *simpatia* possui uma significação objetiva, que abrange em sua totalidade os fatos psicológicos, biológicos e físicos, integrando-os todos numa ordem cósmica e significativa de interferências.

Fazendo, por sua vez, da Supraconsciência o fundamento da ordem biológica e até mesmo cósmica entre os seres em geral, Bergson convida-nos a ver em sua atividade a instauração de um *modus vivendi* entre a matéria e o espírito, entre o inorgânico e o orgânico, entre as coisas e as consciências (EE, p. 13), de modo que a *simpatia* emerge como uma forma de conhecimento baseada nessa organização virtual entre os seres. Esta última revelar-se-ia à consciência sob a forma de um sentimento específico, que não se reduz a uma mera impressão

¹²⁸ *Grifo nosso.*

interior, mas que resulta da captação de processos reais e/ou existentes que envolvem dois (ou mais) seres relacionados entre si. Dizer, aliás, que o instinto ou a simpatia “poderia não dever nada à percepção externa”, é dizer que a transmissão de estímulos sensoriais, exigida por toda explicação mecânica da percepção, pode não ser uma *conditio sine qua non* para a aquisição de uma informação sobre algo do mundo.

O entendimento de que toda percepção exterior que S tenha de X deva se explicar pela diminuição progressiva da distância entre X e S, até ao ponto da completa eliminação desta distância, resultando, por fim, na forma de um contato físico entre ambos, não passa de uma imagem conveniente à explicação científica, já que a tarefa da ciência se reduz em traduzir qualquer percepção em termos de tato (EC, p. 188). O que torna impossível, com efeito, considerar a existência de um conhecimento direto ou independentemente da distância entre S e X, tal como aquele operado simpaticamente pelo instinto. Este último, ao contrário, presume uma “cognição” direta do seu objeto, tal como se o sujeito e o objeto constituíssem processos coincidentes que integram ambos uma mesma atividade indivisível. Neste processo, não haveria transmissão de informação propriamente dita, uma vez que não se desenrola no domínio do espaço, sendo antes uma espécie de correlação ou coincidência baseada na unidade abrangente da Supraconsciência.

Mas se cabe à explicação científica da percepção considerá-la à luz de um contato físico ou mecânico, a explicação filosófica da percepção deve ser, por sua vez, de outra natureza (*Ibid*). Deve considerar a presença antes da representação, a organização global antes da ação específica, a *simpatia* antes da função sensorial, pois, como vimos no capítulo anterior, a percepção *atual* não passa de uma delimitação da percepção *virtual* de todas as coisas. É por isso que, para além dos conteúdos da consciência atual, delimitada pela espacialidade, há uma multiplicidade de percepções virtuais que circundam a percepção consciente e se insinuam vagamente de momento a momento, muito embora possam extrapolar a ordem mecânica ou física da percepção. Seu alcance se estenderia desde os estímulos próximos e muito sutis, percepções quase inconscientes e cuja ação é frequentemente insensível e pouco detectável, até os pontos mais remotos do universo que estão em contínua interação com aqueles estímulos próximos.

Isto quer dizer que se puséssemos as coisas do lado da simpatia, deveríamos enxergar a percepção de um modo distinto de um abalo físico. Ela não mais se explicaria exclusivamente por meio de um contato espacial ou tátil, posto que, sob algumas formas, poderia inclusive prescindir da transmissão de estímulos para a obtenção de informações sobre

um objeto. Para tanto, ela teria de lançar raízes numa realidade mais fundamental e interconectada, da qual o instinto dá a prova como conhecimento direto.

Tendo em conta os casos de *apercepção extrassensorial*, ao invés de representarmos a percepção tendo sobretudo o tato como referência, seria mais interessante tomarmos as coisas de modo semelhante ao que se passa com a visão. No tato, processo que sempre envolve aproximação e toque, as determinações espaciais são praticamente insuperáveis. Exige-se que o sujeito ultrapasse todos os objetos interpostos entre ele e uma coisa a fim de percebê-la, vencendo desse modo a distância que os separa. Onde houver qualquer distância ou separação, não há percepção tátil. Sendo representada sobretudo pelo tato, toda percepção demandaria a eliminação da distância física. Mas a visão, por sua vez, opera o que é impossível ao tato; a despeito dos obstáculos que se interpõe entre o sujeito e o objeto – e que deveriam ser todos superados para haver efetiva interação tátil – a visão atravessa a distância entre eles a fim de atingir diretamente o alvo em questão.

A visão revela à consciência o que seria impossível no domínio exclusivo do tato, a saber, que a percepção pode se estender para além das demarcações usuais e relativas apenas à necessidade da ação. A visão vai assim mais longe do que o tato e está para ele assim como a intuição está para a inteligência (EC, p. 188). Para esta última, interessada em analisar e decompor em partes a continuidade do real, um processo que em si mesmo é simples, poderia se revelar como sendo dotado de uma enorme complexidade, chegando inclusive a ser quase considerado como impossível. Mas o fato é que aquilo que é da ordem da *intuição* ou da *simpatia* é precisamente um ato simples e indivisível que captura de modo imediato o que um objeto possui de único e inexprimível (PM, p. 187), tal como se fôssemos capazes de coincidir com ele numa mesma duração substancial.

Transposto para o domínio da interação entre o percipiente e o percebido, seria esse o tipo de relação atuante entre o esfego e a lagarta, mesmo que a operação entre ambos não se explique por uma transmissão sensorial comum. É razoável considerar as coisas dessa maneira uma vez que o instinto é definido como uma espécie de *simpatia*. Esta, por sua vez, dá prova de um movimento subjacente ou transcendente ao espaço, movimento de ordem *temporal*, que opera uma síntese entre dois seres, fazendo-os coincidirem numa duração comum. Mas, bastaria buscar submeter este movimento a uma explicação intelectual para que ele surgisse aos olhos do entendimento como dotado de uma imensa complexidade, uma vez que se buscaria descrever um ato indivisível por meio de razões mecânicas, isto é, espaciais e/ou sensoriais.

Entretanto, o importante é que muito embora constituam formas de agir e de conhecer distintas, diz-nos Bergson que “o instinto e a inteligência [...] destacam-se sobre um

fundo único, ao qual se poderia chamar, à falta de melhor palavra, a Consciência em geral” (*Ibid.*, p. 207). Tomados como tendências divergentes, tanto o instinto quanto a inteligência prolongam forças que estão unidas em sua base psíquica original. Daí que sempre reste algo de inteligente no ser definido pelo instinto, e, por sua vez, permaneça algo de instintivo numa consciência especificamente inteligente (EC, p. 154).

A unidade do impulso (*élan vital*) que carrega consigo toda a multiplicidade de poderes e forças, sendo comum a toda a vida, distribui a cada uma de suas espécies algo do todo. Desse modo, as linhas da evolução da vida não se caracterizam pela presença e/ou ausência absolutas de certas forças psíquicas, cujos poderes seriam posse exclusiva de uma espécie e estariam totalmente ausentes de uma outra. Uma vez que *a consciência é coextensiva à vida*, ela não poderia se separar ou dividir-se internamente consigo mesma, isto é, ela não chegaria a perder nada de si ao tomar uma ou outra direção vital, cabendo à Consciência em geral apenas desenvolver mais ou menos, desde seu interior, as forças necessárias para que uma espécie possa avançar em sua própria direção evolutiva.

Desta feita, onde houver vida e percepção consciente, há aí, pelo menos virtualmente, algo da totalidade dos poderes vitais que habilitam a cada um dos seres se relacionarem com o meio material que os circundam. Mais uma vez, encontramos aqui o esquema que explica a parte pelo todo. Parte-se primeiro de uma totalidade, de uma virtualidade, ou de uma presença global, de onde é extraída, por diminuição, a representação ou a consciência atual¹²⁹. Isto indica, a nosso ver, que algo daquela realidade oníabrante tenha sido deixado à cada consciência, bastando que esta última chegue eventualmente a alargar algo de si. Assim, há tantas formas de interação entre a consciência e o mundo material quantos são os tipos de vida que se desenvolveram paralelamente umas às outras, muito embora todas elas coexistam na unidade do impulso (*élan vital*) de onde saíram.

É como se cada espécie viva fosse uma forma criativa de a Consciência em geral obter algo da matéria com a qual tem de se relacionar, fazendo-nos ver uma variedade de modos pelos quais uma consciência particular interage com o mundo circundante¹³⁰. Tudo se passa como se cada espécie representasse, com suas formas particulares de percepção, as

¹²⁹ “Nosso conhecimento, longe de se constituir por uma associação gradual de elementos simples, é o efeito de uma dissociação brusca: no campo imensamente vasto de nosso conhecimento virtual, colhemos, para fazer um conhecimento atual, tudo o que concerne à nossa ação sobre as coisas; negligenciamos o resto” (PM, p. 158).

¹³⁰ “A consciência aparece-nos como uma força que se inserisse na matéria para apossar-se dela e voltá-la para seu proveito” (EE, p. 16).

possibilidades psíquicas que estão adormecidas em outras, e isto na medida em que estas forças psíquicas, embora abundantes numa espécie, estejam sempre latentes em outras.

O predomínio da inteligência na espécie humana e, com ela, da instauração de um certo tipo de relação perceptiva com as coisas, foi atingido com a condição de se ter suplantado para o subsolo da consciência *atual* uma série de “virtualidades psíquicas”. Estas, por serem inerentes à vida, não puderam deixar de desenvolver algo de si em outras linhas evolutivas, caracterizando assim os poderes instintivos de outros seres conscientes. Contudo, os poderes de ação e cognição desenvolvidos por uma linha evolutiva não podem de modo algum ter sido inteiramente excluídos das formas de consciência presentes numa outra linha. Muito embora constituam formas de agir e de conhecer distintas, o instinto e a inteligência podem trocar algo de si. Tomados como tendências divergentes, tanto o instinto quanto a inteligência prolongam forças que estão unidas em sua base psíquica original¹³¹.

Desta feita, podemos então nos perguntar: e se algo da apreensão interior ou instintiva atribuída aos himenópteros, tivesse permanecido na zona vaga e nebulosa que circunda a consciência de um ser inteligente, que forma ela assumiria caso se manifestasse numa consciência humana? Certamente, ela seria vista como uma força instintiva complementar ao entendimento, sendo capaz de irromper em alguns indivíduos predispostos e/ou devido a certas condições especiais. Sendo assim, tratar-se-ia que de uma apreensão instintiva, “interior”, daquilo que se passa, todavia, fora do seu alcance sensorial ou corpóreo? Em respeito a isso, Bergson nos dá uma pista ao afirmar que a apreensão “de dentro” (ou seja, não necessariamente devida a percepção externa), ao invés de se basear num processo de conhecimento comum, ocorreria sobretudo “graças a uma intuição (antes *vivida* do que *representada*) e que se assemelha sem dúvida ao que entre nós tem o nome de simpatia divinatória” (EC, p. 196).

Assumindo, pois, que há no ser inteligente uma franja de instintos que rodeiam a sua consciência *atual*, e cuja irrupção à consciência traria algum vislumbre do que possivelmente se passa em outras formas de vida, diz Bergson:

Nos fenômenos do sentimento, nas simpatias e antipatias irrefletidas, experimentamos em nós próprios, sob uma forma muito mais vaga, e também demasiado marcada pela inteligência, algo do que deve passar-se na consciência de um inseto agindo instintivamente (EC, p. 195).

¹³¹ “Não existe manifestação da vida que não contenha, em estado rudimentar, latente, ou virtual, os caracteres essenciais da maior parte das outras manifestações. A diferença está nas proporções [...] Em outras palavras, *o grupo não se definirá pela posse de certos caracteres, mas pela sua tendência para os acentuar*” (EC, p. 123-24). Daí Bergson dizer num outro momento que “todo instinto concreto esteja misturado de inteligência, assim como toda inteligência real está penetrada de instinto” (*Ibid.*, p. 154).

As simpatias e as antipatias surgem, pois, como fatos de consciência transpessoais, a ponto de serem mais de uma vez consideradas por Bergson como frequentemente divinatórias (PM, p. 30). Isto é, elas nos oferecem alguns vislumbres de acontecimentos que se passam ao largo de nossa sensação e de nossa inteligência ordinárias, fazendo-nos considerar mais de perto aquilo que já desconfiávamos existir em nossa experiência usual, a saber, que as fronteiras entre as mentes individuais não são delineadas por retas ou linhas perfeitas e intransponíveis; mas que, sob elas, movem-se livremente num meio indiferenciado ou virtual conteúdos que se interpenetram num plano irrepresentável, no qual que as consciências trocam continuamente algo de si, e isto a despeito dos meios físicos mensuráveis e de quaisquer explicações intelectuais perfeitamente convincentes. Tratam-se de estados de espírito, sentimentos, ideias ou mesmo vontades e intenções compartilhadas por duas ou mais mentes, e que parecem independem das mediações físico-energéticas comuns.

O que restou em nós de caráter instintivo assemelha-se possivelmente ao que se passa na mente de uma outra espécie de ser vivo, denotando uma organização virtual de forças supraintelectuais que são potencialmente recuperáveis pela mente individual. Apesar de irrefletido, o sentimento é uma forma de conhecimento, um conhecimento simpático ou intuitivo, uma obtenção ou recepção mais ou menos inconsciente de uma realidade. Todavia, é preciso não nos equivocarmos quanto a isso. Com a palavra “irrefletido”, devemos entender que se trata de uma “cognição” que não foi obtida pelas vias intelectuais comuns, não sendo nem de ordem dedutiva e nem indutiva. Não são deduções, pois não partem de princípios gerais ou axiomas estabelecidos que permitam à mente inferir ordenadamente a partir deles a conclusão a ser obtida. Nem são indutivos, uma vez que não se referem a pistas sensoriais imediatamente dadas e de cuja observação se inferiria a informação adquirida.

O sentimento não segue as linhas da inteligência ou da abstração, não se põe diante do objeto a fim de analisá-lo, mas, ao contrário, simpatiza com ele, adere à sua própria duração, coincide e confunde-se com algo naquilo que possui de essencial, ou seja, de duracional. Pode-se dizer que se trata de uma apercepção que, uma vez atingido o seu alvo, prescinde de construções intelectuais, muito embora estas últimas venham sempre depois e imperfeitamente buscar reconstruir por partes um processo que, em si mesmo, é indiviso. Quanto a isso, lembremos o que diz Bergson: “conceber é um paliativo quando não é dado perceber, e o raciocínio é feito para colmatar os vazios da percepção ou para estender o seu alcance” (PM, p. 151). Mas, uma vez estendido o alcance perceptivo, uma vez intuído o objeto da consciência de modo direto, conclui-se que a sua absorção percorreu vias independentes da inteligência, aparecendo à esta como um caso extraordinário ou de difícil explicação.

Talvez venha a ser o caso de a percepção extrassensorial (*apercepção virtual*) ocorrer ao ser consciente e inteligente como a expressão de uma força instintiva que chegou a cruzar o limiar da consciência atual em razão de um particular desvio da atenção, o qual, em dado momento, tornou a consciência permeável a informações inúteis, embora significativas. O que explica, aliás, o fato característico de os casos espontâneos mais notáveis de telepatia ou clarividência estarem associados a situações de crise nas quais os indivíduos se vêem numa situação usualmente inexplicável, mas de forte carga emocional para eles, pois, afinal, trata-se de uma apreensão por *simpatia*, isto é, por sentimento ou instinto. Desse modo, a obtenção de informações extrassensórias por um ser inteligente explicar-se-ia pela sua consciência ser capaz de atualizar, por assim dizer, instintos virtuais.

O fato é que, uma vez admitida nos seres vivos (conscientes) a existência de potencialidades psíquicas que lhes informariam “interiormente” sobre acontecimentos reais¹³², torna-se perfeitamente concebível enxertar na consciência humana forças complementares e subliminares, capazes de proporcionar-lhe, em ocasiões propícias, informações de natureza extraespacial. Nestes casos, já não haveria mais sentido em falar da experiência como ocorrendo “dentro” ou “fora” da consciência, pois, de certo modo, este tipo de “cognição” se passa *ao mesmo tempo* “dentro” e “fora”. Tratar-se-ia, por conseguinte, de uma experiência capaz de momentaneamente relativizar ou mesmo diluir as distinções estabelecidas pelo espaço, e daria testemunho de uma coincidência mais fundamental entre duas atividades que deixam de ser consideradas como entes separados e exteriores entre si, para organizarem-se simpaticamente num único e mesmo processo, tal como o esfego e a lagarta.

Mas, afinal, poder-se-ia questionar: não seria por demais extravagante tal consideração sobre o himenóptero com a pretensão de transportá-la para a vida mental do ser humano? Definitivamente não, se pensarmos na consciência como algo muito diferente de um produto da atividade cerebral. Segundo Bergson, a consciência é coextensiva à vida em geral,

¹³² Ao falarmos de uma apreensão “interior”, queremos destacar com essa expressão a capacidade do ser vivo de obter informações que parecem não ter percorrido as vias sensoriais reconhecidas, ou, pelo menos, não serem adequadamente explicadas por elas. Como exemplos que sugerem a existência desse tipo de processo entre os seres vivos, podemos apontar para uma série de experimentos bem conduzidos que demonstraram que se um grupo de células for envenenado por um material tóxico, um grupo de células similares também adoecerão, mesmo que não haja nenhuma conexão física entre elas. Nesta mesma linha, convém lembrar também da hipótese biológica dos “campos morfogenéticos”. Ela sugere que uma espécie esteja de tal forma conectada que, quando um membro ou um grupo desta espécie aprende algo novo, esta mesma habilidade pode ser identificada nos membros da mesma espécie, mesmo estejam separados por uma distância considerável. Tendo sido inicialmente proposta por um engenheiro brasileiro, Ernani Andrade, que a chamou de “princípio biológico organizador”, a hipótese dos “campos morfogenéticos” é também defendida pelo biólogo inglês Rupert Sheldrake, que vê nessa direção um possível nexos explicativo para os “fenômenos psíquicos”. Ver: Kripner, S. (2014) *In: Wild Beasts of the Philosophical Desert: Philosophers on Telepathy and Other Exceptional Experiences*. Foreword, p. xi.

não porque ela seja um produto biológico, mas, muito pelo contrário, porque convém compreender a própria vida e a variação de suas formas como criações da Supraconsciência. Ora, é próprio da Consciência em geral conter uma multiplicidade de elementos e de potencialidades que se interpenetram, desenvolvendo-as numa direção ou noutra à medida em que evoluímos no tempo. De igual modo, a vida contém em si potencialidades intelectuais e instintivas, que não são jamais propriedade exclusiva de um tipo ou outro de ser vivo, daí que inteligência e instinto sejam igualmente manifestações espirituais, isto é, manifestações da Consciência geral que pervade toda a vida (EC, p. 195, 201).

Tomada como uma forma de simpatia, decorreria daí que a experiência psíquica, telepática ou clarividente, tenha por traço marcante a coloração afetiva que lhe é própria, caracterizando por isso mesmo um saber desde o interior. Muito embora seja sobretudo um fenômeno psíquico, ela não deixa de se referir a um acontecimento *extra mentis*. Desta feita, poderíamos dizer que as experiências de “telepatia” e “clarividência” sejam a manifestação de uma força instintiva, de uma *simpatia* entre dois seres que, aos olhos de nossos sentidos usuais e de nossa inteligência, estariam terminantemente separados e distantes um do outro.

É por esta razão que, além de versar sobre a vida interior, a intuição – que em nós remonta às forças instintivas e subscientes – vai além da consciência individual, forçando a atenção para um inconsciente que não é mais pessoal, ou, melhor dizendo, que poderia muito bem ser descrito como uma Consciência geral de dimensão transpessoal. Sobre a amplitude dessa dimensão psíquica transpessoal e o seu alcance pelo espírito, lembremos que, para Bergson, a intuição é vista como um instinto que, no ser inteligente tornou-se desinteressado (EC, p. 196-7), sendo assim uma força vital subsistente, uma virtualidade psíquica, da qual a consciência pode se valer para ir além dos seus limites usuais. Desta feita, a intuição chegaria a transcender a nossa vida psicológica individual, inclusive estendendo a consciência para além dos limites de nosso próprio corpo.

Trazendo a intuição para o domínio das trocas extrassensoriais entre as diversas consciências, e mesmo entre estas e a natureza como um todo, comenta Bergson que a intuição:

É [...] consciência alargada, premendo contra as bordas de um inconsciente que cede e que resiste, que se rende e que se retoma: através de alternâncias rápidas de obscuridade e luz, faz-nos constatar que o inconsciente está aí; contra a estrita lógica, afirma que por mais que o psicológico seja algo consciente, há não obstante um inconsciente psicológico. – Não vai ela mais além? Seria ela apenas a intuição de nós mesmos? Entre nossa consciência e as outras consciências a separação é menos marcada do que entre nosso corpo e os outros corpos, pois é o espaço que faz as divisões nítidas. A simpatia e a antipatia irrefletidas, que são tão frequentemente divinatórias, atestam uma interpenetração possível das consciências humanas. Haveria então fenômenos de endosmose psicológica. A intuição introduzir-nos-ia na *consciência em geral* (PM, 2006, p. 29-30). *Grifo nosso*.

De nossa parte, não vemos de que modo a experiência de uma “cognição” extrassensorial poderia ser melhor justificada, ainda mais quando Bergson a relaciona com um conceito tão caro a sua filosofia, isto é, a *intuição*. É pela intuição que vamos além de nós mesmos em direção a um inconsciente que pode ser tomado como um campo psíquico ou virtual, pois é nele se interpenetram, para além do espaço, as consciências. É por esta razão que, embora delimitada por constrangimentos pragmáticos, a consciência seria capaz de ir além de seus limites usuais, recuperando assim algo das virtualidades psíquicas inerentes à vida: “Uma vez liberta, pode aliás reverter ao interior, e despertar as virtualidades de intuição que nela ainda estão adormecidas” (EC, p. 202).

A intuição no homem não é senão a recuperação do instinto que ficou submerso em sua consciência ordinária; basta que se desfaçam os condicionamentos pragmáticos para que irrompam formas intuitivas de acesso ao real. Estas seriam, por natureza, desinteressadas; isto é, se explicariam não pela necessidade da ação, mas sim pela exigência de criação que define a vida do espírito. Por sua vez, é por nos fazer coincidir com o objeto naquilo que há nele de extraespacial, ou, melhor dizendo, de temporal, que a simpatia vem a ser um importante elemento da intuição. Intuir é simpatizar. Em consonância com isso, poderíamos dizer que a apercepção extrassensorial seria uma manifestação psíquica de natureza intuitiva ou simpática na medida em que relativizaria os condicionamentos do espaço, transcendendo-o e, assim, atingindo o objeto sob a forma de uma coincidência no tempo.

Como base no que dissemos, as “cognições” ou apercepções virtuais aparecem no homem como manifestações de forças talvez atuantes em outras espécies, e que estavam inconscientemente disponíveis à mente humana, aguardando apenas a ocasião propícia para alguma eventual dilatação da atenção, para assim se fazerem sentir. Desse modo, entenderíamos a *apercepção extrassensorial* como uma manifestação psíquica de potências presentes na vida em geral, comumente espontâneas ao homem, mas compreensíveis enquanto potencialidades imanentes ao psiquismo que, em geral, caracteriza a vida em seu todo¹³³.

Podemos falar, portanto, de dois modos pelos quais a consciência tem a experiência de realidades exteriores a si. Um deles é comum e segue as determinações da vida naquilo que

¹³³ Alinhamo-nos aqui à ideia bergsoniana de que a vida em geral deve ser considerada do ponto de vista psicológico (EC, p. 13, nota 1). Isto faz com que a tomemos como um imenso reservatório de forças psíquicas, todas originalmente compenetradas na unidade do impulso vital (*élan vital*). Este último pode ser considerado como um tipo de “Supraconsciência”, cuja exigência é criar seres cada vez mais conscientes ao longo da evolução. Ademais, que o Absoluto, colocado na duração, seja de essência psicológica, é o que vemos na seguinte passagem de *A Evolução Criadora*: “Então o Absoluto revela-se muito perto de nós, e em certa medida, dentro de nós. É de essência psicológica e não matemática ou lógica. Vive conosco. Tal como nós, mas em alguns aspectos infinitamente mais concentrado e recolhido sobre si mesmo, ele dura” (EC, p. 325).

ela possui de pragmática. O outro seria mais raro, vago, fugidio, e ocorreria espontaneamente variando em menor ou maior intensidade segundo a gravidade de situações limite ou excepcionais capazes de provocar na consciência uma conversão da atenção. Dizendo mais detalhadamente, caberia distinguir a percepção sensorial de um lado, e a apercepção extrassensorial do outro, sendo esta última uma forma de comunicação simpática entre mentes e/ou entre mente e mundo. A percepção sensorial estaria no domínio do espaço, isto é, dos instantes fixados e submetidos à ação do corpo, resultando daí a forma da consciência atual. A *apercepção virtual* ou extrassensorial, sendo de ordem instintiva ou simpática, estaria mais voltada para o tempo, pois remeter-se-ia não mais à coisas como objetos ou organismos independentes e separados entre si, mas antes tomá-los-ia como atividades contemporâneas, coexistentes e coativas segundo o fluxo de uma duração que lhes seria comum. A primeira prender-se-ia ao instante e às coisas feitas, sobre as quais opera mudanças efetivas. Esta última, por sua vez, remontaria ao fluxo e à atividade virtuais que vinculam dois ou mais seres numa coincidência duracional. Aquela recorta momentos ou estados a fim de dominar ou atuar sobre os objetos; esta coloca-se na coincidência de processos – podendo ser um deles um ato consciente e o outro um movimento exterior correlato a si – dissolvendo assim as divisões artificiais à medida que se volta para os eventos não mais tomando-os como coisas, mas sim como atividades.

Voltando à citação destacada acima, é notável que o mesmo tema anunciado no escrito sobre os fenômenos psíquicos seja retomado por Bergson tanto em *A Evolução Criadora* quanto em *O Pensamento e o movente*. A saber, o de uma “endosmose psíquica”. Indica-se com ele a existência de um meio psíquico independente no qual as consciências, ou pelo menos parte delas, estariam compenetradas aquém ou além das divisões impostas pelo espaço. Isto nos permite entrever um Inconsciente impessoal ou virtual de onde as mentes individuais podem sempre obter algum acesso especial. Pode-se inclusive ver ao longo desses escritos que o tema do inconsciente vem, no mais das vezes, articulado com aquele das percepções e potencialidades virtuais que transcendem a mente individual, ligando-a a outras mentes por meio de uma simpatia ou intuição, entendidas aqui como forças complementares à inteligência.

Surpreende-nos que a hipótese da “endosmose psíquica” esteja tão bem articulada com a ampliação da intuição até uma dimensão virtual, requerida para a explicação dos fenômenos telepáticos. Mas o que tornaria possível uma “endosmose psíquica”? A nosso ver, esta hipótese requer a existência extraespacial de um meio psíquico independente, onde as consciências e mesmo a realidade como um todo, espírito e matéria, estariam originalmente fundidos e compenetrados, durando no ritmo de uma Duração universal, ou, em outras palavras,

expressando ao seu modo a ação da Supraconsciência. Embora esta última seja de natureza espiritual, ela atravessa toda a matéria e a carrega na direção de uma organização criativa com as diversas consciências individuais. Dentre as expressões originais dessa relação, destacamos os fenômenos psíquicos de telepatia e de clarividência como criações de ordem psicofísica que, para a consciência individual, emergem sob a forma de “cognições” ou *apercepções virtuais*.

Para resumir essa seção, vimos como a tese cosmológica de uma Supraconsciência, que estaria na origem da vida, permite explicar as *apercepções virtuais* da telepatia e da clarividência a partir da irrupção na consciência humana de instintos atuantes em outras formas de vida. Desse modo, essas *apercepções* seriam vistas como forças complementares ao entendimento, aparecendo ao homem sob a forma de uma *simpatia*, isto é, como uma interação não pragmática, ou seja, direta, entre a consciência e um evento real existente fora do seu domínio sensorial. Ao ser detectada em outras espécies ou consciências, esse poder de “*cognição a distância*” talvez sobreviva na consciência humana de uma maneira vaga, fraca ou discreta, sendo em geral reprimida pelo aparelho sensório-motor, muito embora aguarde as condições propícias para a sua realização.

Que a consciência humana possa despertar instintos atuantes em outros seres vivos baseia-se na ideia de que todas as virtualidades da vida psíquica tenham a Supraconsciência por fonte comum, ou seja, compartilhem da unidade do impulso vital (*élan vital*) que carrega consigo as tendências que se realizarão ao longo das diferentes linhas de evolução. Sendo caracterizada sobretudo pela inteligência, a consciência humana não deixa, todavia, de conter virtualidades instintivas que reservam um potencial de intuição, podendo assumir a forma de um conhecimento direto da realidade por meio de uma *simpatia* com as coisas que lhe são coincidentes no tempo, tempo este que é de natureza psíquica, assim como a sua própria consciência e a realidade em geral.

Desse modo, é a vida em seu todo que dá testemunho de uma “endosse psíquica” que é, no fundo, a imagem mais fiel da própria realidade substancial da Duração, ou seja, a de uma continuidade de mudanças na qual há compenetração de elementos heterogêneos. Definida como evolução (tempo concreto) e criação, a Supraconsciência tira de si formas imprevisíveis de consciência, sendo que, no caso da experiência humana, é a comunicação direta entre mentes e o acesso direto de uma mente a um acontecimento que irrompem como uma *criação no tempo*. Nesta criação, é possível que a consciência se estenda para além dos condicionamentos pragmáticos e, por isso mesmo, supere a si própria, tirando de si as virtualidades inerentes à própria vida, e que nela estão geralmente adormecidas, ou são, via de regra, reprimidas no momento em que poderiam surgir. Desse modo, a consciência aperceberia as influências que

se passam no “inconsciente”, tomaria consciência das percepções virtuais, ou, em outras palavras, atingiria uma *apercepção virtual*.

Com este capítulo, por fim, esperamos ter deixado claro quais são as condições para a ocorrência da percepção extrassensorial em Bergson, destacando sobretudo a possibilidade da clarividência ou “visão remota”. Vimos inicialmente que a proibição *a priori* de um alcance extrassensorial à consciência baseia-se em razão de uma confusão entre a ordem prática e a ordem cognitiva da experiência humana. Isto é, como o espaço é a condição *sine qua non* de nossa ação sobre as coisas, somos levados a crer que é impossível obter um acesso consciente a imagens ou informações distantes ou remotas em relação ao local ocupado por nosso corpo. Decerto, se estivéssemos necessariamente presos ao domínio da espacialidade, tal como aparece à nossa consciência atual, não poderíamos jamais ir além do alcance dos nossos sentidos no que diz respeito ao acesso aos objetos exteriores. Porém, através da crítica Bergsoniana do espaço, entendemos que a espacialidade não é uma forma absoluta de acesso ao real; o espaço é apenas uma condição necessária de nossa ação sobre as coisas, mas não de uma eventual “cognição” acerca delas. Bem poderia ser o caso de, havendo uma dimensão extraespacial, nossa consciência ser influenciada por ações advindas de todos os lugares, e isso precisamente em razão da consciência não se limitar inteiramente pelo corpo, isto é, pelo ponto no qual se insere a fim de agir no mundo. Esta dimensão sub-espacial é chamada por nós de *campo virtual* de interações, no qual há intercomunicação recíproca não só entre todas as consciências, mas também entre elas os processos materiais que se desenrolam simultaneamente.

É forçoso então que o campo da virtualidade seja assimilado em Bergson ao domínio mais fundamental do tempo ou da Duração universal. É em função da hipótese de uma Memória universal, que faz coincidir todos os processos que se desenrolam no tempo, atuando com um traço-de-união entre as consciências e as coisas em geral, que vejamos a condição ontológica para que uma consciência possa acessar eventos remotos no espaço, embora mais ou menos contemporâneos a ela no tempo. Uma vez que estão ligados pelo fio de uma Duração comum, podemos tomar as consciências e os eventos materiais como diferentes fluxos ou processos contemporâneos, mantendo em vista que esses processos estão em contínua compenetração e influência recíproca, não havendo entre eles qualquer separação ou distância espacial que se lhes interponha.

Daí que dois desses fluxos quaisquer, ainda que distantes no espaço, possam se entrecruzar *no tempo*; a entrada, numa única *apercepção*, de dois fluxos no tempo (para além do espaço) caracterizaria uma *apercepção virtual*, uma vez que a virtualidade remonta justamente às interações sub-espaciais entre todas as coisas. Contudo, a *apercepção virtual* só é

possível nas condições em que a atenção foi desviada de seus interesses pragmáticos que, como tais, mantêm a consciência limitada às determinações da espacialidade e da sensorialidade, enquanto condições necessárias para sua ação no mundo. Ao transcender tais limitações através da ampliação da atenção até o campo das imagens não úteis, a consciência retomaria algo da virtualidade do real, isto é, passaria a ter consciência das percepções virtuais que rodeiam a sua percepção atual e interessada.

Desta feita, a clarividência e mesmo a telepatia, como exemplos de *apercepção virtual*, seriam expressões de uma coincidência *no tempo* entre dois fluxos que têm em comum uma mesma Duração oniabrangente. Esta Memória ou Consciência universal é relacionada com o que em *A evolução criadora* é chamado por Bergson de *Supraconsciência*. É em função desta última que há uma conservação e uma continuidade na existência de todos os momentos ao longo da Duração, de sorte que a “visão remota” que uma consciência individual teria de um objeto distante no espaço, resulta do “acesso” às influências que, de toda parte, fluem contemporaneamente a si, e que são sustentadas, em última instância, pela síntese universal que a Supraconsciência opera entre todas as consciências individuais e a realidade como um todo.

Esta apropriação da Supraconsciência acabou, por fim, levando-nos às considerações sobre a relação entre a apercepção extrassensorial e as virtualidades inerentes à vida, pois, segundo Bergson, é a Supraconsciência que está na origem da vida. Desse modo, acabamos por tomar os fenômenos da telepatia e da clarividência como a expressão, na consciência humana, de instintos ou forças inconscientes, que devem operar de modo mais acentuado em outras espécies, embora tenham subsistido na mente humana como instintos ou poderes complementares ao entendimento. Tais instintos, sendo em geral inconscientes no homem, podem ser eventualmente despertados em situações capazes de desviar a atenção de sua direção prática usual. Como exemplo dessas atividades instintivas, citamos o que Bergson chamou de simpatias ou antipatias “divinatórias”, que nos dão a impressão de uma troca direta de informações entre as consciências para além das separações entre os corpos. Tal fenômeno que vem reforçar a ideia de uma “endosse psíquica” de natureza extraespacial e, por conseguinte, extrassensorial entre as consciências.

Enquanto uma atualização de instintos vitais, os acessos extrassensórios consistiriam numa forma cognitiva mais próxima da intuição, e que foi chamada por Bergson de *simpatia*, em oposição ao conhecimento analítico da inteligência. Diferentemente desta última, que se limita a circundar o objeto segundo os moldes do espaço, ou seja, colocando-o inevitavelmente como algo exterior a si, pela simpatia, ao contrário, seríamos capazes de coincidir com o objeto naquilo que ambos possuímos de substancial (para além do interesse

pragmático), isto é, na temporalidade original e irreduzível que une todos os processos numa síntese abrangente.

É, pois, no domínio exclusivo do tempo, ou seja, *sub specie durationis*, que uma consciência seria invadida por fluxos simultâneos ao de sua própria duração, retomando com isso as virtualidades psíquicas que operam em outras formas de vida e que caracterizam um acesso instintivo aos processos reais que ocorrem independentemente da distância, ou seja, que ampliam o alcance da consciência para além de espaço. Esperamos, assim, que as teses desenvolvidas nesse capítulo devam se articular com tudo o que dissemos até aqui acerca da limitação pragmática da consciência *no espaço* e, sobretudo, das possibilidades de sua ampliação virtual *no tempo*.

5 CONCLUSÃO

Em nosso trabalho procuramos chamar a atenção para a existência de uma relação entre o Bergsonismo e a pesquisa psíquica; relação que embora seja permanente e explícita, suscitou pouca discussão entre os leitores de Bergson. Que a filosofia de Bergson e a pesquisa psíquica sejam solidárias é o que nos parece fora de dúvidas. Assim, buscamos oferecer a partir de algumas teses Bergsonianas uma explicação para os fenômenos da telepatia e da clarividência (“visão remota”) – sendo estes os casos mais estudados pela pesquisa psíquica, os que possuem maior número de evidências em favor de sua existência, e os que foram reconhecidos por Bergson como muito provavelmente autênticos. Essa especulação permitiu, em resposta, que extraíssemos da filosofia de Bergson uma forma de percepção não tematizada, muito embora passível de ser obtida a partir das teses e dos pressupostos que, naquela filosofia, serviram de base explicativa para a percepção extrassensorial. Esta última, por conseguinte, passou a ser tomada como um caso específico de um gênero de apercepção presente na obra de Bergson, a saber, a *apercepção virtual*. Pensamos ser sobretudo a formulação desse novo gênero de apercepção na filosofia de Bergson o resultado positivo de nossa tese.

Ao nos apoiarmos no pensamento de Bergson para buscar uma explicação metafísica para os fenômenos psíquicos da telepatia e da clarividência, obtivemos alguns resultados que culminaram na formulação de duas propostas: a ideia de um *campo psíquico virtual* e a de uma *apercepção virtual* correlata àquele, existindo ambos em função de um terceiro, qual seja, a atividade temporal e onabrangente da *Supraconsciência* – uma vez que Esta, instaura uma Duração universal, fazendo coexistir de maneira indivisa toda a realidade. É com base neste *continuum temporal*, que entrevemos uma interconectividade entre todas as mentes, e entre estas e o mundo circundante, entendidos como fluxos simultâneos *no tempo*.

Desta feita, o que possibilita tanto a telepatia quanto a clarividência, ou, falando de modo mais geral, uma cognição extrassensorial, é a ideia de que as consciências e os demais acontecimentos duram igualmente num *campo virtual* que é, por definição, extraespacial. Sendo assim, é no plano universal da Duração que chegam a entrar, numa mesma apercepção, dois eventos coincidentes *no tempo*, sendo ambos de natureza mental (telepatia), ou um deles mental e o outro físico (clarividência). É, pois, apenas *sub especie durationis* que o virtual pode se tornar consciente a um sujeito. Dizendo de outro modo, aquele que apercebesse um objeto ou evento numa ordem puramente temporal, isto é, *psíquica*, atingiria então uma *apercepção virtual*, ou seja, tornar-se-ia consciente de percepções virtuais que usualmente transcendem o

alcance da percepção *atual*; desse gênero de apercepção pensamos ser as “cognições” extrassensoriais da telepatia e da clarividência.

Por conseguinte, acreditamos que nossa tese trouxe à luz a existência, na filosofia de Bergson, de um tipo não explicitado de percepção consciente *ampliada*, que não se confunde com nenhuma das outras definições de percepção que, de maneira explícita, aparecem na obra de Bergson, a saber: (1) a percepção *atual* (fruto da seleção de imagens operada pelo corpo conforme as exigências da vida); (2) a percepção *pura* (ponto de contato indiviso entre o espírito e a matéria, existente muito mais de direito do que de fato); e mesmo (3) a percepção *virtual* (que corresponde à totalidade das imagens que, enquanto tal, compõem o mundo material).

Diferentemente dessas três formulações de percepção encontradas em *Matéria e memória*, a *apercepção virtual* definir-se-ia como uma percepção consciente expandida, alargada ou ampliada para além dos condicionamentos espaciais e sensoriais que determinam a consciência *atual*. Aquém dos condicionamentos espaciais de ordem prática, subsiste uma interconectividade entre todas as coisas, um contínuo de ordem puramente psíquica, posto que é mantido pela ação da Supraconsciência. Esta última garantiria não só a conservação e coexistência de todos os momentos ao longo do tempo, como também seria responsável pela criação de arranjos entre os processos mentais e físicos, fazendo-os coexistir em diferentes níveis, dentre os quais a atenção poderia oscilar. Esta última, ao ser ampliada em circunstâncias ou por motivos especiais, faria emergir na consciência as imagens virtuais que a circundam e que com ela coexistem.

Desse modo, a *apercepção virtual*, enquanto forma de “cognição” extrassensorial, daria testemunho do traço-de-união temporal que envolve todos os acontecimentos, materiais e psíquicos, numa Duração única, e isto na medida em que Esta última reserva à consciência a possibilidade de acessar informações (para além da distância no espaço) sobre fluxos simultâneos ao de sua própria duração individual.

Mas como obtivemos essas conclusões? Em nosso primeiro capítulo, que tratou mais diretamente da relação entre Bergson e a pesquisa psíquica, ressaltamos que, com base nos vários vínculos entre o filósofo e a investigação sobre o paranormal, os fenômenos psíquicos eram sim de grande relevância para Bergson, ao invés de serem meras curiosidades intelectuais e secundárias em seu pensamento. Nossa posição, perante a recepção crítica, consiste em defender a importância da pesquisa psíquica para Bergson, e, assim, justificar a tarefa de buscar, junto à sua filosofia, as explicações mais razoáveis para os fenômenos psíquicos, em particular para a telepatia e a clarividência enquanto formas de cognição extrassensorial.

Dizemos isso, pois, dentre as análises feitas por Bergson em “*Fantasmata de vivos*” e a “*pesquisa psíquica*” (1913), destaca-se sobretudo a ideia de um meio psíquico independente do espaço, no qual as mentes se compenetrariam aquém das separações nítidas que notamos entre os corpos. Esta ideia sugere a existência de um *campo virtual* de percepções inconscientes que exerceriam a cada momento alguma influência sobre as consciências, muito embora tal influência não chegasse, na maioria dos casos, a se fazer notar de modo distinto e intenso. Estas percepções virtuais sugerem a existência de uma intercomunicação extraespacial (alternativa à ordem sensório-motora) entre as várias consciências, sendo concebida por Bergson como uma espécie de “endosmose psíquica”, pela qual as mentes trocariam a todo momento algo de si, atingindo diretamente informações que, de outro modo, seriam impossíveis por meio da transmissão de estímulos sensoriais.

A ideia de uma “endosmose psíquica” surgiu, pois, como explicação possível para os fenômenos telepáticos. Ao propor uma intercomunicação virtual entre as consciências, essa noção se articula muito bem com a concepção Bergsoniana da relação entre o espírito e o corpo, posto que sugere haver um transbordamento da atividade psíquica para além das trocas sensório-motoras executadas pelos corpos, justificando de maneira precisa a existência de percepções extrassensoriais. Com essa tese, aliás, aponta-se a direção em que deveríamos também buscar uma explicação para a clarividência: estas formas de percepção extrassensorial deveriam encontrar uma justificativa num plano supraespacial, o que corresponde, em Bergson, a dimensão mais fundamental e substancial da temporalidade e da virtualidade do real.

Isto releva que o espaço, enquanto forma mediada de nossa relação com o mundo, torna-se apenas o esquema necessário para a nossa ação sobre as coisas, o que não quer dizer que ele seja uma forma absoluta de “cognição” sobre as mesmas. Assim, não seria despropositado que, numa filosofia da duração, as determinações espaciais fossem relativizadas, permitindo ao espírito um acesso a objetos distantes, e isto na medida em que o interesse pela ação deixa de ser dominante na consciência. Como a ação requer a operação do mecanismo sensório-motor, ela deve, pois, encerrar a consciência *atual* nos limites do espaço, isto é, do local onde o corpo é capaz de exercer mudanças reais nas coisas. Entretanto, uma vez que a atualidade da experiência é extraída da virtualidade mais ampla do real, há sempre para a percepção consciente, uma possibilidade de retomar algo da extensão ilimitada de onde foi diminuída para o benefício da ação. Nas circunstâncias em que se desinteressa da ação útil, a percepção retoma algo da virtualidade original, voltando a integrar-se com processos que são indivisíveis e contínuos, isto é, com mudanças extraespaciais, para as quais não mais se interpõem considerações de distância ou de separação entre o percipiente e o percebido.

Novamente, compreensão Bergsoniana da relação entre a consciência e o corpo assegura a ideia de que a percepção possa se estender para além das funções sensoriais comuns. Sendo os mecanismos sensório-motores muito mais uma espécie de filtro ou canalizador das percepções existentes, tais mecanismos foram constituídos tendo em vista a seleção das imagens úteis que entrarão no espírito, deixando no inconsciente o vasto conteúdo que as circunda e que com elas coexistem. Com a tarefa de condicionar a atenção e a consciência para a ação útil, o corpo acabou por restringir a maior parte da vida psíquica em torno da espacialidade e da sensorialidade que a acompanha, uma vez que a ação só é possível no espaço e por meio da atividade dos órgãos sensoriais, ou por aparelhos que os prolonguem.

Contudo, toda a vastidão das informações que permanecem despercebidas não deixaram por isso de existir, mas antes sobrevivem em função de sua conservação no tempo e das interações que mantém com a totalidade das imagens. Na verdade, é essa totalidade que compõem um campo autônomo de imagens, associado ao que Bergson denomina de percepção virtual de todas as coisas. E como a percepção *atual* (sensório-motora) foi obtida pela diminuição da percepção *virtual*, basta que os aparelhos redutores diminuam ou suspendam algo de sua ação para que entrem na consciência as imagens virtuais que a circundam. Desse modo, a atenção seria desviada para regiões mais amplas da realidade, abrindo a entrada na consciência para a irrupção de informações de natureza extrassensória, a saber, as percepções referentes à telepatia e à clarividência. Ao tomar consciência dessas percepções inconscientes ou virtuais, o sujeito teria então acesso a uma *apercepção virtual*, ou seja, tomaria consciência de fluxos que coincidem com aqueles que rodeiam a sua percepção ordinária e atual.

É, portanto, com base nas teses da irredutibilidade da consciência aos mecanismos do corpo e daquela de um campo psíquico supraespacial de percepções inconscientes, que estaria assegurada à consciência o acesso a percepções que independem dos mecanismos sensório-motores. Ora, são justamente as percepções extrassensoriais que entram na categoria de uma *apercepção* desse gênero. Foi isso o que buscamos estabelecer, ressaltando que tais ideias de Bergson se conciliam plenamente com a existência dos fenômenos psíquicos.

Mas, a fim de explicar não só os casos de telepatia, como também aqueles da clarividência, foi preciso estender a ideia de uma “endosmose psíquica” para toda a realidade, e isto segundo todas as coisas possuem uma natureza temporal comum. Tivemos então de colocar os fenômenos de “endosmose psíquica” no campo da virtualidade do real, visto que aí não há mais roturas, separações ou descontinuidades entre as consciências e as coisas, mas simplesmente uma coincidência duracional que integra todos os processos numa mesma temporalidade universal. Foi desse modo que chegamos a articular a ideia do *campo virtual*

àquela de uma Memória universal que, pelo próprio ato de conservar os momentos ao longo do tempo, permite tomá-los como fluxos coincidentes e contemporâneos. É por conta dessa síntese temporal que estaria assegurada a possibilidade de um ou mais fluxos entrarem numa única apercepção, uma vez que ambos teriam em comum a Duração universal. No caso da clarividência, um dos fluxos é um acontecimento ou objeto reais, e o outro uma imagem mental a ele correspondente *no tempo*.

A clarividência ou “visão remota”, como correspondência ente eventos mentais e materiais, baseia-se na unidade temporal comum a todos os fluxos e que, em tese, permitiria que eles se entrecruzassem para além do espaço delimitador. Assim, veríamos a telepatia e a clarividência como experiências psíquicas extraespaciais asseguradas pela atividade da Supraconsciência ou Memória universal. Não é de se espantar que para estas apercepções não sejam necessárias as intermediações do aparelho sensório-motor, pois, ao contrário, é justamente pelo relaxamento ou brusca interrupção de sua função seletora, que as percepções virtuais fariam sua entrada na consciência. É por essa razão que concluímos que tais experiências são extrassensoriais na exata medida em que são extraespaciais; e que parecem transbordar do corpo na proporção em que o conteúdo atingido pela consciência não se prolonga em nenhuma ação imediata possível, correspondendo antes a “intuições” ou “cognições” desinteressadas, porém significativas para o sujeito. Elas consistem, em geral, numa coincidência entre uma imagem mental e o objeto real (seja ele mental ou físico), e segundo aquilo que ambos possuem de supraespacial, isto é, de substancialmente temporal.

A consideração desses fenômenos e de suas condições levou-nos a uma outra conclusão importante. Segundo Bergson, a pesquisa psíquica integra um ramo da investigação psicológica destinado a aprofundar nossos conhecimentos sobre os fenômenos do inconsciente. Neste sentido, se considerarmos que as experiências da telepatia e da clarividência remontam às percepções inconscientes, tais fenômenos permitem estender o alcance do inconsciente para além da mente individual, ampliando o inconsciente até uma dimensão transpessoal, cuja extensão é ilimitada, e que pode ser compreendida como uma espécie de meio psíquico independente do espaço e, por conseguinte, coexistente com toda a extensão da realidade que escapa à espacialidade, incluída aí a própria existência de matéria como uma continuidade mudanças análoga à da própria consciência.

Dada a instauração desse “Inconsciente” como um campo virtual ou “psíquico” de extensão ilimitada, comum ao espírito e à matéria, desponta entre os vários graus de consciência possíveis uma variedade correspondente de conexões tanto entre as mentes individuais quanto entre uma mente individual e os acontecimentos circundantes. Os modos alternativos de

cognição teriam então o status de verdadeiros *atos de criação no tempo*, consistindo em arranjos psíquicos ou psico-físicos *sui generis* que dão testemunho da compenetração virtual (extraespacial) que envolve todas as coisas numa única Duração oniabrangente. As interações extrassensoriais entre as consciências e, mais ainda, entre uma consciência e o meio físico circundante, sugerem que tanto o espírito quanto a matéria seriam expressões ou momentos articulados pela atividade da Supraconsciência. Desta feita, espírito e matéria estariam apenas relativamente separados pelo espaço e pelas exigências da vida prática, muito embora, substancialmente, estejam compenetrados pelo traço-de-união temporal da Duração oniabrangente.

Por fim, resta apontar para uma última conclusão obtida por nossa tese. Uma vez que a Supraconsciência – atividade que produz uma Duração comum a tudo – está na origem da vida, e mesmo da matéria com a qual se relaciona, foi preciso investigarmos se dentre as manifestações das virtualidades psíquicas inerentes à vida há algumas capazes de dar prova de formas extrassensoriais de cognição. Vimos que a inteligência (forma da consciência atual do homem) se desligou de uma Consciência mais ampla, na qual estavam fundidos todos os poderes psíquicos que seriam mais ou menos desenvolvidos pelas diferentes espécies. Muito embora na forma da consciência humana tenha prevalecido a inteligência em detrimento do instinto, os instintos representam formas alternativas de relação com o ambiente, permanecendo no inconsciente humano como “forças complementares ao entendimento”; forças que geralmente são sentidas de forma vaga, mas que nos colocam em sintonia com movimentos fora de nós. Esta forma instintiva de coincidência entre percipiente e percebido associa-se frequentemente às simpatias ou antipatias irrefletidas que, ao serem despertadas na consciência humana de uma maneira espontânea, ocorrem às vezes sem quaisquer intermediações de ordem sensorial ou intelectual. Tratam-se justamente de “cognições” instintivas que, sob a forma da *simpatia* (enquanto conhecimento direto do objeto) dão testemunho da “endosmose psíquica”, ou seja, da compenetração das consciências entre si e destas com o restante da realidade.

Desta feita, a *apercepção virtual* assumiria a forma de um acesso instintivo ao real; e, como todo instinto precisa ser despertado por alguma razão ou necessidade, é geralmente preciso que alguma razão vital mais profunda do que a da mera adaptação ao meio se faça sentir para que assim surja na consciência as imagens virtuais não úteis. Daí que seja muitas vezes em situações limite, onde a atenção é desviada da ação, que costumam ocorrer os casos mais significativos de fenômenos psíquicos espontâneos (a exemplo dos casos de “*Fantasma de vivos*”). Afinal, é em situações de crise que a consciência, sendo desviada do interesse prático por um instinto de outra ordem, tornar-se-ia receptiva às informações subliminares que

permeiam a vida psíquica em geral. Dentre as expressões que esse instinto tomaria na consciência humana, assumindo a forma de uma *cognição a distância*, apontamos as experiências da telepatia e da clarividência.

Por ter como impulso originário a atividade da Supraconsciência, a vida é entendida como um “imenso reservatório de virtualidades psíquicas”, que correspondem aos diversos modos pelos quais os seres conscientes se relacionam com a realidade. Dentre as forças instintivas, capazes de colocar a consciência num conhecimento direto das coisas, alargando o seu alcance para além dos interesses usuais, destacamos, como exemplos de ampliação da percepção consciente, as “cognições” extrassensoriais. Cumpre tomá-las como manifestações particulares de uma forma alternativa de acesso ao real, forma que, segundo os termos Bergsonianos, convém chamar em nosso trabalho de *apercepção virtual*. Ela é virtual porque faz a consciência coincidir com processos extraespaciais; porque é mais ampla que a percepção *atual* e difere desta por natureza, tratando-se de um acesso desinteressado (não pragmático) às coisas; porque consiste na recuperação de instintos virtuais e, em suma, porque, como toda virtualidade, volta-se sobretudo para a ordem temporal da realidade. É por esta razão que também em relação aos fenômenos psíquicos convém, para conciliá-los com o Bergsonismo, esforçarmo-nos por considerá-los *sub specie durationis*.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. de Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BERGSON, Henri. **A energia espiritual**. Trad. Rosemary Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Trad. Adolfo Monteiro. São Paulo: Unesp, 2009.

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Almedina, 2005.

BERGSON, Henri. **Aulas de psicologia e metafísica**. Trad. Rosemary Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

BERGSON, Henri. De la simulation inconsciente dans l'hypnotisme. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**. 22: 525-531, Paris: 1886a.

BERGSON, Henri. **Duração e simultaneidade**. Trad. Claudia Berlinder. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Trad. Maria Adriana Capello. São Paulo: Edipro, 2020.

BERGSON, Henri. **Essai sur les donnés immédiates de la conscience**. Édition critique. Presses Universitaires de France: Paris, 2014.

BERGSON, Henri. “**Histoire de théories de la mémoire**”. *In*: Annales Bergsonienne II, PUF, 2004, p. 41-149.

BERGSON, Henri. “**Le rêve**” *suivi de* “**Phantômes de vivants**”. Édition critique. Presses Universitaires de France: Paris, 2013.

BERGSON, Henri. **Lettre à Frederick W. H. Myers du 1 décembre**. Myers Papers. Trinity College, Cambridge, 1886b.

BERGSON, Henri. **Lettre à Frederick W. H. Myers du 20 janvier**. Myers Papers. Trinity College, Cambridge, 1887.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BERGSON, Henri. **Matière et mémoire**. Édition critique. Presses Universitaires de France: Paris, 2012.

BERGSON, Henri. **Mélanges**. Édité par André Robinet. Paris: Universitaires de France, 1972.

BERGSON, Henri. **O Pensamento e o movente**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BROUGHTON, Richard. **Parapsychology: the controversial science**. New York: Ballantine, 1992.

BRAUDE, Stephen. **ESP and psychokineses: a philosophical examination**. Philadelphia: Temple University Press, 1979.

BROAD, **The relevance of psychical research to philosophy**. *Philosophy: the Journal of the royal institute of philosophy*. v. 24, n. 91, p. 291-309, Cambridge, 1949.

CARTER, C. **Parapsychology and the skeptics: a scientific argument for the existence of ESP**. Pittsburg, PA: SterlingHouse, 2007.

COELHO, Jonas. **Consciência e matéria: o dualismo de Bergson**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

DAMÁSIO, António. **E o cérebro criou o homem**. Trad. Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Trad. Luis Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

EVARD, Renaud. Bergson et la télépathie: à propôs d'une correspondance inédite. In MORAVEC, M. WORMS, F. ZANTI, C. (dir.) **Bergsoniana: reassessing Bergson**, Société des amis de Bergson. n. 1, 2021, p. 239-257.

FREUD, Sigmund. **Nouvelle suite des leçons, Oeuvres complètes**, v. XIX (1921-1923), p. 117-118. Paris: PUF, 1991.

FUJITA, Hisashi. "Télépathie: la recherche psychique de Bergson et la métapsychologie de Freud". In SITBON, B (dir.) **Bergson et Freud**. Paris: Presses Universitaires de France, 2014, p. 141-54.

FUJITA, Hisashi. "Spiritualisme et spiritisme. L'hypnose, la télépathie, la recherche psychique dans la philosophie de Bergson". *Études de langue et littérature françaises (Société japonaise de langue et littérature française)* 91: 168-183, 2007.

GURNEY, E., MYERS, F., PODMORE, F. **Phantasms of the Living**. v. 1. London: Society for Psychical Research, 1886.

GURNEY, E., MYERS, F., PODMORE, F. **Phantasms of the Living**. v. 2. London: Society for Psychical Research, 1886.

HUXLEY, Aldous. **As portas da percepção**. Rio de Janeiro: Globo livros, 2015.

JAMES, William. **Principles of psychology**, v. 2. New York: Dover, 1890.

JUNG, Carl. **Sincronicidade**. Trad. Mateus Ramalho. Petrópolis: Vozes, 2021.

KANT, Immanuel. **Escritos pré-críticos**: Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Unesp, 2005.

KELLY, Emily W.; KELLY, Edward F.; CRADTREE, Adam; GAULD, Alan; GROSSO, Michel; GREYSON, Burce. **Irreducible Mind**: toward a psychology for the 21st Century. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007.

KRIPNER, Stanley. Forework. In VAN DONGEN, H. GERDING, H. SNELLER, R. (org.) **Wild Beasts on the Philosophical Desert**: Philosophers on Telepathy na Other Exceptional Experiences. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, p. ix-xii.

LABADIÉ, Jean. **Aux frontières de l'au-delà, choses vécues**. Paris: Grasset, 1939.

LAMM, M. **Emanuel Swedenborg**: the development of his thought. West Virginia: Swedenborg Foudation Publishers, 2000.

LEIBNIZ, W. G. **Novos Ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. Luíz Baraúna. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1974.

MALDERIEUX, STÉPHANE, WATERLOT. **“Présentation”**. In “Le rêve suivi de Fantomes de vivants” par Henri Bergson xv-xxxv. Paris: Presses universitaires de France, 2013.

MARMIN, Nicolas. **Métapsychique et psychologie em France (1880-1940)**. Revue d'histoire des sciences humaines, n. 4, 2001, p. 145-171.

MÉHEUST, Bertrand. **Somnambulisme et médiumnité**: Tome 2: le choc des sciences psychiques. Paris: Institut Synthélabo, 1999.

MEUNIER, Georges. **Ce qu'ils pensent du “Merveilleux”**. Paris: Grasset, Albin Michel, 1910.

MYERS, F. **Human Personality and its Survival of Bodily Death**, 2. v., London, Longmans, Green and Co., 1903.

MOODY, Raymond. **La vie après la vie**. Traduit par Paul Misraki. Les enigmes de l'univers. Camaron: Édition Robert Laffont, 1978.

MORRIS, Freedman; MALCOLM, Binns; FUQIANG, Gao; MELISSA, Holmes; AUSTYN, Roseborough; STEPHEN, Strother; ANTONINO, Vallesi; STANLEY, Jeffers; CLAUDE, Alain; PETER, Whitehouse; JENNIFER, D Ryan; ROBERT, Chen; MICHAEL, D Cusimano; BLACK, Sandra. **“Mind-matter interactions and the frontal lobes of the brain: a novel neurobiological model of psi inhibition”**. *Explore* 14 (1): 76-85

OSTRANDER S., SCHROEDER, L. **Experiências psíquicas além da cortina de ferro**. Trad. Octavio Araújo. São Paulo: Cultrix, 1974.

PERNOT, Camille. **“Spiritualisme et spiritisme chez Bergson”**. Revue de l'enseignement philosophique 15(3): 1-23.

PADILLA, Juan. **Bergson et la idea del inconscient**. Revista da Historia de la Psicologia. Madrid, v. 28, n. 2/3, 2007.

PLAS, Régine. **Naissance d'une science humaine: La psychologie. Les psychologues et le "merveilleux psychique"**. Rennes, PUR, 2000.

POULET, Georges. "**Bergson et le thème de la vision panoramique des mourants**". Revue de Théologie et de Philosophie, n. 10, 1960, p. 23-41. Disponível em: <http://doi.org/10.5169/seals-380728>. Acesso em: 01 dez. 2021.

PRADO, J. B. **Presença em campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson**. São Paulo: Edusp, 1989.

PRICE, H. H. **Philosophical interactions with Parapsychology: the major writings of H. H. Price on Parapsychology and Survival**. New York: St. Martin's Press, 1995.

PRICE, H. H. "**Obituary: Henri Bergson**". Proceedings of the Society for Psychical Research, 1940-1941, 44 (164): 271-276.

QUEIROZ, Fábio Lázaro Oliveira. **A parapsicologia é Ciência?** 2022. 152 f. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Cuiabá, 2022.

RADIN, Dean. **The conscious universe: the scientific truth of psychic phenomena**. New York: Harper Edge, 2000.

RADIN, Dean. **Mentes Entrelaçadas**. Evidências científicas da telepatia, da clarividência e de outros fenômenos psíquicos. Trad. William Lagos. São Paulo: Aleph, 2008.

RHINE, Louisa E. **The invisible picture: a study of psychic experiences**. Jefferson, NC: Mc Farland, 1981.

RHINE, J. B. **Parapsicologia: a nova fronteira científica da mente**. São Paulo: Hemus, 1966.

RICHET, Charles. **Traité de métapsychique**. Paris: Alcan, 1922.

ROBINET, André. "**Le passage à la conception biologique de la perception, de l'image et du souvenir chez Bergson**", *Les études philosophiques*, 15, n. 3, 1960, p. 375-388.

SAMPAIO, E. **Metafísica e psicologia: ainda se pode afirmar a realidade do espírito e a realidade da matéria?** v. 19, n. 1. Rio de Janeiro: Analytica, 2015, p. 93-122.

SITBON, Brigitte. **Bergson et Freud**. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

STACE, W. T. **Russell's neutral monism**, p. 297-98. Disponível em: <http://repositor.royalholloway.ac.uk>. Acesso em: 21 dez. 2021.

STEVENSON, Ian. **Telepathic impressions: a review and report of 35 new cases**. Charlottesville: University Press of Virginia, 1970.

TARG, Russel. **A realidade da percepção extrassensorial**. Trad. Jeferson Camargo. São Paulo: Cultrix, 2014.

TARG, R., PUTHOF E. **Mind reach**: scientists look at psychic abilities. Massachussets, Hampton Roads Publishing: 1977.

TART, C. **The end of materialism**: How evidence of the paranormal is bringing science and spirit together. Okland, CA. Noetic Books, Institute of Noetic Science, New Harbringer Publications, 2009.

TROCHU, Thibaud. “Bergson et Freud: la recherche psychique et l’exploration de l’inconscient”. In, SITBON, B. **Bergson et Freud** (dir.). Paris: Presses universitaires de France, 2014, p. 197-215.

VAN DONGEN, Hein. “A machine for the making of Gods: On the meaning of ‘filters’ in Henri Bergson. In VAN DONGEN, H. GERDING, H. SNELLER, R. (org.) **Wild Beasts os the Philosophical Desert**: Philosophers on Telepathy na Other Exceptional Experiences. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, p 92-109.

WORMS, Frédéric. **Introduction à Matière et mémoire de Bergson**. Paris, PUF, 1997a.

WORMS, Frédéric. La théorie Bergsonienne des plans de conscience: genèse, structure et signification *de Matière et mémoire*. In GALLOIS, P. e FORZY, G. (dir.), **Bergson et les neurosciences**. Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance. 1997b, p. 85-108.

YANKÉLÉVITCH, Vladimir. **Henri Bergson**. Translated by Nils Schott. Duke: Duke University Press, 2015.