— BERGSON —

O METODO INTUITIVO: UMA ABORGADAGEM POSITIVA DO ESPIRITO

ASTRID SAYEGH

BANCA EXAMINADORA

_____

_____

_____

SAO Paulo — SP
1990

A todos aqueles, cujo incentivo e participação propiciaram condições para a realização deste trabalho, de forma particular a meus pais, a minha gratidão.

Meu especial reconhecimento ao Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, que atenciosamente abriu-se às minhas idéias e diligentemente as orientou.

ABREVIAÇOES EMPREGADAS NAS OBRAS DE BERGSON:

E.C. *Evolution Créatrice.*

E.D.I.C. *Essais sur Les Données Immédiates da Conscience.*

E.S. *L'Energie Spirituelle.*

D.S.M.R. *Les Deux Sources De La Morale Et De La Religion.*

M.M. *Matière Et Mémoire.*

P.M. *La Pensée Et Le Mouvant.*

* Toda a referência bibliográfica encontra-se a pág.287

INDICE

PAG.

INTRODUÇAO 01

CAP.I - INTUIÇAO E METODO 06

CAP.II - COLOCAÇAO DO PROBLEMA 68

1. Problemas Mal Colocados 70

2. Problemas Inexistentes 78

CAP.III - AS DIFERENÇAS NATURAIS:
INTEGRAÇAO HUMANA 90

1. Inteligência e Práxis 94

2. Inteligência e Sistema Nervoso 106

3. Momento de Divisão 110

4. Diferenças de Natureza 114

5. Linha Objetiva 122

6. Nascimento da Subjetividade 126

7. Integração Humana - O "Tournant" 153

a) Memória e Vida 157

b) Memória e Atividade Intelectual 163

8. Patologia da Memória 177

CAP.IV - INTEGRAÇÃO ESPIRITUAL : Monismo 199

1. Memória Ontológica 205

2. Intuição Sensível 219

3. Monismo ou Pluralismo? 235

4. Intuição Vital 242

5. Intuição Criadora 245

6. Processo Intuitivo 258

CONCLUSÃO 274

BIBLIOGRAFIA 287

INTRODUÇÃO

Tradicionalmente, a metafísica propunha-se resolver os grandes problemas no que se refere à natureza do espírito com a ajuda do raciocínio puro. Sem apoio na experiência, a metafísica kantiana construia vastos sistemas, logicamente coerentes, porém incapazes de apresentar uma prova categórica para suas afirmações. Afirmava-se, portanto, a impossibilidade de conhecer a realidade além da experiência sensível que o mundo nos revela.

Contudo, ao lado da experiência que oferece à ciência seu objeto concreto, não vivemos uma experiência interior, tão direta,tão irrecusável quanto a primeira? O erro é fazer de faculdades estruturadas em vista de uma vocação pragmática, meio de se atingir à atividade espiritual. Ora, as operações finitas de nosso entendimento não se prestam a um conhecimento profundo da realidade infinita. O fato de se estabelecer relações entre idéias ou conceitos convencionais não nos autoriza uma afirmação de espírito em sua natureza original, pois uma verdade metafísica somente pode ser apreendida, quando vivenciada no íntimo da consciência, em si mesma, e tal experiência somente é possível através da intuição.

O mérito de Bergson é justamente ter colocado em evidência esta força intuitiva, que nos permite transformar o abstrato verbal em uma experiência sólida e concreta. O espírito de sistema parte das idéias e conceitos em direção à realidade a ser

conhecida, porém um método verdadeiro deve partir da realidade em-si, vivenciada no íntimo do próprio ser, para em seguida transformar-se em representações explicativas. Efetivamente, ao inserir-se na intuição, e a partir dela chegar à inteligência, a filosofia nos introduz na própria vida espiritual.

Se porventura o dogmatismo científico absorve o pensamento atual inteiramente no mundo sensível, desinteressa-se, portanto, da realidade do espírito, o qual é a verdadeira fonte, a natureza original, ilimitada e anterior a própria ciência. Contra essa demissão do espírito o pensamento de Bergson faz-se oportuno, enquanto forma de reabilitação da realidade do espírito e de sua natureza criadora.

Se a ciência nos promete o bem estar, já a filosofia deve nos fornecer a alegria intercor.[1] Sendo o próprio objeto da filosofia a superação da condição humana, tal objeto somente torna-se possível através de um modo de conhecimento que se dê além do ponto em que o espírito está inserido na matéria, ou seja, através da intuição.

A experiência intuitiva consiste, portanto, no conhecimento do espírito pelo espírito, no conhecimento de realidades não sensíveis, através de uma visão direta de seu objeto. Porém, ela vai mais além, na medida em que implica não somente em um modo de conhecimento, mas em uma forma de transcendência do próprio ser humano, o qual cede através dela a uma busca de iluminação interior, pela criação de si mesma.

(1) P.M. (L' Int.Phil.) p.142

A realidade do espírito não consiste no repouso em um absoluto inerte, mas na criação livre sob forma de especulação, assim como a vida animal é criação livre sob forma de ação. Assim como existe um impulso vital, de cuja diferenciação surge a criação das espécies, há igualmente um princípio inteligênte, que torna-se consciência-de-si em nós. E o esforço intuitivo consiste, justamente, no movimento dessa consciência-de-si, do espírito, que busca alcançar sintonia com uma realidade cada vez mais elevada, cuja visão imediata explicita-se em idéias e conceitos.

Desta forma, a filosofia, quando inserida nesse impulso criador gerado pelo próprio ser, imprime uma direção nova e transcendente a própria reflexão. Enquanto ato de um pensamento puro, seu objeto consiste na intuição individual do absoluto, e suas idéias passam a ser a forma reflexiva, na consciência, da natureza original das coisas.

No entanto, numerosos são os contra-sensos cometidos sobre a natureza da intuição. Se a própria metafísica não conseguiu apreender a realidade do espírito, assim como sua atividade intuitiva, isto deve-se ao fato de valer-se de operações mentais estruturadas pelas necessidades naturais, para explicar-se realidade que se dão na contigência, além da condição humana. Consequentemente, paz anterior acaba por projetar a realidade espiritual e sua multiplicidade qualitativa em um espaço homogêneo e divisível.

A contradição que parece, portanto, minar o projeto de intuição metafísica é simplesmente a

tradução, a nível de uma linguagem instaurada pela práxis, da *tensão*, do *fluxo interior*, da *criação qualitativa*, que caracterizam a vida do espírito.

Numerosas são as referências ao processo intuitivo, enquanto uma realidade inatingível na condição humana. Algumas a definem por uma espécie de simpatia confusa, uma inspiração, outros a tomam por um sentimento, uma espécie de adivinhação. Ora, muito mais do que isso, a intuição, conforme veremos mais adiante, além de consistir em modo de conhecimento, cumpre o *fim* superior da vida: a *criação*.

Sem dúvida, o próprio Bergson confessa dificuldade em explicitar o termo discursivamente, dada a realidade movente, e não espacial, que a caracteriza. Qualquer definição correria o risco de empobrecê-la; assim sendo Bergson procura expressá-la através de visões múltiplas, para que então seja possível apreender sua realidade, assim como a realidade do espírito em um ato simples e uno. -- Diga-se, a propósito que a própria intuição consiste em uma integração de realidades, consideradas divergentes pela consciência reflexiva.

Pois bem, quais os aspectos múltiplos que definem a intuição? Como fundamentar a possibilidade do método intuitivo? Quais os passos do processo intuitivo? -- Eis as questões que propomos desenvolver em nosso presente estudo.

Na primeira e segunda introdução a *O Pensamento e o Movente*, Bergson define a origem de seu método,

assim como a direção que a intuição imprime a sua pesquisa.

Por outro lado em *Matéria e Memória*, valendo-se da própria intuição, Bergson dedica-se a um estudo da memória em sua instância psicológica, assim como à indagação metafísica da relação corpo e espírito. Embora Bergson não o faça explicitamente, essa obra nos fornece todo um fundamento científico para uma afirmação positiva do espírito, consequentemente de sua atividade por excelência, a intuição.

Nosso objeto no presente estudo será, não somente demonstrar a aplicação do método por Bergson, mas sobretudo fundamentar sua possibilidade, explicitar o processo intuitivo que se revela tacitamente nesta rica descrição bergsoniana.

Se a metafísica, para Bergson, não prescinde da ciência, mas ao contrário, os fatos científicos constituem uma condição prévia que lhe penetra o princípio, a psicologia -- em seu estudo da memória e da vida interior -- nos servirá de experiência concreta, embora humana, para através dela atingirmos a intuição metafísica.

Quanto ao itinerário que seguiremos justifica-se por, uma vez feita a descrição do método (cap.I), nos inserirmos no fio condutor da intuição, seguindo-lhe os passos múltiplos, nos quais se constitui o seu processo.

I — INTUIÇÃO E METODO.

A atividade espiritual mais estável e mais bela entre os homens está no império da intuição pura (...), onde através de sua própria consciência, transmite a verdade vivendo-a em si mesmo.[1]

Pensamos raramente por nós mesmos, refletimos geralmente os mil pensamentos incoerentes do meio em que vivemos. Poucos homens sabem viver do próprio pensamento e haurir do reservatório imenso que portam em si mesmos. Existem potências em nosso interior que esperam um chamamento, o qual raras vezes se faz ouvir. E necessário voltar para o lado solene da realidade e comungar com a emoção criadora.

O espírito oculta profundezas para onde o pensamento raramente se eleva, porque mil objetos externos ocupam-no incessantemente. E a vocação pragmática do homem que o entorpece, impedindo-o de se aprofundar no sentido da vida, de auscultar o lado espiritual da realidade. A própria filosofia pode nos conduzir a uma apreensão mais profunda da realidade, se deslocar a atenção do ser do lado práticamente interessante do universo para retornar ao sentido profundo do ser, e assim, através de um empirismo superior, aproximar-se ao máximo da natureza original da vida - e é este empirismo verdadeiro, espiritual, que constitui a própria metafísica.

O progresso rápido e decisivo da ciência fez do mundo um colossal mecanismo onde causas e efeitos

(1) LUIZ, André, No mundo maior, p. 127.

encadeiam-se de forma fatal.A liberdade nada mais é que uma ilusão subjetiva, e o pensamento é apenas um lampejo que ilumina esse implacável saber universal.Esse dogmatismo científico, ao absorver todo seu pensamento no mundo exterior desvia o ser de sua natureza original, desinteressa-se do espírito o qual por sua vez é o verdadeiro criador da ciência.

Contra esta demissão de espírito, o pensamento de Bergson surge como um protesto, e toda a sua obra fez-se como forma de reabilitação, uma reafirmação do espírito e de sua liberdade criadora.

Vive-se uma civilização materialmente engrandecida, mas que não soube superar suas concepções espirituais.A ciência, em sua função analítica, abarca uma parte da realidade, porém a outra parte deve pertencer a uma metafísica que, partindo igualmente da experiência, possa penetrar a realidade e não apenas pensá-la.

Muito embora possuam objetos e métodos diferentes, ciência e metafísica devem prestar-se mútuo apoio para que seja possível uma ciência mais profunda e uma metafísica mais positiva.

Assim como espírito e matéria desenvolvem-se em uma experiência comum, metafísica e ciência devem igualmente encontrar-se para uma apreensão mais profunda da realidade.Desta forma, os métodos científicos não podem prescindir de um método intuitivo.A própria filosofia passa a ser assim mais precisa , na medida em que baseia-se na experiência científica e culmina em consequências metafísicas.

Por outro lado a superficialidade do utilitarismo, o imediatismo pragmático, desviam a sociedade do fim superior da vida. A maioria dos homens simplesmente reage às circunstâncias naturais com respostas prontas, de maneira padronizada, tendo como critério de comportamento uma acomodação mental aos hábitos contraídos na esfera da ação. Um grande pensador também reage as suas circunstâncias, porém o faz acrescentando sempre algo de original a sua resposta; enfrenta a força petrificadora dos lugares comuns inovando, criando novos rumos, lançando novas perspectivas.

Vive-se, pois, uma época de anemia intelectual, causada pela procura abusiva da palavra pela palavra, de conceitos que se apliquem a uma superfície cada vez mais ampla de objetos ou idéias. E justamente contra esse intelectualismo verbal que eleva-se Bergson ao propor uma experiência autêntica de conhecimento.

Os signos, sem dúvida, possuem um papel evocador e ocasional que serve para desencadear o processo de conhecimento. Mas, o verdadeiro ponto de partida para uma experiência mais profunda é o espírito, o qual, em um processo centrífugo, busca em si mesmo o contato regenerador, por uma simpatia com o objeto, para em seguida expressá-lo em representações explicativas. Eis então a necessidade de descartar o pensamento conceitual em função de uma filosofia mais intuitiva.

Trata-se de penetrar a vida em sua plenitude luminosa, e não mais girar em torno dela. Essa experiência privilegiada a que Bergson nos convida, não será o mundo exterior que nos fornecerá, mas

sim um retorno para o íntimo de nossa própria consciência.

Para tanto faz-se necessária uma dilatação de nosso espírito, para que seja possível refletir uma quantidade cada vez maior de detalhes do objeto, e para que se possa obter uma visão cada vez mais profunda do momento presente.

Neste sentido o ato de conhecer passa a coincidir com o próprio engendandramento do objeto, na medida em que é captado em um momento anterior à sua própria formação.

O processo de *conhecimento* passa, efetivamente, a identificar-se com o processo de *criação* do ser, na medida em que o sujeito gera também a si neste contato com a gênese do objeto. E nisto consiste o fim supremo da vida: *a criação*. Sendo a própria natureza da realidade do espírito um movimento qualitativo, não existe alegria interior, senão aquela de um ser que sente criar-se, acrescentando sempre novas dimensões a sua personalidade espiritual.

Deve-se, portanto, buscar alcançar a verdade por uma concentração do próprio espírito, por uma emoção que prolonga-se em representações explicativas na inteligência. Não se trata de combinar idéias, escolher conceitos, ou tomar partido em escolas, mas de buscar *uma intuição única de onde se desce aos conceitos, porque se é colocado acima da divisão das escolas.*[1]

(1) P.M. (I.M.) p. 197

Somos, sem dúvida, seres inseridos na corporeidade, a qual constitui uma dimensão temporal menos tensa. No entanto tal condição nada mais é que um estágio, necessário para a evolução espiritual, mas não um fim em si. Atrasamos a nossa marcha ao acomodarmo-nos a uma realidade incoerente com nosso destino. A estagnação em que vivemos não é própria do movimento da vida.

Enquanto seres, oriundos de um mesmo princípio inteligente, devemos igualmente possuir como destino e fim o retorno às nossas próprias fontes. Não se trata de uma postura panteísta, muito menos de regressão, mas sim de progredir a partir do espírito. Trata-se de, uma vez superadas as concepções oriundas de nossa percepção material, saltar da vida psicológica para o plano ontológico, buscar em si mesmo a comunhão com a verdade, através de sua própria transcendência. Eis, segundo Bergson, o objeto da filosofia: "*superar a condição humana*". No entanto, se por ventura vive o homem um dissídio entre sua realidade de ser espiritual e de ser animal, também a filosofia ainda permanece presa aos condicionamentos de um entendimento mal articulado pelas falsas concepções do tempo.

Se não conseguimos apreender a realidade de ordem intuitiva, é porque vivemos divergências que nosso raciocínio mal formulado criou. Comumente tomamos direções erradas para nossas concepções, e isso não se faz arbitrariamente, mas pela própria vocação utilitária de nossa inteligência, cuja estrutura tem fundamento em nossa necessidade de sobrevivência. A fragmentação da realidade que operamos é devido à função separadora de nosso

entendimento, que divide a matéria e o tempo no espaço. Acaba-se assim por criar falsos problemas ou por colocá-los inadequadamente, problemas estes que só se superarão quando encarados com a visão do espírito e não com a visão da matéria, quando se deixar inteiramente de lado a nossa interação causal com o mundo da exterioridade.

Se, a nível de espaço, a consciência reflexa encontra uma ruptura entre a nossa existência e a nossa essência, ao abordarmos com o olhar do espírito veremos as articulações reais que identificam os seres entre si. Para tanto, não devemos buscar explicações nas coisas feitas, mas sim em seu estado *fluente*.

Se considerarmos a realidade em suas diferenças quantitativas, jamais conseguiremos explicar a natureza de nossos estados psicológicos. Segundo Bergson, será apenas na apreensão da qualidade, que é essência pura, que conseguiremos apreender a harmonia invisível que articula os diferentes níveis da realidade. O conhecimento legítimo é aquele que transcende a fixidez dos conceitos, que transcende o olhar puramente humano.

Isso só é possível, na medida em que conseguirmos superar nossos limitados hábitos mentais e *inverter a marcha habitual de nosso pensamento*, segundo a dialética bergsoniana. Para tal, faz-se necessário, não que partamos da realidade exterior para chegarmos à realidade

interior, não irmos dos conceitos ao pensamento, mas atingirmos a compreensão legítima que se faz a partir do pensamento, criado ou reencontrado, para as palavras que o traduzem, em um movimento da intuição ao sistema, do interior ao exterior. O verdadeiro conhecimento é aquele que busca a significação das coisas além do ponto em que o espírito encontra-se inserido na matéria, para captá-lo em sua realidade virtual, movente e fluídica. Só assim encontrar-se-á a razão ou fundamento para os questionamentos metafísicos.

Eis assim a intuição como única forma de transcendência, como único meio de nutrir espírito, em forma de emoção que vibra e palpita em um impulso para o alto, em um movimento centrífugo, que nos permite uma *simpatia* com a verdade buscada.

Sem dúvida, o conceito de *sympathéia* desde a antiguidade encontrou aplicação tanto no mundo humano como no mundo físico. Mas, é principalmente a propósito do mundo físico que ele foi aproveitado pelos filósofos antigos. Dizia Plotino:

> A simpatia é como uma corda esticada, que quando é tocada em uma das pontas transmite o movimento também a outra ponta...E se a vibração passa de um instrumento para o outro por simpatia, também no universo há uma harmonia única...1

No entanto, Plotino fazia da simpatia o fundamento da magia, de onde provém os

(1)PLOTINO, Enn.,IV,4,40 (em Abbagnano,h.Dicionário de Filosofia)

encantamentos. Com o declínio da magia no mundo moderno, o significado de simpatia foi limitado a indicar a participação emotiva entre os indivíduos humanos. Hume foi o primeiro a insistir na importância da simpatia para as relações humanas.

> Nenhuma qualidade da natureza humana é mais importante do que a propensão que temos para simpatizar uns com os outros, para receber por comunicação suas inclinações e seus sentimentos...1

Para Bergson, o termo passa a significar não simplesmente uma identificação, mas antes uma *união espiritual*, pela qual o ser cria a si mesmo ao participar do movimento da própria gênese do objeto. Trata-se sobretudo de uma forma de liberdade, pela qual o ser libera de seu íntimo sua original realidade. Simpatizar-se passa a ser captar o objeto *por dentro*, em seu aspecto essencial, por meio de uma dilatação da própria consciência do sujeito. E antes um conhecimento animado pelo próprio engendramento e criação de si mesmo:

> Visivelmente uma força trabalha diante de nós, que procura liberar-se de seus entraves e também ultrapassar a si mesma, e dá primeiramente tudo o que ela tem e em seguida tudo o que ela não tem: como definir de outra forma o espírito? E por onde a força espiritual, se ela existe, se distinguiria das outras, senão pela faculdade de tirar dela mesma mais do que contém?2

(1) HUME, Treatise of Human Nature, 1738,II,I,11 (Ibid.)

(2) E.S. - (A Consciência e a Vida) p.22

Ora, a própria intuição implica a criação, na medida em que a aderência ao objeto ou à verdade ocorre sempre contemporaneamente a uma interiorização desta verdade. Intuir é criar na medida em que dilatamos nossa consciência, na medida em que superamos a nós mesmos por uma tensão cada vez maior de nosso espírito. Criar é gerar em si mesmo a emoção única, nascida da coincidência com a verdade ou com o princípio gerador do objeto. A alma que se abre, que supera o lado prático da vida, que cria-se a cada momento, sente uma alegria interior indefinível. Gerar a si mesmo... eis o aspecto triunfal da alegria legítima! Se o espírito é mais rico que a matéria porque armazena todo o seu passado, o homem, ao apoiar-se na totalidade de seu passado pode possuir um futuro muito mais rico e criativo.

Ora, o que sou enquanto espírito senão a minha história interior? O espírito nada mais é que uma memória que, no fluxo de um tempo que acrescenta-se a si mesmo, interioriza todos os momentos contínuos que vivencia. Se eu olhar para o meu interior, sentirei não somente que mudo a cada instante, mas percebo em mim uma vida interior que passa de um estado a outro. Percebo um eu que dura e que flui. Sou uma memória que liga todos os instantes uns aos outros em uma interpenetração recíproca, segundo um ritmo de duração. Disto decorre a necessidade de coincidir com a duração do objeto que desejo conhecer. Intuir é, com efeito, coincidir o ser e o tempo.

Pois bem, se a intuição bergsoniana consiste em um processo de aderência do sujeito ao objeto, como

se explica esta interação? De que forma é possível a intuição?

Em sua carta a Hoffding, Bergson mesmo diz ter por longo tempo hesitado em definir o termo. Ora, não se pode definir uma realidade movente por meio da rigidez dos símbolos ou conceitos. Além disso intuição não designa aqui, como acontece por vezes na linguagem corrente, um pressentimento vago, uma adivinhação arbitrária, nem uma impressão puramente subjetiva. Ela não designa, como na filosofia de Kant, uma faculdade de perceber fora dos sentidos ou da consciência.[1] Intuição, segundo Bergson, é um ato de reflexão profunda que, descendo em direção à ação e à realidade atual, antes de qualquer apelo às faculdades da razão e para além da linguagem, apreende diretamente a realidade por um esforço de tensão do espírito.

E um ato do pensamento que ultrapassa o entendimento ou, como nos define Bergson:

> ...espécie de simpatia intelectual pela qual se transporta ao interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e inexprimível.[2]

O próprio ato de filosofar passa a ser algo como sintonizar-se, afinar-se com a realidade buscada, de forma direta, imediata, sem intermediários de qualquer ordem.

Eis a única forma de se captar a realidade em essência, ao vivenciarmos o tempo, não enquanto

(1) M.M. p. 237

(2) P.M. (II Introd.) p.181

momentos fragmentados, mas enquanto um *fluir*contínuo, seja de momentos repetitivos (como no caso da matéria), seja de um incessante engendramento de qualidade e mudança (no caso do espírito), onde apreenderemos em um ato único as *tendências constitutivas* do objeto ou do ser. Não se trata de realidades feitas, mas de realidades *fazendo-se*, que *sugerem* ao espírito o sentimento de infinitude, de contínuo acrescentar de novidades e criação. *Criar* passa, pois, a ser ao mesmo tempo *criar-se* na medida em que, não mais se distinguem a consciência do objeto e a consciência de si mesmo; na medida em que, através da duração constitui-se nossa bagagem temporal de crescimento interior, de novidades, que se superam mas que ao mesmo tempo permanecem em nossa memória -- não psicológica, mas desta vez espiritual e ontológica. *Conhecer* passa a ser, não *ver* com as dimensões de nossa imaginação, mas *viver* a si mesmo no objeto. *Intuir* passa a ser não somente captar ou simpatizar, mas *simpatizar-se* com e *na* natureza original do objeto, naquilo que ele possui de único e inexprimível.

O sujeito bergsoniano deve, portanto, possuir uma participação direta no campo em que atua. Se o objeto de intuição for a matéria, o sujeito a apreende imediatamente em uma espécie de *redução do campo de imagens*. Se o objeto de intuição for o espírito, a relação do sujeito com o objeto não se faz por ordem de grandeza, mas por uma *alteração* de qualidade, de nível e tensão do tempo. Seja, portanto, por uma redução do mundo exterior ou por uma mudança de nível da consciência virtual, o sujeito é sempre artífice de si e partícipe do todo.

Conhecer é unir-se a uma coisa e, em certo sentido, *tornar-se a própria coisa*; é coincidir o conhecimento do objeto com o conhecimento de nós mesmos. Nesse sentido, o sujeito de intuição é ao mesmo tempo ativo e passivo, pois recebe e engendra o seu objeto, que passa a ser ele próprio. Identificam-se, pois, a consciência do objeto com a consciência de si. No entanto, o fato de sujeito e objeto coincidirem não implica passividade por parte do sujeito. Sabemos que para poder refletir é necessário que o espírito abandone a si mesmo, porém este abandonar-se significa antes desviar a atenção do lado prático da vida para, por um esforço ativo de concentração, mergulhar no mundo interior do objeto e de si mesmo.

E buscar em si mesmo o sentimento de plenitude *de uma consciência presente a si mesma*, que conduz o espírito um impulso de dentro, a atuar, a criar, a inventar:

> A teoria do conhecimento, nós o sabemos, não é substancialmente anterior ao conhecimento propriamente dito; o filósofo é colocado não do ponto de vista do espectador, mas do ponto de vista do autor: ele é portanto, como se costuma dizer, imediatamente engajado. A falsa ótica do intelectualismo vem, em grande parte, do fato de o espírito se desdobrar perpetuamente e projetar longe de si uma imagem de sua própria atividade a fim de contemplá-la objetivamente.[1]

Vemos assim que para ser possível a sintonia desejada com o objeto é necessário que a consciência tome partido; daí o fato de a intuição ser um esforço penoso, pois é necessário que

(1) JANKELEVITCH, V.: Henri Bergson, P.U.F., 1959 p.29

que abandonemos a superficialidade de nossos hábitos mentais adquiridos da mesma forma que a contingência de nossas funções corporais. Disto decorre a necessidade de elevação de nossas mentes, de buscar uma consciência cada vez mais rica em qualidade para alcançarmos a adequada sintonia com as manifestações da totalidade. Diante de um problema, real e bem formulado, a nossa alma toda entra em jogo, e a própria exigência de sintonia nos mostra que não se trata de um problema qualquer, mas de algo em que estamos engajados inteiramente.

Trata-se de nós mesmos, de re-viver e de re-criar, através da própria consciência. Se existe a parte do filósofo nisto tudo, quando esta parte está sintonizada como lado real e original do todo e da vida, sua consciência parcial passa a viver uma imparcialidade de ordem superior; ela passa a identificar-se com a consciência da totalidade, que constitui sua própria génese. E o momento em que o autor, uma vez superado seu papel de espectador distante, passa a viver o espetáculo todo em si mesmo. E quando, livre dos desdobramentos de sua inteligência redutora, sua consciência passa a ser Consciência, onde em meio a um campo transcendental, a sua *presença interna* passa a ser *Presença*[1]; é quando, de uma instância psicológica em vias de atualização, passa-se a uma instância

(1) Bento Prado Júnior - Presença e Campo transcendental , A presença interna refere-se a uma consciência qualitativa e livre enquanto a Presença significa uma consciência coextensiva à vida. Cabe a esta presença interna conduzir-se à presença absoluta - "... e reunir-se a si mesma através da complementaridade dos diferentes, reunião esta que a consciência humana é capaz de captar quando sefaz intuição e que se efetua na própria vida como impulso a voltar para junto a si".p.15/16

Mas, poderiamos dizer que a intuição nestes termos só é possível para Deus e que o homem jamais conseguiria praticá-la. Pois bem, não negamos que a obra filosófica seja empresa de uma consciência finita. Bem sabemos que a empresa humana, mesmo depurada e espiritualizada, jamais se libertará de sua limitação. O que queremos demonstrar é que o processo da intuição é justamente essa dilatação da consciência que, liberta da escravidão de uma inteligência utilitária e repetitiva, conduz o ser a contrair-se cada vez mais em si mesmo, em seu passado, em sua consciência, em função de uma experiência cada vez mais rica. Uma vez conscientes das diferenças de natureza entre esta realidade finita e a realidade infinita, devemos prolongar o lado essencial desta divergência para visualizarmos a natureza original da qual partem ambas as realidades. Comumente parte-se de uma realidade atual ou mista para explicar o virtual, e por isso jamais se atingirá a maturidade necessária para se chegar ao espírito. Além disso, não se trata de uma experiência impossível, pois trata-se antes de eliminar o obstáculo que se interpõe entre as consciências e a Consciência da totalidade.

Como demonstraremos mais adiante, o espírito é uma realidade independente do corpo, e está ligado diretamente a outros espíritos e ao Espírito:

> Entre nossa consciência e as outras consciências a separação é menos rígida que entre nosso corpo e outros corpos, pois é o espaço que faz divisões claras. A simpatia e antipatia irrefletidas (...) testemunham uma interpenetração possível

> entre as consciências humanas; a consciência nos introduz assim em uma consciência em geral.[1]

Vemos assim que Bergson passa insensivelmente da consciência à consciência em geral. Ora, de uma realidade pelo menos eu tenho certeza: o meu eu interior. Sinto em mim mudanças de estado que fluem ininterruptamente; por que não poderia sintonizar-me com o meu eu profundo e original, ou mesmo com um estado pré-existente à minha própria subjetividade? Ater-nos-emos esta questão mais adiante, mas queremos apenas concluir ainda que, quanto mais distantes estivermos do *eu presente* e superficial, mais próximos estaremos do *eu virtual* e espiritual. Virtual aqui não é o lógicamente possível, mas o que é cronológicamente real. E são essas virtualidades ou tendências que cabe ao filósofo buscar. Se existem vários planos da nossa consciência voltados para a atualização ou presentificação, existem, analogamente, vários níveis do inconsciente passado, nos quais encontraremos fundamento para a atividade intuitiva.

E por que esta coincidência se faz no *tempo*, ou seja, na *duração*? Ora, referindo-nos à matéria, ela obedece à lei do determinismo, pois no instante presente posso prever o instante seguinte. Se a matéria não possui memória, todos os seus momentos são iguais, ou seja, ela é sempre repetição de si mesma; não existe sucessão, mas apenas instantaneidades. Podemos dizer assim que a matéria é a ipseidade do tempo. Quando porém,

(1) P.M. (II Introd.) p.28

falamos de espíritos, ou seja, seres dotados de uma memória que arquiva em si todo o seu passado, essa memória constituir-se-á no próprio ser, o qual mais se enriquece quanto mais conseguir aprofundar-se em seu passado em função do presente. A *duração*, segundo Bergson, não consiste, portanto, apenas em uma dimensão temporal, mas possui um caráter ontológico.

Não há estado de alma que não mude a cada instante, porque não há consciência sem memória. Não há continuação de um estado sem adição de lembranças de momentos passados ao presente. Nisto consiste a duração. Ela é vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente. Neste sentido, o tempo do ser passa a ser um contínuo acrescentar de novidades e consequentes mudanças no tempo que se sucede.

Desta forma, o homem é o seu próprio tempo, criado e criador, e não a ipseidade do tempo. Ele constitui a si mesmo como um contínuo devir encarnado, ou seja, uma temporalidade ambulante. O tempo é consubstancial ao ser, ou seja, é a única essência de um ser cuja realidade é mudar e criar-se a todo momento. Desta forma, o ser inteiro que insere-se no presente encarnado, variando o nível de tensão de seu espírito nesse movimento do devir. Daí a noção do tempo como instância ontológica.

Eis aí a liberdade de um espírito que pode criar-se, renovar-se a cada instante. Liberdade esta, que não consiste na escolha entre dois *possíveis*, mas em uma escolha original fundamentada no sentimento de plenitude de seu próprio ser, ao intuir a si próprio e a sua natureza original.

A intuição passa assim a ser uma forma de transcendência e criação, através de uma sintonia direta do ser com a realidade visada. A simpatia existe; cabe agora ao ser escolher entre o céu e a terra, ou seja viver somente (jouer), ou ter a alegria incomparável de um ser que participa do princípio gerador de todas as coisas, que cria-se a cada momento, que sente tirar de si mais do que tem, que sente dilatar-se o espírito:

a) Se buscamos a terra, ou seja, movimentar nosso espírito em direção à matéria, como pode a consciência estabelecer esta coincidência com o objeto dado, uma vez que constituem realidades de natureza diferente? Como pode a qualidade de nossa subjetividade aderir à matéria, se esta é apenas quantidade e extensão? Haveria uma intuição no espaço? Haveria possibilidade de intuirmos a matéria? Como veremos mais adiante, Bergson nos descreve toda uma metafísica da matéria:

> Seu domínio próprio sendo o espírito, ela (a intuição) quereria apreender nas coisas, mesmo materiais sua participação na espiritualidade.1

Ora, não se pode explicar o processo intuitivo sem passar antes pelo que a realidade possui de mais superficial para que então, analogamente ao processo de evolução da natureza (e portanto do próprio método), seja possível atingir a realidade do espírito.

(1) P.M. (II Introd.) p.29

b) Se, ao contrário, buscamos a intuição no tempo, a intuição por excelência, devemos nos subtrair às necessidades humanas para, por um aumento de tensão e do nível do espírito, poder atingir mais profundamente nosso espírito e o espírito em geral.

Temos assim a dupla possibilidade do homem: a materialidade ou a espiritualidade. Cabe-lhe escolher a si mesmo. Se, através da *percepção*, podemos transcender os limites do espaço e do corpo, será através da *intuição* que transcenderemos o tempo em direção à espiritualidade. Entre estes dois limites extremos, matéria-espírito, percepção-memória, efemeridade-eternidade, ipseidade-criação, a intuição move-se; e este é o próprio movimento da metafísica, o qual será objeto do presente estudo.

Cabe ao ser, de acordo com o seu grau evolutivo, permanecer apegado à ação ou transcender-se em direção à espiritualidade. *Attachement et détachement, voilà les deux pôles entre lesquels la moralité oscile...*[1] Sem dúvida se não nos apegarmos à vida, todos nossos esforços ficam sem intensidade; porém se não buscarmos nos espiritualizar, nossa vida fica sem direção, sem enriquecimento interior, sem a luz que gera a si mesma. Se por um lado o equilíbrio é necessário para que o espírito possa usufruir ao máximo da ação e do mundo material no qual está inserido, para que dele possa fazer condição de liberdade, deve-se no entanto fazê-lo de forma a buscar sempre

(1) Bulletin de la Societé Française de Philosophie, 2 Mai 1901, p. 57
(em Chevalier, V. - Bergson - p. 182)

ultrapassar a ação, de forma a *superar a condição humana*. E quanto maior a tensão do espírito, mais rica será sua experiência atual. Quanto maior a força interior gerada por este contato com a experiência virtual, maior será a energia espiritual, e consequentemente maior o grau de liberdade.

Assim sendo podemos, se limitados apenas às nossas faculdades perceptivas, reduzir o mundo e portanto empobrecer o nosso eu; ou, ao contrário, através do movimento do espírito, alargar nossa consciência, e expandir nossa memória espiritual por uma ligação cada vez mais rica com a nossa consciência, com as consciências ou com a Consciência, em um processo de criação de si mesmos, de iluminação interior. Como isso se faz possível? Eis o que desenvolveremos mais adiante.

Mas, diremos então, existe mais de um objeto de intuição além do espírito? Como delimitar seu objeto? O que podemos intuir? Para melhor esclarecer no que consiste este termo, que aliás não cabe nos esquemas conceituais, vejamos a variedade de funções e aspectos da intuição, tal qual Bergson a descreve em *La penseé et le mouvant:*

> Intuição significa portanto primeiramente consciência, mas consciência imediata, visão que mal distingue-se do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência.1

(1) P.M. (II Introd.) p.27

Mas o que significa, para Bergson consciência? Ora, o filósofo recusa-se a defini-la pois qualquer definição seria menos clara que ela própria; no entanto caracteriza-a pelo seu traço mais aparente: *consciência significa primeiramente memória,*[1] pois se não houvesse memória não haveria consciência - que é o caso da matéria. Ora, se em todos os nossos momentos presentes consultamos a bagagem de nosso espírito para aclarar uma situação, se todos os nossos momentos são interiorizados em nossa memória, *toda consciência é pois memória - conservação e acumulação do passado no presente.*[2] Mais adiante Bergson nos fornece uma descrição de seus vários aspectos:

1 - <u>INTUIÇÃO DO ESPIRITO PELO ESPIRITO:</u>

> - É em seguida consciência alargada, pressionando sobre a borda de um inconsciente que cede e que resiste, que se dá e que se retoma: através das alternâncias rápidas de obscuridade e de luz, ela nos faz constatar que o inconsciente aí está; contra a estrita lógica ela afirma que o psicológico com razão, volta-se para o consciente, há no entanto um inconsciente psicológico.3

2- <u>INTUIÇAO DE SI MESMO, DE OUTRAS CONSCIENCIAS, DA CONSCIENCIA EM GERAL :</u>

> - Não vai ela mais longe? Não é senão a intuição de nós mesmos? Entre nossa consciência e as outras consciências a separação é menos truncada que entre nossos corpos e outros corpos, pois é o espaço que faz as divisões claras. A simpatia e antipatia irrefletidas, que são tão frequentemente adivinhadoras, testemunham uma interpenetração possível das consciências humanas. Haveria portanto fenômenos de endosmose psicológica. A intuição nos introduziria na consciência em geral.[4]

(1) (2) E.S. ("<u>A Consciência e a vida</u>") p. 5

(3) (4) P.M. (II Introd.) p. 27

3 - INTUIÇAO DO VITAL:

- Mas simpatizamo-nos apenas com consciências? Se todo ser vivo nasce, vive, morre, se a vida é uma evolução e se a duração é aqui uma realidade, não há também uma intuição do vital, e consequentemente uma metafísica da vida, que prolongará a ciência dos seres vivos? Certamente, a ciência nos fornecerá cada vez mais a psicoquímica da matéria organizada; mas a causa profunda desta organização, (...), não a atingiriamos ao reapreender pela consciência o élan de vida que está em nós?[1]

4 - INTUIÇAO DA MATERIA:

- Vamos ainda mais adiante. Além da organização, a matéria inorganizada nos aparece sem dúvida como decomponível em sistemas sobre os quais o tempo desliza sem neles penetrar, sistemas que vieram da ciência e aos quais o entendimento se aplica. Mas o universo da matéria, em seu conjunto, faz nossa consciência esperar; ele próprio espera. Ou ele dura ou ele é solidário de nossa duração. Quer ele adira ao espírito por suas origens ou por sua função, tanto em um caso como em outro ele resulta da intuição por tudo o que ele contém de mudança e de movimentos reais.[2]

5 - INTUIÇAO MISTICA:

Trata-se aqui de uma *experiência privilegiada pela qual o homem entraria em comunicação com um princípio transcendente.*[3] Abramos um parentesis aqui, pois a experiência filosófica tem muito a ser enriquecida pela experiência mística, a qual projeta uma luz na teoria do conhecimento:

Em primeiro lugar, cabe-nos salientar, o termo místico aqui não significa, como ordinariamente nossa cultura considera, uma devoção contemplativa ou uma experiência estática de união com a

(1)(2) P.M. (II Introd.) p. 28

(3) D.S.M.R. p. 268

divindade, mas refere-se antes à vida espiritual, que é acima de tudo nada dinamismo e criação.

A intuição mística, para Bergson, é uma participação na essência divina. No *êxtase* há já uma união estreita, onde a alma se absorve em Deus pelo pensamento e pelo sentimento, onde a alma crê sentir-se em presença de Deus e o contempla por uma sorte de iluminação. No entanto que um misticismo que se limita ao êxtase é apenas um esboço do verdadeiro místico. O êxtase interessa apenas à nossa faculdade de ver e de sentir, mas a união com Deus só pode ser real e definitiva se ela estender-se à vontade, pois Deus é essencialmente atividade, força criadora. Deus sendo essencialmente Amor, a alma mística não pode apreender de forma imediata a natureza, isto é, coincidir parcialmente com ela ou dela participar, senão na condição de ser ela mesma apreendida e como que consumida pelo amor. Não se trata portanto de um amor contemplativo ou estático.

Mas, perguntaremos: qual a relação da intuição mística com a nossa intuição filosófica?

Sendo a intuição mística da mesma natureza que a intuição filosófica, elas prestam-se mútuo apoio. Daí a necessidade de, quando possível, o filósofo também apelar para a comunicação com um princípio transcendente. É necessário que o sentimento seja apoiado pela experiência ou pelo raciocínio, e o conhecimento pela vivência interior. Vejamos em que elas se apoiam mutuamente:

1º) A intuição mística é um prolongamento da intuição filosófica:

> ...é sempre em um contato com o princípio gerador da espécie humana que se sentiu haurir a força de amar a humanidade.[1]

Ora, a própria coincidência com o esforço gerador da vida culmina em uma moral, em um impulso que, por sua vez culmina na exigência da criação. Por uma intensificação de nossa vida interior atingimos as raízes de nosso ser e o princípio da vida em geral.

2º) Ambas se complementam: a experiência mística fornece informações à filosofia, e esta lhe retribui sob forma de confirmação.

> Ora acontece precisamente que o aprofundamento de uma certa ordem de problemas, diferentes do problema religioso, nos conduziram a conclusões que tornaram provável a existência de uma experiência singular, privilegiada, tal qual a experiência mística. Por outro lado a experiência mística, estudada por ela mesma, nos fornece indicações capazes de juntar-se aos ensinamentos obtidos em um outro domínio, por todo um outro método. Há portanto aqui reforço e complemento recíprocos.[2]

3º) Possuem mesma origem e mesma direção: ambas devem partir de um ponto situado fora do plano intelectual para ali encontrar a direção, a inspiração para a criação que é o objeto de ambas.

(1) D.S.M.R. p. 52: "C'est toujours dans un contact avec le principe générateur de l'espèce humaine qu'on s'est senti puiser la force d'aimer l'humanité".

(2) D.S.M.R. p.263/264.

Trata-se de voltar a um ponto da alma, acima do plano intelectual e social, onde parte uma *exigência de criação*. E um ponto onde sentimos uma *força de propulsão*, e que não pode derivar da inteligência, muito menos da massa dos hábitos, aos quais a vida social incorporou sua busca. Esta força de propulsão tem seu princípio em uma *emoção*. Somente que emoção aqui não deve ser tomada no sentido banal que a linguagem corrente lhe atribui, isto é, uma agitação superficial desencadeada pelo choque de uma representação sobre nossas tendências. Trata-se de uma emoção que vem de dentro, gerada por uma elevação da alma inteira; é um entusiasmo que nos eleva acima de nós mesmos.

> Há momentos de êxtase em que a alma se transporta fora de seu envólucro e abraça o infinito; horas de intuição e entusiasmo em que o influxo divino nos invade como uma onda irresistível, em que o pensamento supremo vibra e palpita em nós, em que brilha, por um instante, a centelha do gênio.[1]

Há por tanto, segundo Bergson, duas espécies de emoção: uma *infra-intelectual* que é apenas a repercussão de nossas representações no campo da sensibilidade, e que portanto é consecutiva a uma idéia ou a uma imagem. Outra é a emoção *supra-intelectual, que precede a idéia, e que é mais que idéia, mas que se manifestaria em idéias se quissesse, alma toda pura, se dar um corpo.*[2]

(1) Dênis, Leon - O Grande Enigma p. 172
(2) D.S.M.R. - p.268

O verdadeiro filósofo não é aquele que compõe segundo a inteligência deixada a ela mesma, mas sim aquele que tira de si mesmo a emoção original, única, nascida da simpatia com a verdade, de uma intuição. Ora, a inteligência nada cria, ela apenas combina idéias pré-existentes. O trabalho puramente intelectual é um trabalho frio, superficial, onde o espírito apenas aceita e rejeita, ou atém-se a uma crítica. Já a intuição é criadora, ela inventa, e suas idéias são geradas por um esforço de *concentração* do espírito. Ela consiste na *elevação e dilatação* de sua consciência que se interessa por um objeto para vibrar em sintonia com ele. Ela não parte mais de uma multiplicidade de elementos pré-existentes, mas transporta-se a uma representação única e indivisa, gerada por uma emoção que posteriormente se articula em palavras.

Em suma, ao lado da emoção que é efeito da representação, há aquela que precede e gera uma representação. É esta emoção que o filósofo deve buscar como inspiração para a sua criação. Ele deve buscá-la além do ponto em que o espírito está flexionado na matéria; buscar um sentimento de qualidade e nele buscar inspiração. Neste ponto reside uma emoção indizível que a inteligência ajuda a tornar explícita em sua obra.

Esta emoção, sem dúvida, é parecida com o amor que para o místico é a essência de Deus, mas que

(1) D.S.M.R. - p. 268

para o filósofo é desencadeadora de pensamento. E este, na verdade, o primeiro momento do processo centrífugo que leva ao conhecimento.

> Pois um tal amor está na própria raiz da sensibilidade e da razão, como do resto das coisas.1

Para tanto é necessário a vontade por parte do filósofo, elevação de seu espírito e uma superação cada vez maior da materialidade. E assim que o filósofo cria a partir de si mesmo. Ele deve voltar a um plano, além do intelectual e social, onde a alma sente necessidade de criar.

Esta emoção, que implica uma concentração do espírito que vibra em sintonia com o objeto desejado, nada mais é que a própria intuição. E esta atividade superior que vitaliza os elementos intelectuais, e que gera idéias.

> Todo trabalho filosófico fecundo nasce de uma concentração do pensamento com, en sua base, uma emoção pura.2

Em suma, vimos até agora cinco aspectos da intuição: primeiramente ela é descoberta, sob forma de consciência, em *O Pensamento e o Movente*. Em *Matéria e Memória*, ela foi alargada ao inconsciente psíquico. Vimos ainda como intuir é, segundo a *Evolução Criadora*, de certa forma coincidir com a força criadora do universo, ou seja, com o impulso vital. E por fim, uma nova forma de intuição é descrita em *Deux Sources*, pela

(1) D.S.R.M. - p. 248

(2)Alocução pronunciada em 27 de Dezembro de 1923 por ocasião da celebração do trintenário da Revista de metafísica . (em Housson,L. - L'intellectualisme de Bergson p. 193)

qual se obtém o sentimento de entrar em contato com um ser transcendental, e que é seria a fonte de todas as coisas.

Vemos assim ser impossível definir em termos fixos uma realidade movente em toda sua extensão. Mais constrangedor ainda é delimitar seu objeto, visto que não existe divisão ou separação da realidade. Como veremos mais adiante, não se pode reconstituir por palavras uma realidade que não se divide em componentes. Não se pode descrever com palavras feitas aquilo que se faz continuamente. Não se recompõe por fragmentos a realidade espiritual, mas sim por um sentimento de unidade, de tendência, de virtualidade. Não se trata de buscarmos *princípios explicativos*, mas *princípios agentes*. Muito embora uma variedade de definições seja dada, o sentido fundamental da intuição é instalar-se na duração, ou seja, no tempo enquanto fluir contínuo. Não busquemos, pois, uma *idéia* do tempo, mas busquemos sim, de toda nossa alma e não apenas de todo o nosso entendimento, o *sentimento* do tempo que flui, ou melhor, que *está fluindo* em nós.

Há no entanto aqueles que, tal qual Michel Fénart, não conseguem apreender a mensagem bergsoniana, justamente por não conseguirem inserir-se no fluxo contínuo da realidade, em seu estado movente:

> O que torna obscura sua teoria da intuição, não é o sentido que ele dá a esta palavra, e que parece bem ser o sentido habitual de "conhecimento imediato"; são os papéis múltiplos que ele atribui à intuição e que ela não parece capaz de preencher.1

(1) Fénart,M. - Les Assertions Bergsoniennes - p. 274. Paris 1936

Ora, não se pode expressar a realidade espiritual senão por visões múltiplas, complementares e não equivalentes, para então fazê-las convergir a partir de um ponto comum e de natureza essencial. Veremos então que os vários aspectos da intuição não se excluem, pois uma vez instalados no fio condutor do tempo e do espírito, a cadeia de seus intermediários os une entre si. Se conseguirmos atingir o ponto virtual e movente anterior à condição humana, veremos uma realidade pura, única, cujas diferenças de tensão imprime diferentes direções no movimento de atualização na vida material.

> Limitemo-nos a demonstrar como a intuição da qual falamos não é um ato único, mas uma série indefinida de atos, todos do mesmo gênero sem dúvida, mas cada um de uma espécie muito particular, e como esta divergência de atos corresponde a todos os graus do ser.1

Se Bergson por um lado, através de visões múltiplas nos oferece meios de apreender a verdade em um ato simples e uno, é porque na verdade todo seu esforço é de, partindo de realidades divergentes, buscar uma integração destas realidades no tempo e no espírito. E se, em determinado momento Bergson nos coloca os vários objetos de intuição, vemos que tais objetos prolongam-se uns nos outros, pois que não são objetos fixos ou imóveis. Examinemos o início de cada período em que Bergson descreve os diferentes

(1) P.M. (I.M.) p. 207

aspectos de intuição e veremos o encadeamento, não só de idéias, mas de realidades que se interpenetram.

Mas, perguntaremos, de onde deve o filósofo partir para a resposta a seus questionamentos metafísicos?

Para ultrapassar as dificuldades da metafísica de forma a obter fundamentos concretos e científicos, um único caminho torna esta experiência particular possível: a psicologia; e é assim que o estudo da vida interior nos servirá de fio condutor. Há pelo menos uma realidade que eu conheço e posso apreender de forma imediata, diz Bergson, o meu eu interior.[1]

> Nossa iniciação do verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um verdadeiro campo de experiência.2

Assim compreendida, a filosofia passa a ser um retorno consciente e reflexivo à nossa experiência interna. A existência da qual estamos mais seguros e que mais conhecemos é a nossa. Disto decorre que para intuirmos temos necessidade de nos percebermos, de nos conhecermos interior e profundamente. Quando reflito sobre mim mesmo constato que minha vida interior está sempre em mudança e que estou a todo momento passando de um estado a outro. Eu não posso dizer quando um estado termina e quando inicia o seguinte. Cada estado dependerá daquilo que sou, de meus hábitos,

(1) P.M. (I.M.) p. 182

(2) P.M. (II Introd.) p. 98

lembranças e de meu caráter. Ora, meu presente se faz em função do que fui no passado, ou seja, a cada momento consulto a bagagem de minha memória para aplicá-la à situação presente - memória esta que conserva e acumula o passado em um presente contínuo.

Como vimos, consciência significa memória, portanto minha subjetividade se faz pelo conjunto original de minhas lembranças. Todo o meu ser é a condensação de toda uma história que teve início a partir do momento em que o princípio inteligente inseriu-se na corporeidade e passou a constituir uma subjetividade. E é esta subjetividade ou memória que necessito dilatar para poder entender o espírito em sua faculdade por excelência: a intuição.

Se, segundo afirma Bergson, a filosofia deve ser antes de tudo uma psicologia que deve se prolongar em metafísica,[1] será em *Matéria e Memória* que encontraremos as condições psicológicas e psicofísicas para a intuição metafísica, através do fio condutor da memória.

Eis assim as questões que pretendemos fundamentar em nosso trabalho, de modo a demonstrar a possibilidade da intuição enquanto uma experiência real e concreta. Se até hoje não se conseguiu apreender sua realidade em sua plenitude é porque não conseguimos nos furtar às enganadoras divisões do espaço, às deterministas e

(1) "... o esforço de intuição distinta seria impossível a quem não tivesse reunido e confrontado um grande número de análises psicológicas". - P.M. (I.M.) p. 226

simbólicas relações da lógica, ao fascinante e cômodo mundo das idéias. Intuir é ver, não através das dimensões do nosso entendimento, mas ver significa, aqui, sentir a luz dentro de si mesmo. Transcender-se não significa ultrapassar os limites do espaço até onde nossa sensibilidade alcança, mas dilatar a própria consciência na dimensão qualitativa do tempo.

É necessário uma purificação de si mesmo e de seus hábitos para poder se enxergar com os olhos do interior, e poucos conseguem esforçar-se para tal. Trata-se de uma experiência tão precisa, que Bergson a descreve em um método constituido de regras e atos múltiplos - os quais desenvolveremos a seguir.

Muito embora trate-se de uma experiência imediata, o método intuitivo não prescinde de um método científico que lhe dê fundamento. Sabemos que Bergson distingue Ciência e Filosofia quanto ao objeto e ao método, no entanto elas não se excluem. Ao contrário, prestam-se mútuo apoio. Uma metafísica que não se fundamentasse na ciência correria o risco de ser frágil e imprecisa. O método científico, a *análise*, é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comuns ao objeto em questão e a outros. Ela decompõe a realidade em elementos estáveis e portanto invariáveis e opera sobre o imóvel. Já *a intuição* apreende imediatamente a mobilidade e a duração. No entanto a intuição não prescinde de uma minunciosa análise, assim como ela não dispensa os dados da ciência: um *conhecimento científico é preciso dos fatos*, diz Bergson, é a condição prévia da intuição

metafísica que lhe penetra o princípio.[1] E assim que, para superar os dualismos entre a realidade material e a realidade espiritual, Bergson apóia-se na psicologia e na fisiologia, mais especificamente nas doenças de memória.

Em *Matéria e Memória* Bergson aplica seu método à questão psicológica da memória e, consequentemente, ao problema metafísico da relação corpo-espírito. Muito embora Bergson não o faça explicitamente, esta obra nos fornece toda uma base científica para afirmar a realidade independente do espírito, assim como uma metafísica que fundamente seu método. Nosso papel no presente estudo será justamente explicitar o processo do método intuitivo que revela-se por detrás desta tão rica descrição bergsoniana.

DESCRIÇÃO DO METODO

Ao analisar o papel da intuição no curso da história, Bergson nos demonstra que ela foi sempre mal concebida, pois buscavam-na em um campo da experiência inadequado a sua realidade; serviam-se de meios ou métodos aplicáveis à fragmentação da matéria no espaço, visando atingir o espírito. Ora, a duração não pode ser objeto de representação no espaço; para ser apreendida em sua realidade movente ela requer uma percepção imediata que lhe penetre e que lhe siga o devir movente.

E assim que a duração, que é qualidade, só pode ser representada no tempo. A originalidade de Bergson é ter mostrado que a mudança dos estados de alma não é semelhante à sucessão de cenas variadas em uma peça de teatro. Trata-se de uma mudança qualitativa de estados que se interpenetram em um progresso dinâmico. No entanto, a filosofia antiga somente soube atuar sobre o aspecto quantitativo da realidade, fazendo de toda ação uma contemplação mais fraca. Já a filosofia Kantiana fez do conhecimento metafísico uma realidade impossível, na medida em que, colocada fora do tempo, ela impedia qualquer acesso ao conhecimento absoluto. Tanto o empirismo quanto o dogmatismo vivenciaram uma experiência irreal e desarticulada, na medida em que estabeleciam uma unidade fictícia das supostas partes da realidade. Voltados para as exigências da vida prática nunca souberam seguir as linhas da estrutura das coisas.

Ora, jamais a marcha da pesquisa filosófica poderia se fazer em sentido contrário ao processo da criação e de sua evolução. Disto decorre a necessidade, não só de *re-tornar* ao ponto original, mas de tornar a nossa visão além do ponto em que o espírito se flexiona para inserir-se na matéria, ponto este, anterior a nossa subjetividade, onde a realidade espiritual diferencia-se e passa a atualizar suas naturezas, a partir de então divergentes.

Sem dúvida, é uma tarefa difícil para o filósofo, pois ele deve fazer um esforço consigo mesmo para romper todas as operações mentais, cujas estruturas são decorrentes de nossas funções corporais e de nossas necessidades naturais. O início de seu processo é bastante obscuro e é necessário ao filósofo que pressente a intuição seguir pacificamente suas etapas. Se partirmos em busca da realidade do espírito é necessário que nos purifiquemos de toda e qualquer idéia feita ou pré-conceito que favoreça à preguiça do espírito. É necessário ver a coisa por dentro e não apenas ler a coisa, e para tanto faz-se necessário libertar o entendimento de suas rígidas operações mentais decorrentes do mundo da ação, para penetrar no objeto real, e não apenas pensá-lo. Este processo de purificação nada mais é que a superação de sua humanidade. É buscar explicar a dispersão que a inteligência opera diante do objeto, através da unificação no espiritual e indiviso. Para que o método seja possível faz-se necessário superar a visão pragmática da realidade e passar de uma instância psicológica e atual, para uma instância ontológica e virtual. E como chegar a isso?

Conforme vimos, o campo primeiro da experiência intuitiva é o eu interior. Se voltarmos para dentro de nós mesmos veremos que nossa vida interior é constituída de momentos e estados de alma que se continuam uns aos outros. Sinto em mim, diz Bergson, uma corrente, um fluxo, uma continuidade sem fim que está sempre mudando e acrescentando-se.[1] Este meu pensamento na duração dilata a minha experiência e amplia a minha consciência de tal modo que, em determinado momento, a minha consciência humana e finita passa a ser acesso a uma consciência ilimitada, geral e desumanizada. É o momento em que o virtual passa a ser o ponto original, a razão e o ponto de partida das diferentes naturezas e momentos que compõem a realidade, antes de sua cisão. O meu tempo, a minha duração, que é minha interioridade, passa então a coincidir com outras consciências, com a consciência em geral, enfim com a realidade do meu ser espiritual, por um esforço de *tensão* de meu próprio ser, de minha memória, de minha bagagem espiritual.

Para atingir o seu objetivo o espírito filosófico, tal qual o do artista, deve ser espontâneo, isto é, partir de uma maneira virginal de sentir e de pensar. Só assim se compreenderão as articulações reais da natureza e se apreenderá as diferenças que existem entre o fato e sua representação ou signo, para então, por um prolongamento do lado essencial da verdade, intuir

(1) P.M. (I.M.) p. 182

o objeto desejado. Não se trata de rearranjar idéias, mas de criar criando-se, de ação incessante, de renovação e ajustamento a cada nova situação, em um quase que violento esforço de tensão intelectual. Trata-se de um método em que o filósofo deve engendrar e não apenas compreender.

O esforço da filosofia passa a ser assim buscar, além do que é dito, aquilo que é experimentado pela própria consciência. Filosofar consiste em passar da letra ao espírito e não do signo ao significado, ou de percepções imagéticas a relações abstratas. O verdadeiro conhecimento faz-se do sentido ao sentido, por uma visão de espírito para espírito. E isto que *Matéria e Memória* exprime, conforme veremos mais adiante, ao descrever uma concepção circular do movimento intelectivo. O processo legítimo de apreensão da verdade faz-se a partir do espírito em direção à letra ou às palavras, e não o contrário. E buscar não os fatos tão somente, mas o sentido dos fatos em direção àquilo que os transcende.

Para tanto, como dizíamos há pouco, o método bergsoniano possui todo um rigor, e a precisão constitui o critério maior para que o método tenha efeito. A crítica maior de Bergson é feita à metafísica tradicional, onde a carência de precisão desviava o acesso ao verdadeiro saber. Porém a *precisão* nos termos bergsonianos possui um duplo significado. Em primeiro lugar, se levarmos em consideração a apreensão da realidade em si, esta não se pode fazer sem uma *adequação* ao objeto, e a tudo aquilo que ele possui de particular. Por outro lado precisão significa rigor através da manipulação dos fatos.

Sabemos que o objeto da ciência é a matéria e o da metafísica é o espírito. No entanto, *o conhecimento da vida do espírito é científico, na medida em que também faz apelo aos mesmos métodos que a investigação da matéria, e o conhecimento da matéria será dito filosófico na medida em que também utiliza a intuição pura.*[1] Com isso não teremos uma metafísica em geral, mas uma *metafísica integral.*[2] Porém, não se trata simplesmente de assimilar os fatos marcantes, e sim de fundi-los em uma massa onde se neutralize toda a idéia pré-concebida, para que se possa então isolá-los de sua materialidade bruta.

Não podemos entender o contato com a vida interior sem antes reunir e confrontar análises psicológicas. No entanto o método não se reduz a simples síntese destes fatos. Para explicar a intuição, assim como para aplicá-la, devemos primeiramente saber colocar o problema, e então estabelecer *linhas de fatos* onde, de um lado teremos a realidade objetiva e material, e de outro a realidade espiritual e subjetiva.

Em terceiro lugar devemos prolongar o lado essencial da realidade até confundirmo-nos com o próprio objeto. O processo intuitivo consiste em um impulso que lança o espírito sobre um caminho onde ele reencontra os ensinamentos que havia recolhido, porém sob uma ótica menos densa e mais movente; ele apreende o ato que unifica e que gera o objeto. A

(1) P.M. (I.M.) p. 218, 1 nota

(2) P.M. (I.M.) p. 227

consciência deve regredir a um tempo anterior à sua materialização, para captar o movimento que lhe deu o nascimento, ou seja, captar a *tendência* que o anima. Não se trata mais de captar o objeto *feito* da experiência científica, mas captá-lo *fazendo-se* em sua pulsação, em sua continuidade movente. Se para a apreensão imediata da matéria devemos superar a nossa subjetividade, ao contrário, a transcendência do espírito implica a morte da práxis, a superação da objetividade, para que se possa coincidir com a vida interior no que ela possui de singular.

É necessário passar do eu superficial, àquele que se exterioriza no tempo inautêntico e espacializado, àquele que se interioriza no vir-a-ser. Se a tarefa do filósofo é tocar o espírito ou o ser metafísico, ele não deve buscá-lo na realidade atual ou presente, pois esta é o nível menos contraído da realidade; deve antes buscar a verdade na realidade virtual que constitui o ser. Não que o virtual seja o irreal, mas pelo contrário, ele consiste apenas em uma realidade não presentificada, não solidificada, e portanto muito mais rica de movimento e qualidade.

Sendo o espírito este movimento qualitativo no tempo que interioriza-se a cada instante, este movimento não se constitui da justaposição das paradas do tempo, mas sim de uma continuidade melódica que se enriquece indefinidamente. O próprio movimento do espírito consiste nesta *sugestão* dos momentos passados e virtuais que estão continuamente buscando aderir-se ao momento presente, e quanto mais rica de momentos esta sugestão, mais enriquecida será sua ação. E esse

caráter sugestivo que, enquanto movimento, faz o espírito gerar-se mais e mais, em um processo infindável e por isso mesmo tão gratificante: a emoção de tirar de si o que não tem ou o que estava ainda coberto. Toda realidade repetitiva, ou seja, que se esgota, não pode alimentar o espírito e nem mesmo tocá-lo. É o próprio sentimento de um futuro crescente pelas múltiplas possibilidades que o passado oferece, que faz do presente um momento mais fecundo que o próprio futuro.

É por isso que o espírito é mais feliz na expectativa do que na posse de algo, na tendência do que no acabado. É antes no sentimento de um passado que se-torna devir, do que em um passado feito e acabado, que está o sentido dos nossos momentos. É o próprio movimento do espírito que nos traz a alegria interior pela direção e orientação de nossos estados virtuais em direção ao futuro. É sentir a intervenção progressiva de lembranças e elementos novos a ponto de se dar, que constitui a própria essência da alegria interior.

Comparemos o movimento do espírito de um filósofo com o sentimento estético de um admirador de arte. *Ao percebermos o objeto de arte, as forças ativas e resistentes de nossa personalidade adormecem e nos conduzem a um estado de docilidade onde nos simpatizaremos com o sentimento exprimido.*[1] Da mesma forma o pensador, ao

(1) E.D.I.C. p. 11

subtrair-se do lado prático da vida e ao elevar seu espírito por uma dilatação de si mesmo, simpatiza-se com a tendência que anima o seu saber e que gera o objeto, e passa a ter a necessidade de criar. E no caso da música, porque possui ela tamanho poder sobre nós?

> ... é que a natureza limita-se a exprimir os sentimentos, enquanto a música os sugere.1

Ora, é este caráter sugestivo que nutre o espírito, enquanto movimento inesgotável de si mesmo. E por isso que ele encontra alegria na criação. Esse poder explica-se pelo fato de que a música tanto quanto na criação, o dado é também vivido pelo sujeito, ao passo que na natureza nossa consciência capta o que está acabado e explícito. Se a objetividade supõe exterioridade entre sujeito e objeto, para intuirmos faz-se necessário pôr fim a esta objetividade. E necessário captar a tendência anterior à objetivação e considerar o objeto, tal qual no sentimento estético, *aberto para o futuro*. E nesse impulso, nesta captura por dentro do objeto que podemos encontrar o procedimento do espírito que intui. Assim como a emoção estética está no sentimento sugerido e não causado, também a emoção do filósofo está nas sugestões que o animam a criar.

Toda a obra de um artista exprime ou sugere parte de sua história. Da mesma forma o filósofo deve colocar-se no movimento de sua consciência

(1) E.D.I.C. p. 11

virtual, e nela buscar uma bagagem mais e mais rica de pensamentos, idéias ou lembranças, para uma obra mais profunda e elevada. E assim que as potências de nosso espírito despertam, tomam consciência de si mesmas, percebem-se em obra. Assim é o espírito restituído a sua interioridade, a consciência humana superada por si mesma que constitui o máximo de precisão a ser atingida pelo método bergsoniano.

Pois bem, abrimos todo este parênteses para demonstrar no que consiste a *precisão* do método. Se o objeto da filosofia consiste em apreender o uno que se encontra além das partes que o pensamento científico recorta, sua precisão consiste na própria inexatidão, na medida em que capta o objeto em sua realidade movente e não cristalizada. No caso da ciência, Bergson a tem por imprecisa, pelo fato de aplicar conceitos exatos que generalizam e nos fornecem uma imitação do real. Trata-se, pois, antes de uma *precisão dinâmica* no caso da intuição, em oposição a uma *precisão estática* da ciência. *O que ela (a metafísica) perderá com relação à ciência em utilidade e rigor, ganhará em bagagem e extensão.*[1] E justamente por constituir uma realidade dinâmica e sempre a ponto de fazer-se, que jamais devemos pretender uma certeza final e acabada.

Quanto mais se caminha, mais se descobre, pois ela não é uma coisa, mas uma *incitação ao movimento*. Por isso não esperemos nunca soluções definitivas, mas antes dissoluções dos falsos

(1) P.M. (I.M.) p. 214

problemas. Não busquemos idéias prontas, mas um sentimento incessante de novidade e criação. Não pretendemos pois escolas, mas antes uma representação una e indivisa, da qual partem todas as realidades. Não busquemos sistemas, mas sim a flexibilidade que permite uma adequação a cada objeto em sua singularidade.

Se a ciência e suas *linhas de fatos* nos fornecem condições para ultrapassar a experiência de forma consciente através de um empirismo, mas de um *empirismo superior*, já a precisão da intuição nos permite romper com toda a distância do objeto ou *ausência de si*, por um alargamento da consciência virtual, que nos conduz a uma *probabilidade superior*, a qual nos leva a um estado de plenitude que equivale à certeza.

Pois bem, mas como proceder para ultrapassar a experência? Como simpatizar-se com o objeto? Em que consiste este empirismo superior ou probabilidade superior? Enfim, como aplicarmos o método?

Antes porém de responder à questão, lembremo-nos que, conforme nos relata Bergson em *La Pensée et le Mouvant*, toda sua pesquisa consistia, na época, na busca do tempo concreto, que ele denominou tempo psicológico; foi assim que a duração e a memória passaram a ser o alicerce da realidade espiritual. Contudo não basta analisar o tempo real, mas é necessário vivê-lo em si mesmo. Foi antes para apreendê-lo que Bergson criou um método. Se não houvesse o método, a duração seria apenas uma realidade intuitiva ou psicológica. Foi justamente para estabelecer a precisão da filosofia

que Bergson articulou o método, o qual possui diferentes regras e atos.

Ora, diremos: como um conhecimento imediato pode ter mediações? Não é o próprio Bergson que descreve a intuição como um ato simples? Sem dúvida, porém simplicidade não exclui multiplicidades qualitativas nem diversidade de direções para sua atualização. O *contato* sim é um ato simples e único, mas os passos que o antecedem, assim como o processo de atualização que lhe segue, são constituídos de diferentes momentos. Não podemos partir de uma consciência finita para uma consciência infinita, sem antes sintonizar aquela como o lado infinito da realidade -- não podemos atingir o virtual sem antes inserir nossa consciência presente no ponto movente. Não podemos tocar o espírito se não ligarmos nossa mente com a realidade pré-subjetiva de seres naturais. Eis o momento principal do método:

> Seria ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa "virada" decisiva em que ela, flexionando-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente a experiência humana.1

Porém , antes de sintonizarmo-nos com o lado espiritual da vida, faz-se necessário que saibamos diferenciar o que é material e o que é espiritual, o objetivo e o subjetivo, o presente e o passado, para então coincidir com a linha da essência. Em um

(1) M.M. p. 205 - "Ce serait d'aller chercher l'experience à sa source, po plutôt au - dessus de ce "tournant" decisif oú, s'inflechissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement humaine.

Em um terceiro momento devemos nos inserir neste lado legítimo da realidade, onde encontraremos o ponto virtual e portanto original, o qual constitui a razão do ser atual, ou seja, o ponto de unificação anterior à divisão.

Em suma, vemos nestes atos da intuição um dos princípios sobre os quais o método repousa:

> *Um dos objetos da metafísica é operar diferenciações e integrações qualitativas.*[1]

Como explicar tal princípio?

Bergson nos define de forma explícita os passos para a aplicação deste método em sua conferência sobre *A Consciência e a Vida*; porém é sobretudo em *Matéria e Memória* que podemos ver seu método aplicado, embora de forma implícita, na determinação que faz da relação psico-fisiológica. Três espécies de ato compõem assim as regras do método:

I - COLOCAÇÃO DO PROBLEMA.
II - DESCOBERTA DAS VERDADEIRAS DIFERENÇAS.
III - INTEGRAÇÃO NA ARTICULAÇÃO REAL: NO TEMPO.

Veremos em nosso trabalho como Bergson desenvolve tais regras em *Matéria e Memória*, embora nosso objetivo seja antes demonstrar como é possível o método intuitivo, fundamentando-o com a própria relação do corpo e do espírito que ele descreve na mesma. Ao mesmo tempo em que ilustraremos o emprego da intuição, fundamentaremos sua possibilidade, buscando sempre permanecer fiéis ao método e segui-lo no desenvolvimento do presente estudo.

(1) P.M. (I.M.) p. 215

O bergsonismo é uma destas raras filosofias, nas quais a teoria da pesquisa confunde-se com a própria pesquisa, excluindo esta espécie de desdobramento reflexivo que engendra as gnoseologias, as propedêuticas e os métodos.[1]

(1) Jankélévitch, V. - "Henri Bergson" p. 5

I- COLOCAÇÃO DO PROBLEMA

Colocar à prova os verdadeiros e os falsos problemas: eis, segundo a dialética bergsoniana, o primeiro passo do método. Antes de buscar solução para um problema devemos nos questionar se trata-se realmente de uma questão, ou se seria apenas uma miragem de nosso entendimento. Por vezes, uma questão bem colocada já suscita a resposta por si só. A própria tomada de consciência disto já é uma conquista de liberdade. E como colocar bem um problema?

Uma história do pensamento humano nos mostraria o quanto vivenciou-se *preconceitos* na filosofia que na verdade estavam ligados ao estado de sociabilidade do homem, e que por isso mesmo impediram a prova da realidade do espírito e consequentemente da intuição.

Além disto, vivemos em uma época que, para um comodismo didático, recebe-se informações prontas, métodos de estudo dirigido repetitivos, devido aos quais os espíritos acomodam-se na passividade de simples combinações de idéias prontas. Não se aprende a pensar por si mesmo, mas vive-se a superficialidade da soma de concepções adquiridas; eis já o início de preconceito a que a sociedade nos conduz. A verdadeira liberdade está no poder de criação. Não podemos nos preocupar apenas em *resolver* uma questão dada, pois buscar a solução é uma operação aplicada a termos estáticos.

Descobrir? Sim, mas a descoberta consiste ainda em colocar aquilo que já existia virtual[1] ou atualmente. Mas, *inventar*, *criar* é suscitar engendrando-se na realidade dinâmica do espírito. E criar a si mesmo, inserindo-se na articulação natural da realidade do espírito que encontraremos a liberdade, ou seja, este poder de decisão semi divino, de criação do verdadeiro.

No entanto, muitos contentam-se com a possibilidade ou impossibilidade de uma solução. Ora, *possibilidade* implica em negação, ausência, e a verdade espiritual não pode ter vazios. A questão é que condicionados a pensar em termos de espaço passamos a buscar problemas que nem se quer existem; ou se colocamos algum problema real não sabemos como articulá-lo. Temos assim dois tipos de falsos problemas: a) *problemas inexistentes*, b) *problemas mal colocados*.

Antes de nos referirmos a eles, vejamos as causas desses preconceitos que Bergson denomina *sociais*, e que impedem compreendamos a intuição:

O fio condutor que jamais podemos perder de vista é a biologia. A generalização, a imaginação, as falsas concepções, não existem por acaso. As exigências da vida são análogas nos homens, nos animais, e mesmo nas plantas. Todo ser vivo generalisa, classifica, isola, para poder colher do meio as partes ou elementos que poderão satisfazer

(1) Quando falamos em "virtual", não significa o que é logicamente possível, mas o que é cronologicamente real.

tal ou tal necessidade. Assim, conceber e perceber generalidades é próprio da estrutura do espírito no estágio animal. Sem que uma reflexão intervenha, uma semelhança pode ser extraida dos elementos ou objetos. Esta semelhança ou repetição de qualidade da matéria que percebemos faz com que obtenhamos de nossos corpos a mesma reação, a mesma atitude e os mesmos movimentos diante destes objetos.

E assim que a reflexão — já elevadas ao estado pensamento puro as representações de uma consciência flexionada na matéria — formará por imitação idéias gerais que serão apenas idéias. Fará da linguagem, criada em função da matéria, meio de conhecer o espírito. Tirará da faculdade da percepção suas falsas concepções para o espírito e a intuição. E assim que os automatismos que constituem a inteligência do corpo iniciam o espírito à inteligência do determinismo, enquanto eles o impõem a submeter-se em parte. Ora, é decifrando a matéria e fabricando instrumentos que a consciência humana tornou-se inteligente.

Com efeito, essas formas de concepção falsa da realidade espiritual não são gratuitas, mas pertencem à própria estrutura do espírito enquanto inserido na matéria. E por isso que, para intuir a verdade necessitamos ir além deste ponto de flexão na materialidade, para então inverter a marcha do pensamento natural, proveniente do hábito em direção à abstração.

Veremos mais adiante que o fato primitivo em um processo de conhecimento legítimo não é uma idéia geral, mas sim um sentimento de qualidade que, ao invés de associar-se, engendra o conhecimento por

uma dissociação de si mesmo. A própria associação de idéias é um processo de conhecimento centrípeto, aplicado ao reconhecimento da matéria, e não à criação do espírito, visto que constitui uma faculdade de origens utilitárias.

O empobrecimento de imagens necessário para que a percepção se dê é inadequado ao processo centrífugo e intuitivo que, ao contrário, busca o enriquecimento por uma alteração de si mesmo. Não se pode por uma análise redutora restaurar uma totalidade indivisível. Se a inteligência adequa-se às necessidades materiais, ela não se presta, portanto, à criação ou compreensão das questões espirituais. Eis então a necessidade de descartar o pensamento conceitual em função de uma filosofia mais intuitiva.

Pois bem, uma vez vistas as causas, vejamos quais são os falsos problemas:

a) PROBLEMAS INEXISTENTES

São aqueles problemas insolúveis, que não se preocupam com o *ser* mas com o *não ser*.

A preocupação do metafísico é explicar Deus, espírito e matéria. Para tanto, busca-se a causa primeira de todas as coisas, e nossa imaginação acaba por fugir da vertigem diante do abismo das causas.

Pergunta-se ainda, por que o mundo obedece a uma ordem. Acontece que para tanto deve-se necessariamente admitir a possibilidade da desordem.

Estas questões todas não existiriam, se não tivessemos em nosso entendimento o fantasma do nada, ou a *miragem da ausência*, segundo diz o prof. Bento Prado Jr. Imaginamos que o nada pré-existe a Deus e ao ser, e que Deus veio sobrepor-se a este nada; da mesma forma, imaginamos que o caos precedia a ordem do mundo. No entanto, apenas através da intuição dissiparemos essas ilusões, ao sentirmos que:

> *...uma vontade ou um pensamento divinamente criador é bastante pleno de si mesmo em sua imensa realidade para que a idéia de uma desordem ou de uma ausência do ser possa aflorar.*[1]

(1) P.M. (II Introd.) p. 66

E por isso que até hoje concebeu-se, devido ao fantasma do nada, a imitação da liberdade. Ao colocar a liberdade como opção entre dois possíveis, vivemos uma ilusão fundamental: o *movimento retrógrado do verdadeiro*. A inteligência procura representar no futuro anterior a forma como as coisas deveriam se passar, para que elas estejam *em*

conformidade com o próprio esquema de imobilidade. A ilusão retrospectiva consiste em deixar o *fazendo-se* para colocar-se *após o fato*, e em praticar "a posteriori" uma reconstrução justificativa. Isto nada mais é que uma forma de simular uma conquista de liberdade.

Não se trata de possuir o livre arbítrio, esta indiferença concebida pelos clássicos, hesitação entre dois possíveis, mas antes da liberação de nossa mais íntima e mais original preferência. Somos livres quando nossos atos emanam de todo o nosso espírito, quando criamos pela indefinível emoção da simpatia com o objeto.

b) <u>PROBLEMAS MAL COLOCADOS</u>

Em primeiro lugar, há uma tendência de nosso entendimento em colocar os problemas em termos de espaço. O espaço é o objeto ideal da representação, pois é privado de todo devir, como de toda a unidade concreta; ele pode ser composto e recomposto como queiramos — ele é sempre o mesmo.

Ora, o tempo real não é próprio a ser representado no espaço, assim como os estados da alma, os quais são indivisíveis, estão em contínua

mudança. Assim sendo jamais conseguiremos apreender a realidade do espírito, jamais vivenciaremos o processo intuitivo se mantivermos uma representação simbólica da essência.

A qualidade, tanto quanto a duração, não podem ser objetos de representação, mas somente de experiência. Só podemos conhecer a essência pura, não por meio de idéias mas, por apreensão direta e intuitiva. No espaço a representação tem por objeto natural um passado separado do presente, isto é, parcialmente isolado de sua compenetração qualitativa com o presente, colocando à parte a memória do espírito, no seio da qual se persegue a atividade criadora. *Matéria e Memória* esforça-se por estabelecer que a representação no espaço constitui apenas um *esquema ideal* e não real.

O segundo tipo de problema mal colocado traz um mecanismo diferente: trata-se de mistos mal analisados, nos quais agrupa-se arbitrariamente as coisas que, na verdade *diferem em natureza*. Ora, se um problema não segue a articulação natural das coisas, ele é falso. É assim que Bergson denuncia a *intensidade* como um tal misto impuro. Simplesmente confunde-se a qualidade de uma sensação com a quantidade de sua causa exterior. Coloca-se a intuição como sendo uma percepção mais fraca. Na verdade, não se trata de uma diferença de grau, pois espírito e matéria são realidades heterogêneas. Se o espaço nos coloca diferenças de grau, inseridos no tempo real perceberemos diferenças qualitativas — conforme veremos em nosso próximo capítulo.

Contra esta tendência intelectual, nós só podemos reagir, suscitando ainda na inteligência, uma outra tendência. De onde vem esta tendência? Só a intuição pode suscitá-la e animá-la, porque ela comunica à inteligência uma representação original e indivisa, que permite distinguir o falso do verdadeiro.

Pois bem, um método que se proponha só é compreendido quando aplicado. Vejamos em nosso caso. Como afirmar a realidade do espírito? Como dar condições ao processo intuitivo?

Trata-se de apreendermos a nossa vida interior; para tanto é necessário irmos acima do ponto em que nossa consciência esta inserida no espaço, para captá-la no tempo. Deixemos portanto de lado a suposta justaposição de nossos estados de espírito, e as hesitações de nosso entendimento. Passemos para o sentimento interior do fluxo qualitativo de nosso ser temporal. Busquemos, para tanto, uma maneira virginal de encarar a questão. Busquemos a duração de nossa própria memória, essa melodia contínua e indivisa, cujo tema varia, segundo o grau de tensão de nosso espírito. Não busquemos uma representação intelectual, caso contrário ela nos escapará.

II - DA DESCOBERTA DAS VERDADEIRAS DIFERENÇAS

Ao inverso dos objetos situados no espaço, a realidade espiritual, assim como a duração e a qualidade, não devem ser apenas objetos de representação, mas sobretudo de experiência no sentido integral. O tempo do espírito não pode ser percebido pela consciência sob forma de aumento ou diminuição, ou sob forma de grandeza, como o faz a psicofísica. Toda mudança qualitativa implica uma heterogeneidade de momentos que formam um todo com o dinamismo do qual resulta. A representação no espaço, ao justapor e, portanto, separar o passado do presente, impede toda visão da compenetração qualitativa do espírito. Como as qualidades não possuem forma inteligível, só podemos apreendê-las verdadeiramente em um ato de intuição pura.

Da mesma forma, os seres mais identificados com a temporalidade não possuem mais formas, e só podemos conhecê-los em sua essência autêntica; não por meio de idéias, mas apenas por apreensão direta e intuitiva.

A experiência pura nos instrui mil vezes melhor que os raciocínios:

> *A verdade é que uma existência não é jamais dada senão em uma experiência.*[1]

(1) P.M. (II Introd.) p. 50

E o que se faz necessário para vivenciarmos essa experiência pura? Tratar-se-á de vivermos uma vida de contemplação ou adoração por aquilo que idealizamos? Tratar-se-ia ainda de buscar estados mais *intensos* da alma? Essas todas são questões bastantes cômodas que as doutrinas dogmáticas, e mesmo a metafísica tradicional, oferecem para satisfazer a busca de facilidades de nosso entendimento, mas

que nada possuem de experiência real. Para vivermos uma experiência legítima e pura, é necessário antes passarmos da experiência para as condições desta experiência.

Para tanto, é necessário, primeiramente, distinguirmos na realidade aquilo que é de ordem material do que é espiritual. É necessário buscarmos as verdadeiras diferenças de natureza dos dois planos de nossa evolução. O erro da metafísica foi justamente partir de um misto impuro e ver uma diferença de grau entre um tempo espacializado e uma eternidade suposta primeira. Se a psicologia vê as lembranças de nosso espírito como sendo percepções mais fracas, jamais apreenderá o espírito como uma realidade independente.

Faz-se das diferenças de grau justaposições de uma suposta unidade, impura e simbólica, quando na verdade faz-se necessário estabeleçamos diferenças de natureza para podermos captar uma unidade pura e real distinta da matéria.

Veremos no capítulo seguinte como o esquecimento das diferenças de natureza entre percepção e afecção, entre percepção e memória,

engendra todo tipo de falsos problemas, fazendo-nos crer em um caráter inextensivo de nossa percepção. A própria descrição do processo perceptivo da matéria nos mostra o manejo da intuição como sendo também um método de divisão. Ele trata primeiramente de dividir a representação em elementos que a condicionam em *presenças puras* e *tendências*, para que desta forma seja possível atingir seu ideal de precisão.

Podemos notar em Bergson um gosto muito grande pelos dualismos: memória-percepção, espírito-matéria, subjetivo-objetivo, distenção-contração, etc.. Eis a decomposição da representação en duas direções divergentes, ou seja, duas linhas de fato. No entanto o sentido destes dualismos é justamente permitir uma harmonia entre as divergentes realidades.

Se, no entanto a pscicologia opera tal divisão a partir de uma condição impura ou natural, é porque sempre operou suas análises com vista no caráter utilitário de nossas funções mentais, essencialmente voltadas para a ação.

Já à metafísica, tendo como objeto o espírito, cabe-lhe dividir a realidade a partir do virtual, do essencial, em um momento anterior à condição humana, para então estabelecer a gênese que é a própria razão e constiuição das divergências de natureza. Não se trata, portanto, de estabelecer dualismos por uma questão de didática simplesmente, mas antes permitir passarmos às condições da experiência; ou seja, uma vez feita a divisão, prolongar-lhe o lado essencial e nele se inserir.

Eis a segunda parte deste segundo momento do processo intuitivo: *buscar a experiência em sua fonte, ou seja, acima do "tournant" em que o espírito flexiona-se na matéria.*[1]

Eis o ponto preciso onde se descobre as diferenças da natureza. Há, porém, muita dificuldade de se atingir esse ponto, daí a necessidade de multiplicar os atos da intuição. Temos assim, ainda neste segundo momento duas etapas. Primeiramente, a determinação das linhas de fato implica em uma CONTRAÇÃO da consciência, onde os fatos agrupam-se segundo suas afinidades de natureza. Uma vez determinada a linha de fatos de natureza espiritual, resta prolongá-la além deste ponto em que o espírito se torna consciência na matéria, e por uma EXPANSÃO da consciência, captarmos as tendências em seu estado puro -- a percepção pura idêntica a toda matéria, a memória pura idêntica à totalidade do espírito ou de seu passado. Portanto, divergência e convergência caracterizam estes dois atos.

Sabemos que Bergson não faz da filosofia uma sabedoria propriamente humana, mas a direção da filosofia é — por mais que nossa condição seja a de sermos mistos mal analisados — a vida espiritual, ou seja, a origem e destino do ser. A direção da filosofia não deve ser outra senão a de nossa própria criação e evolução. Contudo, não devemos buscar essas direções nas concepções impuras de nosso entendimento, nem na consciência *presentificada* de seres limitados pela corporeidade, mas a partir da experiência pura e virtual de um espírito liberto.

(1) M.M. p. 205

Se a nossa existência na corporeidade é apenas uma passagem onde o espírito reconquista a si mesmo, para então retornar à realidade espiritual, também no processo de conhecimento intuitivo o dualismo constitui apenas um momento que deve reformar-se no monismo.

Podemos falar assim de um *tornar-se* na matéria e de um *re-tornar-se* ao espírito: não se trata de voltar ao espírito, mas sim de conhecer a partir[1] do espírito. No primeiro caso, temos a experiência na matéria que leva o ser a conquistar sua liberdade, e no segundo temos a experiência espiritual de um ser que vive esta liberdade na sempre criação infinita de si mesmo.

Temos assim no processo de conhecimento, através de divergência de fatos um empirismo de ordem superior; e através da convergência de fatos uma realidade cada vez mais rica em probabilidade -- um probabilismo superior.

Esta regra nos demonstra como um problema bem colocado tende a resolver-se por si mesmo. Por exemplo o problema da memória: Bergson parte do misto lembrança-percepção e o divide em duas linhas divergentes, espírito e matéria. Em seguida busca uma dilatação dessas linhas, mas a solução dá-se somente no ponto em que essas duas linhas se convergem novamente: no ponto em que a lembrança

(1) " tournant et retournement".

insere-se na percepção, no ponto virtual que é razão do ponto de partida. Voltaremos a isto mais adiante, mas por ora queremos demonstrar os momentos do método assim como a precisão de que lhe é consequente.

Se filosofar consiste em ultrapassar a condição humana, procuraremos demonstrar como isto é possível a partir da relação do espírito com o corpo.

III - DA INTEGRAÇÃO NO TEMPO

Esta regra nos dá o sentido fundamental da intuição: pensar na duração, colocar-se na memória, que é a totalidade do espírito.

Se após a diferenciação o método implica na integração de diferentes realidades, também após uma contração e expansão da consciência, segue-se uma unificação das linhas de fatos na realidade fluente e espiritual do tempo, e que constitui a própria pré-realidade destas divergências. Portanto o método não é constituido de um único ato de divisão mas, uma vez inseridos na realidade virtual partimos agora para um outro dualismo, produto da diferenciação de uma realidade pura. Temos assim, em um primeiro momento um dualismo visto com os olhos humanos -- dualismo refletido, e em um segundo momento um dualismo visto com os olhos do espírito -- dualismo intuído.

No primeiro caso, nossa reflexão provinha da decomposição de um misto impuro, agora ele se fez a partir de uma realidade pura, ou seja, a partir da realidade virtual. E nesse sentido que o processo intuitivo é centrífugo, e não centrípeto como dele o fazem comumente. Veremos que a verdade se dá antes por uma dissociação do movimento do espírito, do que por uma associação de idéias prontas e fragmentadas. E nisto que consiste a inversão da marcha habitual do pensamento. Através de um movimento do espírito, através de um sentimento de qualidade, instalar-se no processo dinâmico de constituição do objeto ou do ser, e a partir disto atualizar seu conhecimento manifestando-o pelos meios da matéria. E buscar em nosso espírito -- que

é memória integral e que está ligada sem obstáculos a tantas outras quanto sua afinidade alcançar -- a apreensão da verdade em um enriquecimento de si mesmo. Não se trata no entanto de retornar ao passado, mas tornar a ser a partir de nosso passado espiritual, em uma tensão de si mesmo, para então atualizar a realidade intuida em expressões verbais.

Temos assim os seguintes atos do método intuitivo:

1. DUALISMO REFLETIDO:

   a) CONTRAÇAO:
      - Estabelecer afinidades grupais segundo divergências de natureza.
   b) EXPANSAO:
      - Buscar a linha de fatos espiritual, e nela dilatar a consciência.

2. a) MONISMO OU INTEGRAÇAO NO TEMPO:
      - Convergir linhas de fatos na duração.
      - Inserir-se na duração ou memória.
   b) DUALISMO INTUIDO:
      a) CONTRAÇAO:
         - Estabelecer divergências segundo graus ou níveis de tensão.
      b) EXPANSAO:
         - Dilatar a memória por uma tensão cada vez maior do espírito.

Ora, e o que constitui a criação senão na própria diferenciação de uma realidade pura com vistas à atualização?

Porém, qual a natureza da diferenciação desta vez? É necessário que nosso próprio espírito, enquanto um todo virtual, crie as linhas diferenciantes, segundo a qual o pensamento atualiza-se. Como veremos mais adiante, se o presente corresponde ao passado, cada linha de atualização consiste em um nível virtual do espírito. Porém, deve a consciência a cada vez inventar a figura desta correspondência, e criar meios para desvelar o que estava velado. Não há uma direção neste processo, pois ela não pré - existe feita e acabada, mas ela mesma se faz na medida do ato que a percorre. Conforme dizia Antonio Machado: *Não há caminhos*, o *caminho se faz ao andar*; ou como diz ainda Bergson:

> *Se o caminho que procuramos é realmente instrutivo, deve dilatar nosso pensamento, e qualquer análise prévia do mecanismo do pensamento só poderá nos mostrar a impossibilidade de ir tão longe.*[1]

Vemos assim que apenas no homem o atual se faz adequado ao virtual. Somente o homem é capaz de reencontrar todos os níveis de tensão que coexistem no todo virtual. Basta para isso procurar traçar uma direção aberta, isto é, superar seu plano, sua *natura naturata* para manifestar, enfim, a sua *natura naturans*.

E como isso é possível? Coloquemo-nos em marcha: busquemos primeiramente na percepção as linhas de fato que nos serão oferecidas para que possamos, ao tocar a realidade do espírito, demonstrar a possibilidade, assim como o próprio processo, do método intuitivo.

(1) E.S. (A Consciência e a Vida) p. 2

II — COLOCAÇÃO DO PROBLEMA.

> Mas a verdade é que se trata, em filosofia e mesmo alhures, de "encontrar" o problema e consequentemente de "colocá-lo", mais do que resolvê-lo.[1]

A intuição, enquanto impulso interior que nos permite apreender a realidade de forma mediata, consiste em uma experiência direta que nos conduz ao interior das coisas e mesmo além de sua condição natural. E essa experiência integral confunde-se com a própria filosofia, cujo objeto é conhecer o ser além do ponto em que ele encontra-se flexionado na matéria.

Dada a própria natureza imediata da intuição, filosofar passa a ser um *ato simples*, e a própria essência da filosofia consiste neste espírito de simplicidade. Não se trata de um simplicidade ingênua, mas de uma simplicidade sábia, concreta e, pode-se dizer genealógica, a qual é dada em uma experiência vivida. Em oposição a uma simplicidade abstrata, que nada mais é que o empobrecimento do real, reduzido à uniformidade, trata-se de uma simplicidade concreta e criativa, a qual supõe uma infinita complexidade e uma multiplicidade de passos para que seja atingida. Não se pode simplesmente dar soluções a questões que, na verdade, não existem, e nem definir problemas em termos que representam uma falsa concepção da realidade.

(1) P.M. (II Introd.) p.51.

Assim considerada , a simplicidade do espírito filosófico consiste em uma questão de bom senso, que constitui o fundo, a essência mesma do espírito. Trata-se porém de um bom senso superior, na medida em que nos conduz às mesmas conclusões do senso comum, porém por um retorno consciente e reflexivo, que se submete ao contrôle dos fatos.

Tal qual a realidade do espírito, a filosofia exige uma adaptação sempre renovada à situações sempre novas, um esforço incessante de tensão intelectual. Dada a essência movente da realidade, a filosofia não pode prender-se a *idéias feitas*, pois constituem apenas resíduo inerte de um trabalho intelectual.

Ao se pretender compreender realidades, e não simplesmente esclarecer convenções, não se pode colocar em termos artificiais questões que concernem a natureza original das coisas. A dificuldade principal, quando deixamos o domínio da matéria pelo do espírito, consiste na desarticulação do real operada pelo nosso entendimento, o qual concebe a realidade segundo a esfera pragmática, segundo as exigências fundamentais da vida, as quais ele transfere para a esfera do pensamento.

Os falsos problemas segundo a dialética bergsoniana, decorrem da atividade ordinária em vista do útil que, fora de propósito, é transportada para o domínio do conhecimento puro.

Assim como na atividade perceptiva faz-se necessário extrair semelhanças de objetos para que se possa apreender a matéria, igualmente nosso

entendimento acaba por generalizar, classificar. Com efeito, a consciência reflexiva formará por imitação idéias gerais que serão apenas idéias, e fará da linguagem um conjunto de conceitos criados segundo uma visão estática e fragmentada da realidade, e portanto inadequada ao conhecimento do espírito.

Qualquer que seja a natureza da matéria, o ser vivo a fragmenta, estabelecendo uma descontinuidade, em função da satisfação de suas necessidades naturais. Ora, um conhecimento profundo da realidade requer seja ela apreendida em sua continuidade, em seu estado denso, ou seja, em um momento anterior a sua própria cristalização. No entanto, nosso entendimento simplesmente transfere tal fragmentação para a esfera do conhecimento. Assim como nós dividimos a extensão material em coisas, corpos, fenômenos no espaço, também nossa inteligência pratica esta operação superficial em função de realidades muito mais profundas.

Devido a essa concepção artificial, nosso entendimento acaba por conceber: *problemas mal colocados*, ou ainda, *problemas inexistentes*.

1) PROBLEMAS MAL COLOCADOS

Primeiramente, há uma tendência muito grande a se colocar questões, que se referem à realidades além da condição material em função do *espaço*.

Ora, o espaço é o reino da uniformidade, nele podemos praticar recortes arbitrários, pois constitui o objeto ideal de nossas representações. Ao levar-nos a introduzir formas, distinções

extrínsecas, homogêneas e descontinuas, o espaço acaba por conservar apenas a instantaneidade da realidade, a qual for sua vez é mobilidade incessante. Enquanto esquema de divisibilidade da matéria ele apresenta unicamente diferenças de grau entre seus componentes, pois atua no campo da extensão composto de partes homogêneas e justapostas

Desta forma, as coisas exteriores são representáveis e analisáveis, porque sua substância e suas qualidades revestem aproximativamente a forma do extenso. Sendo o espaço privado de todo devir, como do toda unidade concreta, ele constitui o objeto ideal da representação. Ele pode ser composto e recomposto conforme queiramos, pois ele é sempre o mesmo. Por isso, fiel às nossas idéias, a matemática é a rainha das ciências, na medida em que é dócil à representação.

Porém, quando nos referimos a realidades de ordem espiritual, ou seja, além do ponto em que a matéria encontra-se sólida e aparentemente estática, além da condição de seres inseridos em um corpo material, não podemos representá-las em um espaço uniforme e divisível.

Estariamos colocando mal a questão do espírito, se o definíssemos em função de uma ótica espacializante, pois a realidade da essência, da qualidade, do fluxo do tempo, não pode ser objeto de representação, mas somente de experiência. Jamais poderemos aprender a realidade espiritual por meio de idéias ou conceitos, mas somente vivenciando a em nós mesmos, ou seja, por meio da intuição.

Vejamos quais as consequências de um problema metafísico mal colocado, ou seja, colocado em termos de *espaço*.

a) Segundo Bergson a realidade do espírito é essencialmente memória, a qual conserva todos os seus momentos em uma duração ininterrupta, e os prolonga em direção ao presente. Desta forma o espírito constitui veículo de um passado carregado de lembranças, idéias, conhecimentos impalpaveis e sutis, no qual cada conteúdo é rico e profundo por tudo o que supões de alusões implícitas e de experiências acumuladas. O espírito testemunha, portanto, um passado contínuo, no qual acrescentam-se silenciosamente inumeráveis experiências da pessoa.

Ora, ao colocar-se no espaço -- que é essencialmente divisão -- a realidade do espirito, conceber-se á naturalmente um passado separado do presente, isto é, parcialmente isolado de sua compenetração qualitativa com o presente. Efetivamente tornar-se-á impossível admitir a realidade da memória, no seio da qual desenvolve-se toda a vida e atividade do espírito.

b) ao projetar no espaço homogêneo a multiplicidade heterogênea da memória, favorece-se uma outra ilusão: substitui-se a percepção concreta, toda ela carregada de um passado, por uma percepção fechada no presente, e absorvida unicamente na tarefa de moldar- se sobre o objeto exterior.

E é efetivamente por não ter distinguido tudo o que a memória acrescenta à percepção, que fez-se da percepção inteira uma espécie de visão interior e subjetiva, que diferiria da memória apenas por sua maior *intensidade*.

Não há percepção que não seja impregnada de lembranças, porém estas lembranças são de natureza diversa da percepção. O erro que Bergson denuncia é justamente o fato de se conceber apenas diferenças de grau entre percepção e espírito, o que torna impossível uma abordagem do espírito enquanto realidade, coexistente, porém de natureza diversa e independente do corpo físico.

Esta concepção da percepção, enquanto uma realidade mais fraca que o espírito, gera a ilusão que fez da nossa condição humana à de seres, sem dúvida mistos, porém inanalisáveis: confunde-se a qualidade da sensação com o espaço muscular que lhe corresponde, ou com a quantidade da causa física que a produz. A noção de intensidade acaba por implicar, com efeito, uma mistura impura entre determinações que, na verdade, diferem em natureza.

Ora, a realidade material consiste em um campo homogêneo, o qual estende-se no espaço, cujas partes, idênticas umas às outras, diferem somente em seu aspecto quantitativo, e portanto permanecem sempre as mesmas. Já a realidade espiritual consiste em um campo indivisível e heterogêneo, cujas partes diferentes umas as outras, variam em função de suas qualidades. *Matéria e Memória* consiste portanto em realidades diferentes e,

conforme veremos mais adiante, possuem direções opostas.

O mal disso tudo é que, ao fazer do tempo uma representação penetrada pelo espaço, nós não mais conseguimos distinguir nesta representação os dois elementos, ou seja, as duas presenças *puras* da duração da memória e da extensão da matéria.[1]

Ordinariamente mede-se a realidade humana com uma unidade ele mesma impura e mista. No entanto, deve-se sempre, segundo Bergson, dividir o misto segundo suas articulações naturais, para que se possa apreender a realidade do espírito em sua pureza e, consequentemente, intuir. Não se pode partir de uma realidade impura para se atingir o ideal da intuição; neste sentido, o método intuitivo inicia por ser um metodo de divisão, no qual isola-se a linha da essência da linha da matéria.

Para bem colocar-se uma questão, para que se dê o contato da intuição, deve-se primeiramente purificar a realidade, dividindo-a segundo suas diferenças qualitativas, e qualificá-las segundo o próprio modo em que se combinam duração e extensão: em sua mobilidade e no tempo.

Porém o que é dito *puro*, só difere naturalmente, quando captado em seu *movimento* em seu estado ainda de *tendência*, anterior à sua realidade de objeto-constituído.

Vejamos ainda como o fato de projetarmos a realidade a ser intuida no espaço, impede-nos de captá-la em seu aspecto movente.

c) Nossa percepção da matéria recorta, na continuidade da extensão, corpos escolhidos de tal maneira que possam ser tratados como invariáveis, estáveis e de contornos definidos. Toda maneira de perceber e de falar implicam, com efeito, que a *imobilidade* e a imutabilidade são realidades de direito, e que o movimento e a mudança acrescentam-se como acidentes. A própria substância seria assim uma estabilidade.

Mais uma vez o espaço é o grande enganador de nossa visão da realidade: geralmente considera-se o movimento como sendo uma série de pontos imóveis. No entanto, esses pontos ou posições sucessivas são apenas paradas imaginárias de nosso entendimento. Substitui-se o trajeto pela trajetória. *Mas como um "progresso" coincidiria com uma "coisa", um movimento com uma imobilidade?* [1]

Disto decorre a necessidade de levar nosso espírito a inverter sua operação habitual, e partir da mudança e do movimento, considerados como a própria realidade, em um momento anterior à constituição das coisas. É impossível um conhecimento profundo da realidade em seu estado sólido, pois contornos e superfícies são apenas aparentes. Ao se pretender uma intuição da realidade material, esta deve ser apreendida em sua mobilidade, a qual lhe constitui a essência. Partir de imobilidades para colocar um problema metafísico é simplesmente tornar impossível sua solução. Por

(1) M.M. p. 211

isso, conforme Bergson, *posição e solução de um problema estão próximos de equivaler-se* [1], pois, um problema bem colocado é imediatamente resolvido.

A inevitável propensão de nosso espírito para representar-se o elemento fixo é uma exigência da ação, e consequentemente mais cômoda à conversação e ao entendimento. No entanto tal representação conduz a problemas filosóficos que permanecerão insolúveis e, consequentemente, condenarão o conhecimento à relatividade.

Ora, não se pode apreender profundamente objetos *feitos*, a intuição quer reencontrar-se com o próprio movimento gerador do objeto, nele inserir-se simpaticamente. Por outro lado jamais conseguir-se-a estabelecer uma relação entre o espírito, em sua mobilidade, e a matéria, se tomada em sua estabilidade.

d) Tal projeção do movimento no espaço, ou seja, de imobilidades que formam mobilidades resulta em uma outra ilusão: ao constituir o movimento de pontos estáticos, transferimos essa falsa concepção para o conhecimento do fluxo do tempo, o qual distinguimos ilusoriamente por instantâneos, ou seja, paradas no tempo.

Ora, jamais será possível apreender o fluxo do tempo pela justaposição de seus momentos. A duração consiste em momentos que interpenetram-se, e que

(1) P.M. (II Introd.) p.52

fluem continuamente em uma totalidade indivisível. Se a divisão da realidade no espaço implica em partes homogêneas, isoladas umas das outras, o tempo em sua essência é constituído de momentos heterogêneos, cada um dos quais trazendo em si a marca do todo.

A própria indivisibilidade do movimento implica a impossibilidade do instante. No entanto, a divisão do tempo consiste em uma necessidade de simetria, a qual se atinge facilmente ao colocar a representação integral e indivisa do tempo no espaço. Trata-se de uma reorganização artificial da realidade do tempo e do movimento do espírito.

Nossos estados de espírito são momentos indivisíveis que ocupam todos uma certa duração, os quais são ligados uns aos outros por um fio de qualidade variável. Cada estado é constituído de *qualidades*, que permanecem na memória espiritual, e que caracterizam o ser. A duração não consiste, portanto, em um tempo não especializado apenas, mas em qualidades e estados, que permanecem vivos no fluxo interior do ser.

Ao buscarmos, porém, uma representação intelectual do tempo, ao alinhar uns ao lado dos outros seus estados distintos, já estamos colocando erroneamente o problema. Disto decorre a necessidadee da intuição que nos fornece uma visão direta da coisa, da qual a inteligência só apreende a transposição espacial. Todo e qualquer problema metafísico deve, portanto, ser colocado em função do *tempo*, enquanto essência constituída e constituinte do próprio ser.

O próprio fato de colocarmos a realidade do espírito no espaço implica a ilusória negação do mesmo. Consequentemente um problema mal colocado acaba gerando um problema inexistente. Passemos pois ao segundo tipo de falsos problemas.

2) *PROBLEMAS INEXISTENTES*

a) Uma parte da metafísica gravita, conscientemente ou não, em torno de questão de saber por que alguma coisa existe: por que existe Deus, porque existe o espírito em vez do nada?

Mas, tal questão pressupõe que a realidade preenche um vazio que antecederia o ser. O ser surge do não-ser, consequentemente surge a hesitação do por que do ser, ele poderia não ter sido. Tal pressuposto é pura ilusão de nosso entendimento, pois a ausência absoluta é inconcebível para o ser que eleva-se acima da condição material e humana.

A idéia de que o nada preexiste logicamente, e que Deus ou o espírito viria a ele sobrepor-se é decorrente dos hábitos contraídos em nosso entendimento, de que a realidade movente é feita de pontos estáveis sucessivos. E o que haveria nos intervalos entre tais posições? Nada. Ao fazermos do fluxo sempre mutante da vida momentos estanques, necessariamente concebemos ausências, que despertam hesitações ilusórias em nosso espírito. Se tivessemos a percepção da realidade em seu

estado contínuo e fluente, não haveria motivo para conceber momentos vazios.

Por outro lado nosso entendimento necessita conceber a relação conteúdo-continente, para explicar a realidade das coisas. É da essência de nossa percepção sensível, em meio a um campo extensivo, de ser sempre parte de uma experiência mais vasta e indefinida que a contenha. Ora, a propriedade das coisas é ser sem estar em alguma parte.

Ao projetar o fluxo da realidade contínua no espaço supostamente divisível e descontínuo, substituimos a interpenetração de estados qualitativos por uma sucessão quantitativa de elementos encadeados linearmente uns aos outros. Tal concepção implica que toda realidade esteja ligada a uma causa que lhe seja sucessivamente anterior no tempo e no espaço. De tal visão decorre a necessidade de nosso entendimento de buscar sempre a causa de todas as coisas. Uma causa busca sempre uma causa anterior, nossa imaginação acaba por esquivar-se diante do abismo das causas, e o conhecimento metafísico acaba por ser condenado à relatividade.

Ora, nosso conhecimento, quando considerado pela visão do espírito não é relativo, mas simplesmente limitado pela densidade de nosso corpo físico, e pelas falsas concepções de nosso entendimento, o qual segue a estruturação das coisas. A reação natural da inteligência, em presença de problemas, consiste em desmembrar a realidade para poder compreendê-la.

A consciência, necessariamente prisioneira da negatividade, busca uma explicação causal para todas as coisas, e tal questionamento existe devido ao fato de se considerar a realidade uma cadeia sucessiva de elos justapostos no espaço. Ora, não existe sucessão de partes estanques, mas uma *interpenetração* de momentos e ritmos do todo, o qual está integralmente presente em cada uma das partes. Desta forma a *ausência*, seguindo os termos do prof. Bento Prado Junior, *é a miragem instaurada pela práxis e que constitui a Ontologia da repetição.*[1] A consciencia da negatividade é decorrente das operações finitas de nossa inteligência que, estruturada em função de uma vocação pragmatica, busca o conhecimento do infinito.

No entanto, é possivel suprimir a miragem da representação no espaço por uma apreensão intuitiva do espírito e do todo, por uma superação da visão finita do infinito. Ao ser capaz de intuir sua natureza original, enquanto ligada à Consciência totalizante ou à Presença, o ser vive em si mesmo um sentimento de plenitude, e nem sequer questiona-se sobre o *ser* ou o *não ser*, pois aos olhos do espírito a realidade simplesmente *é*.

> ... uma vontade ou um pensamento divinamente criador é bastante pleno de si mesmo em sua imensa realidade para que a idéia de uma desordem ou de uma ausência do ser possa aflorar.[2]

(1) Bento Prado Junior - Presença e Campo Transcedental, p.41

(2) P.M. (II Introd.) p.66

A medida que reabsorvemos nosso próprio pensamento e que simpatizamos com o movimento gerador de todas as coisas, vivenciamos em nós memsos a plenitude da realidade, e esses problemas simplesmente recuam, pois não mais se fará necessário intelectualizar a hesitação.

> Mas, desde que percebemos intuitivamente o verdadeiro,nossa inteligência se apruma, se corrige, formula intelectualmente o erro.[1]

E assim que, tais questões, que constituem a principal origem da angústia metafísica, desaparecem à medida que o ser eleva-se acima da visão finita, fragmentada e ilusória, inerente a sua condição humana. Ele simplesmente basta-se pela versão do que é, seu entendimento não mais necessita exprimir-se negativamente, pois a *presença* já se deu.

b) Existe ainda uma questão ligada à falsa ótica espacializante da realidade, a qual impede afirmar-se a realidade do espírito, assim como seus infinitos recursos. Tal problema é decorrente, segundo Bergson, de uma *distinção metafísica* que nosso entendimento artificialmente opera entre a extensão material e a duração espiritual.

A realidade do espírito consiste em um fluxo interior, cuja essência é durar e,

(1) P.M. (II Introd.) p.67

consequentemente, prolongar sem cessar no presente um *passado indestrutível*. Desta maneira o espírito, cuja consciência só o é devido à memória, consiste no ser-do-passado que se conserva e cria-se a cada momento.

Cada período da vida deixa em nossa memória espiritual impressões, sentimentos, fatos sucessivos inapagáveis, os quais vão superpondo-se em nossa memória sem se confundirem, e cuja tensão ao diminuir faz com que se presentifiquem no limiar da consciência. Consequentemente o espírito é indestrutível, nele mantém-se o arquivo do ser passado em sua íntegra.

E de onde vem nossa dificuldade em admitir a realidade do espírito?

A questão é que acreditamos que, quando um estado psicológico deixa de ser consciente, ele necessariamente deixa de existir. Disso resulta que somente o presente é real, ou seja, a realidade da consciência reduz-se á sua condição humana na sucessão dos presentes.

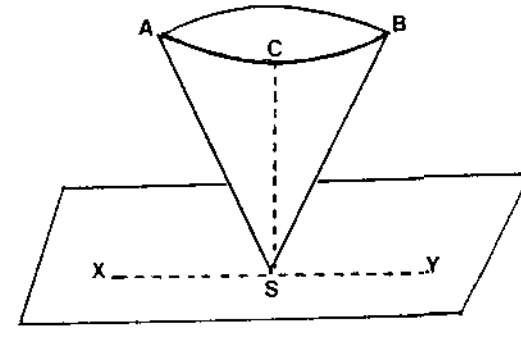
A fonte de todo equívoco está em não se admitir que existe o inconsciente, o qual, muito embora não seja atual, nem por isso deixa de ser real. São as virtualidades no tempo que nosso entendimento não consegue apreender.

No entanto faz-se necessário distinguir o *virtual* do *possível*. O possível é oposto ao real na medida em que consiste naquilo que pode ou não realizar-se. Já o virtual não tem necessidade de realizar-se mas apenas de atualizar-se. Ele

consiste em uma realidade viva, apenas a ponto de tornar-se vivida, consciente, ou seja, presentificada. A virtualidade consiste, conforme veremos mais adiante, no campo em meio ao qual a intuição dá-se, ela é o vínculo entre o *para-si* e o *em-si*, entre a consciência individual e a vida universal.

Todo mundo admite que as imagens presentes a nossa percepção não constituem o todo material. Muito embora nossa percepção tenha um papel redutor com relação à extensão material, admitimos que mesmo a matéria exterior à nossa consciência continue a ter existência própria. *O que pode ser um objeto material não percebido*, diz Bergson, *senão uma espécie de estado mental inconsciente?* [1]

Mas de onde vem o fato de admitirmos uma extensão material Z além de nossa consciência, ao passo que negamos um inconsciente subjetivo *SAB*? Por que admitimos a linha XY na extensão material, mas recusamos a linha *CS* onde-se dispõem nossas lembranças sucedidas no tempo?



A realidade objetiva conserva-se, mesmo que não

(1) M.M. p. 58

tenha relação com a consciência, no entanto o tempo destruiria os estados de consciência sem realidade objetiva, por que?

a) A questão é que os objetos em *Z*, localizados e justapostos na extensão, possuem entre si uma ordem rigorosamente determinada de tal forma que, cada objeto implica necessariamente na existência de todos os outros. Ao contrário, as lembranças em *SAB* apresentam-se em uma ordem aparentemente caprichosa. A ordem das representações é, portanto, necessária no primeiro caso, e contingente no segundo.

O que gera uma falsa concepção aqui é o fato de transferirmos a necessidade do mundo exterior à consciência, ao mundo interior. Ora a sucessão no tempo não constitui uma corrente rigorosamente determinada, pois nenhum momento de nossa história implica *necessariamente* o outro.

Sem dúvida, nossas lembranças formam uma corrente do mesmo gênero em nossas memórias, porém elas não se manifestam por partes justapostas, mas por um todo indivisível cuja influência sobre a consciência faz-se maior ou menor, segundo o grau de tensão de seu todo, e não segundo a quantidade de seus elementos. Portanto, nossa vida anterior, embora de forma condensada, atua sobre nós mais ainda que o mundo exterior, pois deste só apreendemos parte, ao passo que utilizamos a totalidade de nossa experiência passada.

Essa aparente destruição de nosso passado deve-se ao fato de a consciência atual aceitar o útil e rejeitar o supérfluo. E o interesse prático que,

segundo Bergson, mantém nosso olho perpetuamente aberto diante de coisas que nossa consciência atual não percebe.

b) Por outro lado, inseridos no plano *Z*, nossa consciência atual *S* está sempre voltada para o futuro em direção a *Y*, mas o passado *SAB* não tem mais interesse para nós. O espaço nos fornece o esquema de nosso futuro próximo, e como esse futuro deve fluir indefinidamente, o espaço que o simboliza permanece indefinidamente aberto. Disto implica a noção de que o espaço próximo a nós está contido em um círculo maior, embora não percebido, e este círculo implica um outro que o contenha. Ora, essa relação conteúdo-continente é própria ao mundo da extensão, e impede-nos de captar uma realidade que é sempre total. E ela que faz com que *abramos indefinidamente o espaço diante de nós, e que fechemos o tempo atrás de nos.*[1] Disto decorre a ilusão de se conceber uma extensão infinita e uma duração finita, ao passo que em ambos os casos o inconsciente, material ou psicológico, possui o mesmo papel — conforme veremos mais adiante.

O erro, na verdade, consiste em dividir o fluxo do tempo e da vida interior em instantâneos justapostos. Se encararmos o presente *S*, não como um momento que *é*, mas como um momento que *está se fazendo* continuamente em função de um prolongamento do passado, que se comprime para tornar-se presente, a hesitação dissipa-se. Assim como a mais

(1) M.M. p. 160-161

curta sensação de luz envolve trilhões de vibrações, também nossa memória, em uma pequena duração de tempo envolve uma infinidade de lembranças.

c) Da mesma forma que substituimos a contigência pela necessidade, a interpenetração de elementos heterogêneos por uma sucessão homogênea, traduzimos igualmente a descontinuidade da memória pela continuidade da extensão material.

Se eu quiser atingir um determinado ponto no espaço, é necessário que eu ultrapasse toda à extensão material que preenche a distância entre o ponto e eu. Mas, quando se trata de espírito, posso evocar qualquer lembrança sem ter que passar pelos eventos intermediários. E isso que nosso entendimento não consegue apreender pois ele só consegue conceber uma sucessão no espaço. Assim entendendo, jamais será possível apreender o espírito enquanto memória, a qual interioriza-se na sucessão do tempo, porém manifesta-se de forma contingente.

d) Se há ainda uma dificuldade muito grande em distinguir-se material a natureza espiritual da natureza material, isso deve-se igualmente ao fato de concebê-los como duas formas de existência *radicalmente* diferentes, quando na verdade trata-se de duas exigências de ação inversas.

A existência das coisas implica, para Bergson, em duas condições:

1º) Apresentação à consciência

2º) Conexão lógica ou causal do que é apresentado com aquilo que o precede e com o que o segue.[1]

Assim, no caso dos *objetos exteriores* a apresentação à consciência nunca é perfeita, pois possuimos uma percepção parcial da extensão material. Por outro lado, a conexão lógica ou causal é perfeita, visto que a matéria obedece a leis necessárias.

Já no caso do mundo do *espírito* a apresentação à consciência é perfeita, pois o momento presente nos fornece à totalidade de seu conteúdo no ato da percepção. Por outro lado a determinação do passado no presente é contigente, pois um estado psicológico não necessariamente surge a partir de seu antecedente.

Bergson concorda, com efeito, que ambos os casos admitem as duas condições, porém é a proporção na qual se combinam que caracteriza a natureza de uma realidade dada. Nosso entendimento é que dissocia espírito e matéria como sendo dois modos de existência radicalmente diversos, cada um caracterizado pela presença exclusiva da condição preponderante. Tal concepção simplesmente vicia nossa visão do espírito, fazendo da idéia do inconsciente uma realidade obscura e artificial.

Ora, apesar da diferença de proporção entre as

(1) M.M. p. 163

duas ordens, Bergson não diz que devemos dissociar a ciência ou opor duas formas de conhecimento, mas sim demonstrar que em ambos os casos encontra-se o mesmo critério de existência. A realidade corporal, para Bergson, não é radicalmente heterogênea à consciência, e a realidade espiritual não repugna uma forma de existência além da consciência atual mas, permanece-lhe ligada por uma relação causal, como nos atesta a coesão de nossos atos com nosso caráter.

Desta forma, a oposição entre a consciência do eu voltado para o exterior e a inconsciência do eu profundo traduz-se por uma oposição entre nosso conhecimento do espaço e nossa ignorância da duração.

Colocado diante de uma realidade que *"flui"* nosso entendimento é infiel. Ele não sabe perceber a transição viva, nem a distinção de natureza entre espírito e matéria. Sendo suas operações finitas, sua passagem a uma realidade infinita é contraditória. Somente a intuição, por atuar em um campo além da condição de seres inseridos no espaço, pode, por uma visão em si mesma infinita, afirmar a realidade do espírito, assim como captar a afinidade essencial entre espírito e matéria.

Faz-se, portanto, necessário desabituar nosso pensamento de sua rigidez simplificadora, para apreender as sinteses fluidas e móveis que constituem o real. Se a ciência analisa no espaço, deve a metafísica, juntamente a ela, intuir no tempo.

Para superar toda hesitação de nosso entendimento, para deixar de colocar falsos problemas, devemos, efetivamente, colocar a questão sempre em termos de tempo, cuja duração constitui a própria essência constitutiva do ser. Intuir não consiste em uma transcedência na espacialidade do mundo sensível, mas em uma transcedência na temporalidade das realidades essenciais. O conhecimento verídico deve ser contemporâneo à própria evolução do ser e das coisas, e um problema não pode ser pensado ou criado senão no interior de um contexto espiritual, cujo movimento o oriente.

Com efeito, justamente pelo fato de o entendimento humano deslocar a síntese entre a participação na consciência e a conexão causal, justamente por saber operar uma distinção entre espaço e tempo, faz-se necessário, uma vez bem colocado o problema, que busquemos uma purificação de nossa visão, através de uma divisão da realidade em suas diferenças de natureza, partindo sempre de uma experiência concreta — no caso a percepção, enquanto atividade que liga o espírito à matéria — para então ser possível apreender a realidade espiritual em sua pureza, em seu fluxo gerador.

III — DIFERENÇAS DE NATUREZA.

- Para que seja possível uma fundamentação da realidade do espírito e consequentemente da intuição, é necessário partir de uma experiência concreta. E como fazê-lo senão abordando o espírito positivamente em sua relação com o corpo?

Muito embora nosso objeto seja a busca de um conhecimento que se dá além do ponto de inserção do espírito na condição humana, faz-se necessário partimos desta própria condição para explicarmos a atividade do espírito na conquista de si mesmo.

Bergson não encara o corpo, a matéria e a ação como sendo somente aquilo que se opõe à intuição do espírito por si mesmo. Ele aí vê um domínio onde o filósofo deve exercer-se junto à ciência, onde a intuição também tem sua palavra a dizer ao lado da análise. É assim que todo conhecimento, seja na ordem interna, seja na ordem externa, deve apoiar-se no estudo da percepção.

Bergson não se limita a considerar a vida do espírito em seu aspecto íntimo, mas também engajado no corpo e voltada para o mundo. Não se trata mais de saber como a liberdade se distingue do determinismo, como em *Dados Imediatos*, mas ao contrário, como ela flui em uma matéria dominada por ele, pois na medida em que o corpo permanece instrumento de uma ação livre, ele é um moderador do espírito. A alma é solidária ao corpo, apenas enquanto este lhe serve de instrumento, e não quanto a sua causa.

> Sem o corpo, o espírito não pode agir e trabalhar, mas sem o corpo ele pode ser.[1]

É assim que, como veremos mas adiante, o espírito faz do corpo um instrumento de liberdade, mas constitui uma existência independente do físico. A vida do espírito não é efeito da vida do corpo, mas ao contrário, o corpo é apenas utilizado para que o espírito tenha condições de atuar sobre a matéria.

Toda consciência tende a desdobrar-se no espaço; todo pensamento necessita de conceitos e imagens para poder manifestar-se. Jamais encontraremos uma consciência absolutamente pura, completamente liberta de todo vínculo com a matéria. Mesmo a intuição necessita de uma evocação da consciência reflexa, que lhe ofereça direção. Mesmo a idéia, por mais espiritualizada que seja, é inseparável de uma imagem motora ou visual. Mesmo o espírito mais elevado, que já tenha superado todo apego ao sensível, o místico por exemplo, não pode suspender sua ligação com a matéria. Por mais que se consiga um transporte da alma à parte superior de si mesma, o desprendimento do corpo é interdito ao homem que age segundo suas próprias forças; não há em nós, em condições normais, consciência sem matéria, idéia sem imagens, ou memória sem articulação motora.

O homem é, portanto, uma memória na matéria. Muito embora o espírito ultrapasse infinitamente o

(1) Chevalier, J. - "Bergson" p. 186.

que se faz presente em seu cérebro, ele não vive apenas o mundo virtual. Ele vive no presente, e nosso presente é a própria materialidade de nossa existência. O próprio esquecimento do passado é a marca da materialidade de nosso espírito, o qual é exigido pela sua própria destinação. A alma tem necessidade do corpo para agir, e para agir no presente é necessário operar uma escolha entre as diversas lembranças.

Assim, o consciente para Bergson é o presente, é aquele que age. A consciência, ao invés de ser coextensiva a toda nossa vida psíquica, e de abraçar toda história da pessoa consciente em um presente perpétuo e infinitamente rico, apenas ilumina a parte útil para a ação imediatamente presente, solidificando-a em conceitos e imagens.

E assim que a nossa consciência presentificada encontra-se entre a matéria que age sobre nós e a matéria sobre a qual agimos, ou seja, entre a sensação e o movimento. Ela acaba por contrair na ação certos hábitos que, elevando-se até a especulação, modificam profundamente nossa consciência em sua faculdade de perceber e de ser. O mais grave é que este automatismo insere-se em nossa vida interior, mascarando-a, iludindo o nosso legítimo conhecimento da realidade espiritual.

Disto decorre um vínculo tão estreito entre a consciência e o cérebro, que muitos tentaram reduzir o espírito ao cérebro. Assim se precisa o duplo e único problema da relação corpo-espírito, ou seja, esta manifestação material da vida psíquica.

Em primeiro lugar, através de um estudo da evolução do sistema nervoso do animal ao homem, veremos que a percepção não se presta a um conhecimento de ordem superior ou espiritual, dada a sua função redutora da realidade. Trata-se de, através do estudo de nossos hábitos mentais oriundos de nossa percepção da matéria, demonstrar o quanto nossa inteligência limita o conhecimento legítimo da realidade.

Em segundo lugar, faz-se necessário que saibamos distinguir as verdadeiras diferenças entre o espírito e o corpo, entre a subjetividade e a objetividade na percepção, para que seja então possível inserirmo-nos na linha de fatos de ordem essencial.

Em terceiro lugar, é preciso demonstrar que a atividade espiritual ultrapassa infinitamente a atividade cerebral, pois o cérebro armazena hábitos e não idéias ou lembranças. Veremos então, em que medida corpo e alma são independentes, e em que medida constituem uma realidade única.

> ...Il y a quelque chose pire que d"avoir une mauvaise pensée. C"est d"avoir une pensée toute faile. Il y a quelque pire que d' avoir une mauvaise âme ... C'est d'avoir une âme toute faite.[1]

1. A maioria dos homens simplesmente reage às circunstâncias com respostas prontas, padronizadas, reduzindo o seu comportamento a uma simples reação ao que lhe advém do mundo exterior. Vivem sempre ausentes de si mesmos, passam seus momentos superficialmente, acomodando suas mentes aos hábitos contraídos na vida pragmática. Tornam-se prisioneiros dos mecanismos conservadores da vida, sem nada criar de si mesmos. Poucos buscam o verdadeiro alimento espiritual, que faz de cada momento uma vivência rica de novidades, acrescentando a cada situação algo de original e de si mesmo. Quão incomparável é a alegria de um espírito que sente gerar a si mesmo, à aquele que estaciona na ipseidade da vida puramente material. A vida que deveria ser apenas meio em vistas de um fim superior, consome-se inteira em um esforço para conservar-se a si mesma.

E neste contato perpétuo com a matéria, ou nessa orientação constante em direção à matéria, que nossa inteligência acabou por contrair certos hábitos que alteraram a pureza original de nosso conhecimento. Ela se limita a *materializer ses conceptions et a jouer ses rêves*[2]. Ora, o mais

(1) Péguy, Charles - "La note conjointe". (Lagarde-Michard, XX° siecle , p. 175)

(2) M.M. avant-propos.

grave é o fato de, por muito tempo, a própria filosofia confundir a especulação e a prática. Crê-se aprofundar uma idéia teoricamente, quando na verdade ela está voltada em direção ap útil. A faculdade de *compreender* nos aparece assim inteiramente subordinada à faculdade de *agir*.

Sem dúvida, esta tendência não existe por acaso, mas sim dada a própria estrutura do nosso sistema nervoso, e a consequente vocação pragmática de nossa inteligência,

> destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a representar-se a relação das coisas exteriores entre si, enfim a pensar a matéria.[1]

Entretanto, tantas teorias fazem da percepção uma forma de conhecimento interior, ou da inteligência uma faculdade criadora. Disto decorre a impossibilidade de uma abordagem positiva da realidade espiritual, a qual possui natureza diversa e muito mais rica que o cérebro possa esboçar. Como veremos mais adiante, o cérebro simplesmente reduz nossa percepção do mundo, para que possamos ter acesso a nós mesmos, mas nada cria.

E assim que a inteligência simplesmente reduz o aspecto quantitativo da realidade, ao passo que devemos buscar elevar o aspecto qualitativo do nosso ser. Se até hoje não se concebeu uma metafísica positiva, foi devido ao fato de se

(1) E.C. Introdução p.1

reduzir o movimento ao espaço que o subentende, a sensação à excitação física que a provoca, o pensamento ao processo cerebral que o condiciona, a liberdade aos mecanismos que a inteligência utiliza, a criação interior às repetitivas abstrações mentais.

Voltada para as operações no espaço, a inteligência é sólida, imóvel e descontinua. Dela nascem nossa lógica e nossa geometria, que ilusoriamente aplicamos para explicar a possibilidade da atividade espiritual. Indução e dedução conduzem-nos a uma suposta intuição espacial, que existe antes nas falsas concepções de nosso entendimento.

Essencialmente espacializante, a função inteligente não se presta à apreensão da temporalidade psíquica, e muito menos a uma função criadora. Ela apenas permite uma identificação parcial do já conhecido, pois seu processo consiste em classificar, ou seja, fixar aspectos.

Inteligência e práxis não se adequam, portanto, a um conhecimento desinteressado da realidade virtual. Percepção e inteligência esquematizam a ação, ao passo que a filosofia possui como objeto um conhecimento que transcende a ação. Ela vai além daquilo que é visto e tocado, para simpatizar-se com a realidade essencial do objeto. E nesse sentido que filosofia e atividade prática excluem-se, pois a criação transcendente faz-se em sentido oposto ao movimento de presentificação da matéria.

Se o objeto da filosofia é a superação da condição material e presentificada, seu esforço

deve ser captar a realidade em seu estado dinâmico e virtual, pela tendência animadora e geradora do objeto. Se a inteligência presta-se ao estático e imóvel, somente a intuição pode prolongar-se no lado essencial da realidade.

E assim que o verdadeiro sábio, ou seja, o sábio criador, utiliza a intuição, ao fazer ciência e não apenas repeti-la; é a mim que o biólogo de gênio estuda os organismos, não apenas enquanto tais, mas em seu dinamismo vital. Ele percebe o movimento da vida *por dentro*, como uma idéia criadora em processo, e não reduzido a uma suposta imobilidade.

Aquele que percebe a vida pelo seu aspecto exterior só enxerga órgãos, justaposições de células e combinações de movimentos; o sábio a percebe como um *élan*.

> ... Nosso espírito, que busca pontos de apoio sólidos tem por principal função, no curso ordinário da vida, representar estados e coisas. Ele tem de quando em quando visões quase instantâneas da mobilidade do real... Ele substitui o contínuo pelo descontínuo.[1]

Nosso entendimento possui uma inevitável propensão para representar o aspecto fixo das coisas. Isto decorre de uma exigência da ação em manipular a matéria, mas a especulação deveria evitar esta inclinação. Da mesma forma que a percepção tende a tomar o todo pelas partes em seu

(1) P.M. - (I.M.) p.211.

processo redutor, ela tende a tomar o dinamismo em seu aspecto estático devido ao seu processo de imobilizar e cristalizar o real. Ora, imobilizar é fragmentar.

> ... A mesma razão que mais tarde nos faria escrever que a "evolução não pode ser reconstituída com fragmentos do evoluído" nos levaria a pensar que o sólido deve se resolver em algo diverso do sólido. [1]

Einstein, na verdade, parte deste princípio quando demonstra a substancial identidade entre a energia e a matéria, e a possibilidade de se transformar uma em outra: a matéria é energia em estado de condensação, a energia é matéria em estado radiante.

É assim que para se estudar o *noumeno*, ou seja, a realidade em si, é necessário estudar o *fenômeno* em seu aspecto movente, caso contrário não se dará acesso a uma metafísica positiva. Da mesma forma que em um primeiro momento do processo intuitivo faz-se necessário dividir a realidade mista em suas naturezas materiais e espirituais, para se intuir a matéria deve-se concebê-la em seus diferentes estados, para que uma experiência torne possível atuar diretamente no aspecto dinâmico do objeto.

Assim como há distintos graus de tensão na realidade, há também na matéria toda uma gama de densidades. É assim que a concepção bergsoniana

(1) P.M. - (II Introd.) p. 77.

supera as concepções tradicionais de fenômeno, como sendo *tudo aquilo que pode ser pensado a partir dos sentidos.*

> Um pensador profundo vindo das matemáticas para a filosofia
> verá um pedaço de ferro como uma "continuidade melódica"[1]

Só podemos atribuir a razões utilitárias o fato de um objeto nos ser mais sensível que sua ação. Na maior parte do tempo apegâmo-nos à coisa, e não às vibrações ou às emanações que ela envia em nossa direção. Percebemos cores e não os raios e mudanças de onda. Percebemos o perfume da rosa e não o eflúvio que nos envolve.

Nossa inteligência tende a fixar o lugar da coisa no ponto preciso em que necessitamos tocá-la. E assim que, conforme se verá no estudo das afasias, a psicologia, sempre utilitária, tende a localizar nossas lembranças na superfície cerebral.

O hábito faz crescer em nós não apenas a disposição do entendimento de separar coisa e ação, mas ainda a disposição de negligenciar as radiações emanadas do próprio objeto. A mesma tendência utilitária nos leva a condensar em coisas estáveis a atividade fluídica que constitui o fundo das substâncias materiais e espirituais. Conforme será visto no item seguinte: "*Perceber é imobilizar*".

E assim que, se a ciência é produto da atividade inteligente e sua vocação é puramente

(1) P.M. (II Introd.) p. 78

pragmática, para que seja possível a metafísica torna-se necessário subtrair o aspecto sólido da matéria, assim como o caráter puramente utilitário da ciência.

Conforme citado no primeiro capítulo, o ponto de partida para uma abordagem positiva da metafísica é a psicologia. Para tanto, segundo *Matéria e Memória*, dois princípios devem ser considerados antes de se empreender um estudo do espírito, para não tornarmo-nos vítima de ilusões insuperáveis:

> O primeiro é que a análise psicológica deve reconhecer sem cessar o caráter utilitário de nossas funções mentais, essencialmente voltado para a ação. O segundo é que os hábitos contraídos na ação, elevando-se à esfera da especulação, criam problemas fictícios, e que a metafísica deve começar por dissipar essas obscuridades artificiais.[1]

Vemos assim que a oposição essencial não é entre o conhecimento do espírito ou da matéria, mas entre o conhecimento desinteressado e o conhecimento utilitário. A estrutura da percepção e consequentemente a inteligência possuem uma função natural na esfera pragmática, porém para uma apreensão metafísica elas se tornam inadequadas. Ora, a percepção está longe de nos colocar no plano do imediato, pois para operar ela necessita de abstrair e esquematizar.

Entendida como faculdade de conhecer a matéria,

(1) M.M. - avant-propos p. 9.

a inteligência, para Bergson, caracteriza-se pela tendência a dissociar e combinar elementos, que respondem com efeito à estrutura do objeto. Ela implica, portanto, a percepção de um dado, sem o qual nenhum conhecimento, mesmo simbólico, seria possível. Ora, para a percepção de um objeto presente, nossos sentidos constituem apenas instrumentos de seleção, que retêm somente o que interessa à ação. E mesmo quando ela atinge a ciência desinteressadamente, a inteligência não se liberta das formas de pensamento que seu caráter prático lhe conferiu.

Se a faculdade intelectiva retém apenas as propriedades estáveis dos objetos materiais, a idéia que fazemos de um objeto permanece sempre a mesma, pois ele oferece sempre a mesma possibilidade de ação. Daí o fato de ela substituir a criação pela repetição do que é dado.

Inserida no anonimato e na ipseidade do mundo objetivo, a consciência humana dissolve-se no universo da extensão, e distancia-se da subjetividade temporal que constitui o seu próprio ser. Disto decorre a necessidade de vencer o espaço e a dispersão que espreita a consciência, os quais tornam a vida interior uma reprodução da estrutura da exterioridade.

É assim que, se a inteligência é a exteriorização do sujeito, a intuição constitui a única forma de posse do sujeito por si mesmo. Se o fluxo da consciência é a interiorização dos seus momentos, ele é também auto-criação contínua.

Neste sentido, intelectualidade e espiritualidade opõem-se. Se o intelecto é voltado para a objetividade, ele supõe exterioridade, distância entre sujeito e objeto. Ao passo que a intuição é justamente o fim da objetividade: o dado deixa de ser dado para ser vivido. O ser espiritual participa internamente da verdade e não apenas estabelece relações. Ele se sente envolvido, inserido na verdade, e não apenas a contempla objetivamente.

Se na passagem da transição da presença à representação é necessário diluir a seleção subjetiva das imagens, para que seja possível a captação da totalidade, no processo inverso, ou seja, da representação à presença, é necessário dilatar a consciência subjetiva, para uma presença mais rica. É assim que a intelectualidade implica, a obscuridade, a espiritualidade em iluminação, pela própria geração interior.

Conforme veremos mais adiante, toda presença existe independentemente de ser percebida e é solidária à totalidade de outras imagens. Para transformar a existência em representação é necessário suprimir certos pontos. É assim que a inserção do espírito na matéria o impede de enxergar as articulações reais da realidade. A totalidade do mundo das imagens *em-si* passa a ser *para-si*, por um processo de eliminação daquilo que não interessa.

Desta forma, a inteligência possui, analogamente ao processo perceptivo, uma função redutora da realidade e ao mesmo tempo inibidora do espírito. A própria escolha entre possíveis

previamente dados retira o aspecto criador do virtual e imprevisível.

Dada essa redução que a percepção opera, a psicologia —— sempre voltada para a direção utilitária da mente —— transfere essa operação de apreensão da parte no todo para a realidade de ordem espiritual, concebendo uma realidade de *mais ou menos*, de diminuição, ou diferença de grau entre a percepção e a memória.

Ora, somente os corpos brutos admitem transições graduais. O universo espiritual constitui-se de totalidades, onde cada parte é total, exprimindo cada uma o conjunto todo. Enquanto o hábito se constitui pouco a pouco pelo efeito de repetição, a lembrança ou o movimento do espírito já nascem adultos. E por isso que a visão dos fragmentos espaciais da matéria jamais conrresponderá à visão dos fragmentos temporais da vida espiritual, A realidade estará sempre além de sua expressão.

A consciência reflexa passa a pensar inteligentemente o que seu organismo vivenciou automaticamente. Habituados a uma reação sempre igual diante de estímulos iguais, nossa inteligência simplesmente generaliza idéias. Caberá a memória apenas grifar distinções. Assim como a percepção consiste em uma faculdade de análise que fragmenta a continuidade do real para a vida prática, a inteligência igualmente parte de um processo de decomposição e recomposição de idéias prontas que a conduz a uma concepção geral do objeto a ser conhecido.

Assim como o cérebro apenas mimetiza a vida do espírito, pois a vida espiritual não é função da vida cerebral, essa relação de expressão faz da inteligência uma faculdade que simboliza parte sumária da vida interior. Ora, há muito menos na parte do que na totalidade, assim como há muito menos na expressão estática que em uma sugestão, que em um devir dinâmico.

Nada se cria ao engendrar o espírito a partir da inteligência, a idéia a partir do hábito. Eis porque, para Bergson, o verdadeiro ato de conhecimento não parte das palavras ao sentido, mas do sentido ao sentido; não da parte ao todo, mas do todo ao todo.

Ora, em uma máquina, suas partes são puramente partes, ao passo que, uma parte da mônada é a própria mônada:

> Toda mônada constitui um ponto de vista sobre o mundo e é portanto todo o mundo sob determinado ponto de vista.[1]

E assim que nosso espírito, embora ligado a todas as outras realidades, é limitado em sua visão da totalidade.

Mas, de onde tira-se a falsa idéia de que minha percepção do mundo depende do cérebro? A dificuldade advém justamente do fato de se representar o cérebro como algo que pudesse isolar

(1) Leibniz, - "Monadologie" p. 1714 - 57 (Citação de Abbagnano,N. - Dicionário Filosofia p. 651)

-se isolar do universo e que bastasse por si só.

Ora, em um sistema material, uma parte isolada é em si privada de toda significação interna e autônoma. Ela é justamente parcial pelo fato de ser inteira relativa às outras partes complementares. Mas, o mundo interior constitui uma totalidade que envolve cada momento com uma aura espiritual. Cada lembrança, cada idéia tende a regenerar todo um mundo espiritual, a tornar-se um universo completo.

E assim que jamais apreenderemos o espírito pela percepção. Jamais o cérebro, enquanto realidade parcial, apreenderá o todo. Jamais a inteligência, em uma análise redutora, restaurará a totalidade.

> Um estado de alma não é aritmeticamente igual à soma de seus elementos: ele não é um plural, mas uma unidade original e consertante, um "indivíduo".[1]

Possuindo a filosofia a totalidade por ponto de partida, o verdadeiro processo de conhecimento só pode ser centrífugo e o método mais eficaz a, experimentação direta.

(1) Jankélévitch. v. - "Henri Bergson" p. 20

2. Fiél ao método, Bergson, ao pretender uma metafísica possível através de uma abordagem positiva do espírito, deve igualmente partir de uma abordagem positiva do sistema nervoso da percepção para que se fundamente uma crítica, também positiva, da inteligência.

Se a inteligência, assim como nossos hábitos mentais, está de acordo com a matéria, isso não se faz por acaso. Elas estão adaptadas progressivamente uma à outra, engendradas por um mesmo movimento, pela mesma distensão do impulso vital que materializou as coisas e intelectualizou o espírito.

> A história da evolução da vida, por mais incompleta que seja, deixa-nos já entrever como a inteligência constituiu-se por um progresso ininterrupto, ao longo de uma linha que sobe, através da série dos vertebrados até o homem. Ela nos mostra, na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e flexível, da consciência dos seres vivos às condições de existências que lhes são feitas.[1]

Em assim sendo, a inteligência, enquanto relacionada com a percepção, presta-se à ação somente e não a um conhecimento puro. Ao examinar a estrutura do sistema nervoso ao longo da evolução da série animal, Bergson constata o erro que o realismo e o idealismo cometem quando conferem à percepção um interesse especulativo.

(1) E.C. - Introdução

Ao acompanhar o progresso da percepção nos seres vivos, a massa protoplásmica da matéria sofre ação dos estímulos exteriores, aos quais reage imediatamente por uma contração de si mesma. A medida que os organismos evoluem, o trabalho fisiológico tende a complicar-se, dividir-se; as células multiplicam-se e agrupam-se em sistemas. Assim, o animal pode variar cada vez mais seus movimentos em reação ao estímulo exterior. Já no vertebrado há uma distância crescente entre os movimentos que recolhem excitações e aqueles que transmitem movimentos.

E assim que, no caso do homem, passa a haver uma distinção mais radical entre o automatismo que possui sede na médula e a atividade voluntária que possui sede no cérebro. E mais adiante, a impressão recebida não necessariamente resulta em movimento, mas espiritualiza-se em conhecimento. Desta forma, ainda em termos bergsonianos:

> ...basta comparar a estrutura do cérebro à da medula para se convencer que há somente uma diferença de complicação, e não uma diferença de natureza, entre as funções do cérebro e a atividade reflexa da medula. [1]

Ora, se entre a percepção e a matéria ocorre uma redução do todo, passando a existir, assim, apenas uma diferença de grau de uma mesma realidade, também entre a ação voluntária e a ação automatizada haverá apenas uma diferença de complicação. Nossos hábitos mentais, nossa

(1) M.M. p.25

inteligência, não são de natureza diferente de nossas funções motoras.

O cérebro não cria representações mas, entre ele e uma atividade automatizada, apenas complica-se a relação entre a excitação e a resposta, entre o movimento recolhido e o executado. Se na ação reflexa o movimento ao estímulo reflete-se imediatamente pelas células nervosas em uma contração muscular, na ação voluntária, antes de propagar-se diretamente na medula, o movimento sobe primeiramente para o encéfalo e depois desce às células da medula. O que a excitação do cérebro ganha, quando ele faz o seu desvio, é acionar o mecanismo motor que tenha sido escolhido e não apenas atingido.

Ora, é impossível crer assim que o cérebro possa se transformar em representação das coisas; ele apenas escolhe tal ou tal mecanismo motor da medula. Ele apenas dá a comunicação, ou fá-la esperar, mas nada cria de si mesmo.

Esses momentos de espera, em que a reação torna-se incerta e hesitante, são os momentos de indeterminação para os quais o sistema nervoso parece ter sido criado e não em vistas da representação.

Como os nossos nervos sensitivos recebem a excitação e os nervos motores emanam a ação, há em nosso corpo apenas relações entre ações, assim como há em nosso cérebro apenas relações de idéias e não criações. Apenas o espírito tem o poder de criar, de engendrar-se.

É assim que a crítica da inteligência bergsoniana está fundada sobre sua teoria da percepção. São as necessidades do vivente que destacam na continuidade material um mundo finito de corpos distintos. A percepção aparece então como uma abstração efetuada diretamente pelos sentidos na extensão material, que a inteligência transfere para as operações do pensamento, e as necessidades formam assim o princípio do discernimento a priori. Disto já se dão o valor e os limites de nosso pensamento.

Se a teoria da vida e a teoria do conhecimento confundem-se, em vez de teorizar objetivamente sobre a realidade vital, é necessário antes com ela coincidir. É necessário que nossa consciência se destaque do *inteiramente feito* e se apegue ao que *se faz*. E para tanto, faz-se necessário seguir a inversão da própria gênese da inteligência, a fim de reaprender seus poderes em sua própria fonte. Só assim nosso entendimento poderá preparar uma filosofia que o ultrapasse. Só assim faremos da inteligência uma forma de superação de si mesma.

Se existe uma determinação progressiva da materialidade e da intelectualidade pela consolidação de uma a outra, é necessário escapar a ela em busca de uma atividade livre e criadora. Não adianta recompor artificialmente fragmentos de nós mesmos, mas inventar originalmente. Jamais idéias feitas. A originalidade de todo pensamento vem do fato de apreendê-lo em seu dinamismo.

3. Bergson não nos propõe, no entanto, um método anti-intelectualista, mas antes um método supra-intelectualista, na medida em que à filosofia não caberia constituir-se, sem o concurso da inteligência discursiva, indispensável ao conhecimento distinto.

Sabemos tratar-se de uma filosofia que se aplica em renovar o saber humano, ao invés de desenvolver concepções adquiridas. Porém, a inteligência também possui seu papel positivo ao lado da intuição. É ela que, primeiramente, coloca o problema; é ela que faz o caminho por onde a intuição se dá; é ela que fornece condições para que seja possível uma experiência direta, além de lhe verificar e direcionar os resultados. O fundamental aqui é que o verdadeiro, intelectualismo não apenas relacione, mas *viva* suas *idéias*. E a inteligência, no entanto, que deve dar condições de romper a distância sujeito-objeto, ao criar a linha na qual inserir o espírito.

Somente pode haver aprofundamento na apreensão de uma realidade, por meio de uma atividade pentrante do espírito. Esta atividade não deixa de ser intelectual, embora possua seu motor aquém da inteligência e seu objeto além dela.

Ela possui seu ponto de partida na própria tomada de consciência das dificuldades que os conceitos forjados criaram em vista da ação, na ordem da especulação. A partir disto ela prepara a

conquista da intuição, tornando-se sede do ponto onde ela deverá se dar.

Uma vez colocado o problema, é assim que o segundo passo do método constitui-se no estabelecimento das diferenças de natureza, para que a própria consciência reflexiva forneça condições de a intuição dar-se. Uma vez reencontrada a natureza espiritual e dinâmica da realidade, nela devemos nos inserir e prolongar nossa consciência. E assim que uma diferença de grau jamais possibilitaria o encontro do ponto além do *tournant*, em que o espírito deve inserir-se.

Faz-se necessário partir de uma divergência natural da realidade, para fornecer condições de uma criação legitima. Por muito tempo a filosofia e a psicologia pecaram ao estabelecer diferenças de intensidade entre a percepção material e os estados da alma. Não conseguiram uma diferenciação real, justamente por não saberem afirmar a realidade independente do espírito.

Ora, jamais se atingirá a realidade do espirito, muito menos será possivel a intuição, se fizermos da percepção uma memória mais fraca. Faz-se do tempo gradações no espaço, e acaba-se por não mais distinguir os elementos da realidade, segundo sua articulação natural.

A matéria sofre o determinismo justamente por não possuir virtualidade nem poder. Todos os seus momentos repetem-se continuamente. Já o espírito, justamente por constituir-se principalmente de memória, consiste em uma totalidade que altera-se continuamente. O erro da psicologia foi justamente

tomar os critérios da matéria, ou seja, dividir-se sem mudar de natureza, ao passo que a duração também se divide, porém muda de natureza.

Se verificarmos a própria natureza, ela é criada por um processo de diferenciação de tendências a partir da essência, e não de quantidades estabelecidas arbitrariamente. Seriamos incoerentes se, ao propor-nos um estudo da intuição, atuassemos em um campo misto e, portanto, impuro. E o *puro* que o filósofo deve buscar, e só pode ser dito puro aquilo que difere em natureza.

E assim que,ao buscar fundamentar a intuição, ou mesmo vivê-la, deve-se primeiramente dividir a realidade mista, ou seja, nossa condição de seres inseridos na matéria, em tendências qualitativas. Só então será possível a nossa consciência reflexa colocar o campo em que a consciência imediata se movimentará.

Bem sabemos o quanto são célebres os dualismos na obra de Bergson. No entanto, o sentido destes dualismos não é fornecer uma ordem didática, mas permitir que a consciência reflexiva se dê condições de, por uma diferenciação natural, sintonizar-se com uma realidade espiritual e pura.

Só assim a inteligência permite ultrapassar-se a si mesma, na medida em que o próprio dualismo permite a união, longe de fazer obstáculo. E é neste sentido que o método intuitivo é também um método de divisão, como nos demonstra o primeiro capítulo de *Matéria e Memória*.

Se nossa condição de espíritos estagiários na matéria constitui um fato misto, faz-se necessário que o dividamos em puras presenças, embora estas só possuam existência de direito. A lembrança pura e a percepção pura atraem a repugnância natural do criticismo bergsoniano de embaralhar a organização hierárquica e vertical do espiritual.

Certamente o bergsonismo chegará a uma intuição que permita uma ligação transcendental entre sujeito e objeto. Somente que para tanto, faz-se necessário atravessar o fogo das antíteses purificantes, pois a harmonia surge sempre no momento da distinção - surgimento este que devemos explicar mais adiante.

Ao partir da experiência concreta da percepção, Bergson nos permite atingir o espírito e, portanto, fundamentar o processo intuitivo. O próximo item nos mostrará esta divisão das linhas divergentes que correspondem a uma diferença natural entre espírito e matéria.

4. Busquemos, pois, na percepção, uma fundamentação positiva para crítica bergsoniana da inteligência, assim como condições para que seja possível o método intuitivo.

Sempre fiéis ao método de Bergson e, portanto, ao processo de evolução de natureza, partiremos dos fatos biológicos para os psicológicos, para através destes fundamentarmos a metafísica.

> No labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o fio que não se deveria jamais perder é aquele que nos fornece a biologia.[1]

Na descrição bergsoniana da evolução do sistema nervoso[2], vimos que na espécie mais rudimentar o automatismo faz da reação uma atitude que dispensa a escolha por parte do ser vivo. No entanto, à medida que esses sistemas complicam-se na evolução das espécies e, portanto, no tempo, sua atividade tornar-se mais livre. Se no vegetal a, inércia entorpece a consciência, é porque não há entre a energia captada e a energia liberada, nenhum intervalo que permita a atuação do princípio inteligente. Já na atividade livre essa consciência exalta-se entre o movimento dos nervos que se nutrem, e aqueles que executam o movimento.

(1) P.M. (II Introd.) p.54

(2) M.M. p.24

Mesmo no homem a função reflexa da medula dispensa a atividade cerebral, ao passo que no cérebro, entre a ação de receber e a de restituir o movimento, há um momento de espera ou de *indeterminação*, que constitui o privilégio dos seres dotados de vontade. Temos assim uma diferença de tempo entre o movimento reflexo e o movimento voluntário. Somente que esse tempo não está na medula nem no cérebro.

E assim que a cerebração substitui os atos arbitrários. A medida que a irritabilidade torna-se sensibilidade, passa então a haver também , segundo Schopenhauer, uma *disproporção* cada vez maior entre a excitação e a reação, a qual permite ao cérebro um tempo de escolha.

Vimos até aqui segundo a descrição bergsoniana, que a homogeneidade entre a função da medula e a do cérebro demonstra a estrutura de nosso pensamento como sendo resultado de modificações nervosas. Mas, como se explica então a consciência, se o cérebro é apenas um órgão de adaptação à vida, e se ele não cria representações?

Sem dúvida, a consciência está no homem incontestavelmente ligada ao cérebro, mas nem por isso ela reside no cérebro. Para que então a intervenção do cérebro? Ele é apenas *uma bifurcação*, onde o estímulo vindo pode seguir qualquer via motora. Seu papel é receber ações e prolongá-las em movimentos.

Se entre a solicitação externa e a resposta há uma prorrogação que aumenta a indeterminação de nossa conduta, é porque é chegado o momento em que

o automatismo não pode mais conter o princípio inteligente, e em que surgem então as ações livres.

Essa volição deliberante é a virtude dos seres humanos, pois ela permite esperar ou mesmo abster-se. É assim que o homem circunspecto substitui-se ao homem impulsivo e imprevisível, sendo-lhe possível prever as atitudes no espaço e no tempo.

A medida que a reação torna-se mais hesitante, aumenta também a distância entre o sujeito e objeto interessante. O sujeito passa então a vivenciar influências cada vez mais longínquas. A zona de indeterminação em torno de sua atividade permite responder às suas necessidades aprioristicamente.

Daí a célebre tese bergsoniana: *A percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo.*[1]

Detenhamo-nos um pouco aqui. É nesse momento que se inicia o trabalho de divisão na percepção, o qual nos dará condição para a experiência metódica da intuição. Em uma primeira linha de fatos temos já a percepção que se dá no espaço, anunciando a linha objetiva da realidade mista. Em uma segunda linha temos a ação que, ao dispor de uma certa duração para sua resposta, anuncia já a subjetividade. A divisão se faz, portanto, entre o espaço, onde o objeto só pode diferir em grau dos outros objetos materiais por uma relação de aumento ou redução, e a duração, que tende por sua vez a assumir todas as diferenças de natureza,

(1) M.M. p.29

pois ela é dotada do poder de variar qualitativamente por uma alteração de si mesma.

E assim que a duração é constituida de uma multiplicidade interna, onde seus momentos não apenas se sucedem, mas se fundem em uma organização heterogênea de discriminação qualitativa: *multiplicidade virtual e contínua*. Já o espaço é representado pela mistura impura de um tempo homogêneo; é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição e diferenciação numérica: *multiplicidade atual e descontínua*.

Temos, com efeito uma multiplicidade objetiva, onde seus elementos, sempre os mesmos, justapõem-se uns aos outros, possuindo sempre diferentes graus entre si. Por outro lado uma multiplicidade subjetiva de nossos estados de consciência no tempo, onde seus momentos, sempre diferentes uns dos outros interpenetram-se, e cuja divisão será sempre de natureza.

Pois bem, mas o que caracteriza uma linha objetiva para que seja tida como tal? Em que Bergson a distingue da linha subjetiva? Vejamos como o filósofo as define:

> Chamamos <u>subjetivo</u> aquilo que parece inteiramente e adequadamente conhecido, <u>objetivo</u> aquilo que é conhecido de tal maneira que uma multiplicidade sempre crescente de impressões novas poderia ser substituida pela idéia que dela temos atualmente.[1]

(1) E.D.I.C. p. 62

Um objeto pode se dividido de infinitas maneiras. Mesmo não realizada a divisão, o nosso pensamento de imediato apreende essa possível divisão. E essa percepção das divisões em um espaço - que na verdade é indiviso - que chamamos objetividade. O objeto não possui virtualidades e é sempre atual, portanto mesmo ao dividir-se ele não mudará de natureza.

E o que constitui, inversamente, a subjetividade? Ora, se Bergson usa o termo *multiplicidade* interna ou heterogênea, é porque na verdade a duração se divide, porém ao dividir-se, mesmo em vias de atualização, ela está sempre mudando de natureza.

A subjetividade define-se, portanto, pela virtualidade de suas partes. Somente que o subjetivo é inseparável do movimento de atualização. Ele é virtual justamente por estar sempre *em* vias de atualizar-se. O subjetivo, portanto, só o é porque inserido na corporeidade, caso contrário constituiria uma consciência pura e sempre presente.

E assim que ao definir o subjetivo como *aquilo que parece inteiramente e adequadamente conhecido*, essa adequação consiste, para Bergson, *na coincidência das partes de nossa duração com os momentos sucessivos do ato que a divide*[1]. Antecipamo-nos aqui a colocar o aspecto subjetivo como a linha que devemos prolongar, para que a intuição espiritual se dê.

(1) M.M. p.232

Já no caso da matéria objetiva, visto ser ela sempre a mesma, não pode ser outra que não aquela que conhecemos; contudo ela pode ser muito mais. Podemos sofrer uma multiplicidade cada vez maior de impressões vindas do objeto.

Ao colocar, portanto, as noções de subjetividade e objetividade, Bergson as anuncia segundo a forma de apreensão das diferentes realidades. É assim que também a vida consciente apresenta-se sob um duplo aspecto, segundo a percebamos diretamente ou por refração, através do espaço.

Pois bem, antes de passarmos a, descrição destas linhas, lembremo-nos da recomendação que Bergson nos faz no início do Capitulo I de *Matéria e Memória*:

> Nós vamos fingir, por um instante, que nada conhecemos das teorias da matéria e das teorias do espírito, ou das discussões sobre a realidade ou idealidade do mundo exterior.[1]

Fingir nada conhecer sobre a realidade ou idealidade do espírito parece implicar uma negação à tradição filosófica. Somente que não se trata de uma negação propriamente, mas antes de partir de uma visão pura, sem preconceitos da realidade. Lembremo-nos da inocência recomendada pelo filósofo, ou seja, a maneira virginal de encarar a relação corpo-espírito.

(1) M.M. p. 11

Faz-se necessário uma purificação, para que a intuição seja possível. Uma consciência previnida por pensamentos contraídos pelo hábito, pela linguagem, pelos preconceitos tradicionais, jamais se colocará em presença do imediatamente percebido.

Comumente tende-se a partir de idéias prontas, conceitos pré-concebidos, para se chegar à realidade que se busca. No entanto jamais apreender-se-á a realidade pura, em sua natureza original, se simplesmente se relacionar concepções que já existiam, sobretudo concepções que imitam o real pela acomodação mental que fornecem ao nosso entendimento. Ora, a verdade deve ser engendrada, e não apenas contemplada objetivamente.

Se partirmos do que já existe, jamais será possível inserirmo-nos de imediato, diretamente, na realidade buscada. É necessário, segundo Bergson, instalar-se *d'emblée* no movimento que gerou a realidade ou objeto, e seguir o processo anterior à sua formação.

As experiências devem ser vividas para serem compreendidas por si mesmas, e não deduzidas por raciocínios aprioristicos ou apodíticos. A qualidade tira seu valor de si mesma e não de sua relação com algo que não é ela mesma. Desta forma o filósofo deve engendrar-se, e não apenas trabalhar comparativamente. A legitimidade do conhecimento está na originalidade, e não na relação entre idéias possíveis.

Daí a necessidade de nos subtrairmos aos raciocínios e teorias e buscarmos uma certa

ingenuidade filosófica, a qual implica, no caso, uma neutralidade entre o realismo e o idealismo.

> Nós nos colocamos do ponto de vista de um espírito que ignorasse as discussões entre filósofos. Esse espírito creria naturalmente que a matéria existe tal qual ele a percebe; e posto que ele a percebe como "imagem", ele faz dela, em si mesma, uma imagem.[1]

E assim que Bergson confere à imagem uma função mediadora que é *quase matéria, pois se deixa ainda ver, e quase espírito, pois não se deixa tocar*[2]. A imagem é assim o momento da realidade anterior à dissociação entre existência - aparência, realismo - idealismo. Ela mesma constitui a realidade una, pura, da qual partem as divergentes linhas de fatos.

Mesmo partindo de uma realidade mista, deve a consciência reflexa conceder um ponto de pureza para sua experiência. Se é necessário ir além do ponto em que o espírito se flexiona na matéria para que a intuição se dê[3], faz-se necessário, em um primeiro momento, partir além do ponto em que o objeto presente se torna uma representação.

Se é necessário partir da totalidade do espírito em direção à consciência atual, para que seja possível a intuição, faz-se necessário também partir da totalidade de imagens em direção à representação, para ser possível explicar a consciência.

(1) M.M. - avant-propos p. 1

(2) Pensadores - p. 61 (Conferência: A Intuição Filósofica) Ed. abril 1979

(3) M.M. p. 205

5.Conforme definido em nosso primeiro capítulo, o primeiro passo do processo intuitivo consiste em partir da consciência reflexa que, por um movimento de CONTRAÇÃO, primeiramente estabelece divisões por afinidades grupais. Para tanto, estabeleçamos nossa primeira linha de fatos: A LINHA OBJETIVA.

Partindo do mundo das imagens em sua totalidade, cada imagem influência as outras de uma maneira determinada, calculada, segundo as leis da natureza. Como ela não precisa escolher, sua ação sobre as outras se dá por si mesma:

> Reduza-se a matéria a átomos em movimento: tais átomos, mesmo despojados de qualidades físicas, não se determinam, entretanto, senão em relação a uma visão e um contato possíveis, aquela sem iluminação e este sem materialidade(1).

Vemos assim que a ação de uma imagem sempre corresponde à ação de uma outra ou de todas as outras imagens. Assim sendo, Bergson nos leva a crer na impossibilidade de descrever uma imagem sem recorrer às outras.

No entanto, estas imagens possuem existência própria, independentemente de serem percebidas. Elas são sempre presentes, mesmo que não se tornem representações em nosso espírito. Desta forma, ao

(1) M.M. p.32

eliminar, de direito, a minha subjetividade na percepção, torna-se possível uma ligação imediata entre as imagens e o meu corpo - imagem.

Ora, se mesmo sem ser percebida a presença continua sendo imagem, o fato de surgir na consciência nada lhe acrescenta. Pelo contrário, o mundo das imagens é total, a representação constitui apenas parte dele. E por isso que para entender o papel da consciência subjetiva na percepção devemos partir do todo para as partes, da matéria, à percepção. Para entender o *para-si* é necessário partir do *em -si*, pois só é possível compreender a estrutura da consciência a partir de uma realidade anterior a ela mesma.

Pois bem, sendo a imagem sempre solidária da totalidade de outras imagens, ela continua naquelas que a seguem e que a precedem. E para que determinada imagem torne-se consciente é necessário suprimir tudo o que a ela está ligado, ou seja, isolá-la do todo.

> O que é necessário para obter essa conversão não é iluminar o objeto, mas ao contrário, obscurecer-lhe certas partes...[1]

Nisto consiste o processo redutor que nossa percepção opera e que se transfere à inteligência. E assim que a passagem do objeto à visão do espírito limita a realidade, empobrecendo-a. Daí a necessidade de inverter o processo para abranger

(1) M.M. p. 22

o todo, ou seja, partir da totalidade de imagens para se dar condições de chegar à totalidade do espírito. Desta forma o processo redutor bergsoniano torna possível as condições sob as quais a consciência atinge o espírito.

Pois bem, vimos até aqui um sistema objetivo em que as imagens influem umas sobre as outras, mas onde cada imagem guarda ao mesmo tempo um valor absoluto. Nada de novo acrescenta-se à sua existência, pois que elas são sempre presentes e portanto homogêneas ao todo.

No entanto, há um segundo sistema onde todas as imagens regulam-se sobre uma imagem central:

> Tudo se passa como se, no conjunto de imagens que chamo universo, nada pudesse se produzir de realmente novo senão por intermédio de certas imagens particulares, cujo tipo me é fornecido pelo meu corpo[1].

Vemos aqui o próprio corpo destacando-se, na medida em que possui o privilégio de não ser determinado pela totalidade de imagens. Sua indeterminação ao reagir às circunstâncias exteriores não só concede liberdade de ação, como subordina os objetos à sua atividade. Ele começa por produzir um reflexo de sua possível ação sobre as outras superfícies. A face que os objetos viram para o meu corpo está em relação com a indeterminação que vive minha atividade.

(1) M.M. p. 12

No sistema objetivo de imagens elas são diferentes umas das outras, agem e reagem por todas suas partes. Mas, quando indeterminadas, passam a fazer parte do sistema subjetivo; ao chocar-se com a espontaneidade da reação sua ação é diminuida. O ato originário da vida não surge sem qualquer obstáculo. O ato cria a sua novidade contra algo que a ele se opõe. Desta eliminação do que não interessa às nossas necessidades, surge a representação.

E no momento de indeterminação em que o necessário passa a ser selecionado, em que ocorre o intervalo entre o movimento recebido e a reação, que forma-se a representação.

E assim que, a partir da noção de indeterminação, dá-se o nascimento da subjetividade.

6. Passemos então para a segunda linhas de fatos no processo de diferenciação: A LINHA SUBJETIVA.

Mas como surge essa subjetividade? Como a percepção do objeto torna-se consciente?

E justamente no momento de indeterminação, na distância entre ação e reação, na resistência contra o obstáculo da matéria, no momento de seleção do necessário, no momento em que se introduzem novidades, que nasce a subjetividade em meio ao mundo imagético.

Os corpos vivos simplesmente deixam-se atravessar pelas ações exteriores que não lhe interessam. As outras tornam-se representações pelo seu próprio isolamento, ou seja, elas destacam de sua substância aquilo que reteriamos, quando em sua passagem [1].

Essa retenção nada acrescenta às imagens, mas é diminuido algo de sua ação, para que tenhamos influência sobre elas, para que nossa consciência possa apreender certas partes do todo.

E assim que de um mundo de imagens já esboçado, a retenção do necessário implica uma limitação espontânea. Quanto maior a indeterminação, maior a

(1) M.M p. 34

esfera da consciência. É assim que a liberdade surge em meio à necessidade, e a novidade desperta em meio à ipseidade.

Ora, apesar de surgir do mundo de imagens, a subjetividade não é simplesmente o surgimento de algo que não existia. Esse surgimento não é uma materialização, mas ao contrário, o movimento em direção à espiritualização do sensível, onde a ação real do objeto passa a ser virtual.

> Os objetos só farão abandonar algo de sua ação real para figurar assim sua ação virtual, isto é, no fundo, a influência possível do ser vivo sobre eles [1].

Bento Prado nos coloca a questão da seguinte forma:

> O surgimento da consciência... é, antes, resultado, explicitação ou atualização de uma tendência já inscrita nas imagens [2].

Poder-se-ia dizer ainda que o surgimento da consciência, que passa a viver um espaço maior de tempo, constitui antes o tornar tendência, a partir de um automatismo atual.

É justamente no momento em que o automatismo não pode mais conter o princípio inteligente que surge a ação livre.

(1) M.M. p.39

(2) Bento Prado Junior, Presença e Campo Transcendental p.157

> A consciência -- no caso da percepção exterior -- consiste precisamente nesta escolha. Mas há, nesta pobreza necessária de nossa percepção consciente, algo de positivo e que anuncia já o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento. [1].

Vemos assim que o despertar da subjetividade marca um segundo momento do processo evolutivo no qual, após a atualização diferenciante da virtualidade da consciência total, surge novamente o virtual em uma tendência unificadora da atualidade do mundo total de imagens.

E aqui que a subjetividade passa então de seu papel de eliminadora ou redutora do todo, para sua atividade geradora e totalizadora. Se ela surge contemporaneamente à praxis, seus caminhos se fazem em direção ao desinteressado.

Se o sistema nervoso é construído, de um ponto a outro da série animal, em vistas de uma ação cada vez menos necessária [2], o surgimento da subjetividade é o despertar de uma tendência, não mais com vistas a uma ação, mas de um conhecimento cada vez menos necessário. Ela surge de um ponto a outro da hierárquica espiritual com vista a um conhecimento cada vez mais livre.

Estamos aqui já em meio a uma segunda linha de fatos, a da subjetividade ou do tempo.

(1) M.M. p. 35

(2) M.M. p. 27

> Mas, suponhamos que em certos momentos... a matéria ofereça uma certa elasticidade: aí se instalará a consciência... Ela se dilatará, ela se expandirá e acabará por obter tudo, porque ela dispõe de tempo e porque a mais ligeira quantidade de indeterminação, acrescentando-se indefinidamente a si mesma resultará em tanta liberdade quanto se queira [1].

Mais uma vez evidencia-se o caráter ontológico do tempo, onde a própria indeterminação resultará em uma liberdade tanto maior, em uma criação tanto mais rica, quanto maior o tempo de interiorização do virtual.

E assim que a subjetividade necessária, mesmo enquanto voltada ainda para o lado necessário, já anuncia uma abertura para a subjetividade psicológica, para então passar à dimensão ontológica. De uma escolha voluntária passa-se a uma intuição original. Voltaremos a isto mais adiante; atenhamo-nos no momento à análise da evolução da linha subjetiva.

Assim como vimos os diferentes graus do mundo objetivo e imagético no espaço, vejamos agora os diferentes momentos do mundo subjetivo no tempo. Para tanto estabeleçamos distinções:

(1) E.S. - ("A Consciência e a Vida") p. 14

a) SUBJETIVIDADE NECESSARIA

Este é o momento em que as necessidades dividem a continuidade das coisas, retendo do objeto apenas o que lhe interessa. E o momento da negação, em que o mundo objetivo passa a ser reduzido, e cuja continuidade passa a ser dividida.

Cada qualidade percebida, pelos meus diferentes sentidos no mesmo objeto, simboliza uma certa necessidade. E assim que mesmo percepções diversas não me reconstituirão o objeto completo, pois que elas permanecerão divididas pelos intervalos entre minhas necessidades.

E assim que a subjetividade necessária, além de dividir a continuidade da extensão material, separa as qualidades sensíveis em função da separação que os próprios sentidos operam.

Vemos assim que nossa vida passa-se no preenchimento de vazios, em que a ausência de utilidade nos leva sempre a desejar. As dores que afligem o ser humano são causadas assim pelos desejos, ou seja, pelo lado negativo a que a pressão de nossas necessidades vitais nos conduzem. Daí a necessidade de subtrair-se às ilusões dos sentidos, em busca de um sentimento de plenitude que baste por si só, pela sua própria natureza original.

b) SUBJETIVIDADE VOLUNTARIA

Em segundo lugar temos a subjetividade voluntária, onde o reflexo se complica em volição deliberante. Os mecanismos cerebrais intercalam

entre os dois termos do ato, ou seja, entre a solicitação externa e a resposta, uma prorrogação, que aumenta a indeterminação da conduta. A cerebração substitui agora a arbitrariedade. Vemos assim que a subjetividade forma-se em função de uma certa duração maior de tempo.

Agora a excitação periférica coloca-se em relação com tal ou qual mecanismo motor, escolhido e não mais imposto. Uma multidão de vias motoras abrem-se à solicitação exterior, a qual, por sua vez, tende a perder-se em inumeráveis reações motoras [1]. Os estímulos são transmitidos aos centros nervosos; estes, por vezes os transmitem aos mecanismos motores, por vezes os retêm.

Desta forma os elementos nervosos são os responsáveis pela indeterminação do querer. O papel do sistema nervoso é aqui utilizar o estímulo e convertê-lo em passos práticos.

> Perceber conscientemente significa escolher, e a consciência consiste antes de tudo neste discernimento prático [2].

Ora, se para as demais imagens, a sua realidade é a única possibilidade, pois são determinadas, para o corpo apenas uma entre as várias ações possíveis será real.

Se os objetos refletem a ação do meu corpo sobre eles, o mundo para o meu corpo se reduz àquilo que está ao seu redor. O mundo aqui passa a

(1) M.M. p.26

(2) M.M. p. 48

ser limitado até onde alcança a influência do corpo. E assim que, segundo Bergson, o universo real passa a ser um sistema de imagens ou um conjunto de ações possíveis.

Nesse sentido, podemos dizer que nossa subjetividade limita a apreensão do real. Muito embora esta limitação se dê nas coisas e não em nós, é ela que torna o objetivo subjetivo. E o próprio finito no seio do infinito que define a subjetividade. E o despertar da consciência finita em meio a uma consciência global.

A consciência *reflexa* surge, efetivamente, desta seleção dos objetos que refletem uma ação possível de meu corpo sobre eles.

> A percepção assemelha-se portanto a esses fenômenos de reflexão que derivam de uma refração impedida; é como um efeito de miragem [1].

Deste modo a percepção restringe-se a esboçar a parte de indeterminação deixada ao corpo, ao mesmo tempo que essa indeterminação dá a medida da extensão de nossa percepção. Temos assim a dependência entre o meu corpo e o mundo de imagens, que faz com que a *modificação cerebral e a percepção consciente se correspondam rigorosamente em função da subjetividade voluntária.*[2]

(1) M.M. p. 35

(2) M.M. p. 29

Quando um de nossos filamentos sensitivos é interrompido, parte do objeto torna-se incapaz de solicitar a nossa atividade. Da mesma forma um hábito contraído torna a cerebração inútil. Ambos os casos tornam a percepção incapaz de destacar a imagem e demonstram os nervos sensitivos como captadores e transmissores, ou seja, operadores da redução do real.

Porém, a percepção não se dá nos elementos nervosos, mas antes no movimento dos mesmos. A percepção consiste na própria tendência movente do corpo.

Vemos assim que só podemos entender a estrutura da consciência finita, ao partirmos da totalidade do mundo de imagens. É essa finitude é que nos dará condições de atingir a totalidade pela superação de si mesma.

Pois bem, muito embora temamos tais aspectos como subjetivos, eles ainda participam de certa forma da linha objetiva, porque contentam-se apenas em dividir o real, em subtrair do objeto, ou de instaurar uma zona de indeterminação. No entanto são aspectos da subjetividade que só existem por oposição à objetividade. Não poderíamos caracterizá-los como subjetividade pura e positiva, mas apenas como momentos que preparam o acesso a ela. Seria antes a subjetividade mista e atual que, ao mesmo tempo que fundamenta a crítica bergsoniana da inteligência redutora e negativa, fornece condições de chegarmos a uma experiência pura e positiva.

C) SUBJETIVIDADE AFECTIVA

Assim como Bergson estabelece a imagem enquanto função mediadora entre o objeto e a representação, há que haver uma mediação entre esta imagem, que faz parte do mundo exterior, e a idéia ou sensação que se dá em nós: a afecção. Contudo, a mediadora não pertence mais ao mundo objetivo, mas inicia agora a passagem para o mundo subjetivo em si.

Muito embora a afecção inicie esse processo de subjetivação virtual, ela também se dá a partir da totalidade de imagens.

> Entretanto existe uma imagem que se destaca entre outras, à medida que a conheço não somente por fora através de percepções, mas por dentro, através das afecções: é o meu corpo [1].

Porém, o momento de indeterminação, ou seja, o espaço e tempo entre as imagens deixa de ser redutor, somente para preencher de certa forma o vazio que deixa a subjetividade seletiva. E este próprio preenchimento que inicia algo de imprevisível e novo é que se acrescenta ao mundo imagético.

> ... neste conjunto de imagens que chamo universo, nada poderia se produzir de realmente novo, senão pelo intermediário de certas imagens particulares, cujo tipo me é fornecido pelo meu corpo [2].

(1) M.M. p. 11

(1) M.M. p. 12

Entre os estímulos que recebemos do exterior e o movimento que executamos, a afecção me fornece a indicação de uma decisão, útil ou não, sob forma de um sentimento de prazer ou dor, e não mais aquela contração automática que exclui a escolha. Se não posso deduzir sua decisão, é porque ela já acrescenta algo ao mundo de imagens.

Contudo, seu privilégio vai ainda mais adiante, pois que o corpo já pode acrescentar algo em si mesmo *par dedans*. Não que ele saiba fazer nascer representações, mas ele exerce uma ação nova sobre o mundo das imagens, e passa já a preencher o próprio vazio da ipseidade necessária.

Se Bergson opõe *au dehors* e *au dedans*, ele opõe as imagens determinadas umas pelas outras pela imagem de indeterminação, e portanto livre.

Se a medula transforma as solicitações em movimentos imediatamente executados, a imagem cerebral, entre a passagem dos nervos centrípetos aos centrífugos, já permite fazer destas solicitações reações *nascentes*, ou seja, a ponto de se dar. Através da dor, o corpo já começa a sugerir as ações virtuais, por um sentimento de si mesmo.

E como define Bergson a dor?

Quando o corpo recebe a excitação, ao invés de acolhê-la, a repudia. Enquanto o organismo todo movimenta-se para escapar do perigo, o elemento sensitivo lesado permanece imóvel. Com efeito, a dor consiste em um *esforço local*, isolado das

outras imagens do corpo e que, por isso mesmo, violenta-se ao subtrair-se aos efeitos do todo [1].

Se a percepção exterior consiste em uma reflexão do corpo sobre os objetos, a afecção absorve algo desta ação real, é assim que a afecção, muito embora voltada para o mundo imagético, já anuncia o papel da subjetividade, por uma atuação do corpo sobre si mesmo.

Deste modo a afecção, muito embora se dê pela própria imobilidade de certas partes que possuem um papel puramente receptivo, já anuncia um acréscimo subjetivo ao cérebro e à percepção consciente. Sem a imobilização dos elementos sensitivos não haveria a prorrogação do cérebro, e a percepção não refletiria a ação possível.

Desta forma, a afecção não pertence ainda à subjetividade pura e virtual. Ela depende ainda do cruzamento das linhas objetiva e subjetiva e, portanto, pertence antes a uma subjetividade atual, segundo define Bergson.

> A verdade é que a afecção não é a matéria primeira da qual a percepção é feita; ela é antes uma impureza que a ela se mistura [2].

Muito embora ela consista na impureza de uma realidade mista, que impede, portanto, a pureza da imagem, ela já introduz a novidade que dará nascimento à subjetividade pura.

(1) M.M. p. 56

(2) M.M. p. 59-60

Vemos, assim, que a subjetividade se constitui em função do tempo, onde, a partir de uma imediatez automatizada, desenvolve-se a possibilidade de uma apreensão imediata, porém refletida.

d) SUBJETIVIDADE MEMORIA

Antes de entrarmos nesta questão, faz-se necessária uma oposição da memória à matéria e ao presente, para melhor compreendermos a natureza da memória. Seria vão caracterizar o espírito sem começar por definir algo de concreto e aceito pela consciência.

O mundo total de imagens, composto de partes homogêneas e justapostas, constitui um meio sempre idêntico a si mesmo. Privado de todo devir, como de toda unidade concreta, todos seus momentos são determinados e não há uma originalidade de substância.

Mesmo o cérebro, enquanto imagem, nada faz de imprevisível. Sua originalidade existe quanto a sua estrutura e a sua função, e portanto quanto ao grau de complicação, mas nada gera em si mesmo.

Ora, se a matéria não possui esse fluxo consciente que leva consigo todos os momentos da existência, todos os seus instantes são presentes. O presente consiste assim na própria extensão.

> ... o que pode ser um objeto material não percebido, uma imagem não imaginada, senão uma espécie de estado mental inconsciente? [1]

Ora, se para Bergson a matéria é privada de consciência, isto se dá porque ela não possui memória, pois a memória consiste na continuidade do tempo que permanece e se acrescenta. Dizia ainda Leibniz.

> A matéria é aquilo que está inteiro, todo o tempo no presente; é um espírito instantâneo ao qual falta a memória: " omne corpus est mens momentanea, seu carins recordatione".[2]

Desta forma os momentos da matéria podem ser deduzidos mas nada acrescentam uns aos outros. Ela constitui-se apenas como um único momento, sempre o mesmo, e que liga outros dois momentos também idênticos entre si.

Porém, neste mundo de imagens, há "*uma imagem particular por intermediário da qual algo de novo se crescenta*", justamente por ser uma imagem que permite ligar dois momentos diferentes entre si: meu corpo.

Sendo um lugar de passagem para os movimentos, seu papel é sempre atual, ou seja, sua atualidade consiste na própria atividade motora. Sua função é justamente fixar o espírito no ponto de transição entre o passado e o futuro. Ele constitui

(1) M.M. p. 158

(2) Leibniz (Em Chevalier, Y.- "Bergson"- p.147)

justamente esse ponto "tournant"[1] em que o espírito se flexiona em direção à matéria. E através deleque o espírito seleciona o necessário em direção à conquista de si mesmo.

Sendo meu presente o instante em que o tempo está fluindo, ele ocupa sempre uma certa duração entre aquilo que não é mais e aquilo que vem a ser. Enquanto local d passagem de movimentos, meu corpo está sempre vol ado para o próximo momento. Por outro lado, antes de decidir pelo movimento, ele parte do que já foi percebido, de uma série de solicitações elementares, ou seja, a própria sensação. E assim que meu presente é o momento transitório entre os elementos sensores que captam a sensação e os elementos motores que reagem por movimentos.

Meu presente é, por essência, sensório-motor [2].

Vemos assim que o corpo constitui um sistema de sensações e movimentos no fluir de um tempo incessante, o qual só se faz presente, não pela sua parada, mas antes pela tomada de consciência de nosso corpo. Este momento em que minha consciência, dirigida pelo cérebro, fixa sua atenção em determinado ponto, constitui meu presente. Este momento, em que o espírito fixa-se no ritmo do corpo, constitui a materialidade de minha duração, de meu ser.

(1) M.M. p.205

(2) M.M. p.153

É assim que meu corpo é uma imagem privilegiada. Enquanto no mundo total de imagens os momentos se sucedem idênticos uns aos outros, em meu corpo eles são heterogêneos. O movimento já passou pelo crivo do cérebro, impregnou-se de minha afecção e é posterior à sensação. Quando minha ação é presente, minha percepção já é passada.

Se o corpo é o lugar de passagem da sensação ao movimento, a indeterminação passa a ser o momento de passagem do passado ao presente.

Se, em *Ensaio sobre os Dados Imediatos da consciência* Bergson opunha o espaço ao tempo em sua análise psicológica, em *Matéria e Memória*, Bergson opõe o presente ao passado, abrindo caminho para uma ontologia.

Pois bem, através do estudo da objetividade presente,o filósofo nos dá condições concretas de passarmos à subjetividade memória. Voltemos a ela.

Conforme visto no estudo da subjetividade voluntária, o próprio discernimento já anuncia uma atividade do espírito, pois, para escolher, é necessário pensar no que se poderá fazer e lembrar as consequências, boas ou não, do que já se passou. Se a consciência é chamda a efetuar uma escolha, é necessário que ela se apóie no passado e preveja o futuro.

Se a função do ser vivo, em um mundo em que o restante está determinado, é criar algo de novo, é preciso que algo dele seja preparado no presente; e essa preparação só pode ser feita apoiando-se no passado.

E em que consiste esse passado?

A vida empenha-se desde o início em conservar os momentos, e todas as impressões que os objetos imprimem no cérebro, aí permanecem em forma de imagens, formando uma continuidade, onde passado e futuro interpenetram-se em uma unidade indivisa. Todos os momentos pelos quais passamos permanecem vivos na memória.

Se o espírito escolhe sua reação, essa escolha não se dá por acaso. Se a volição é considerada subjetiva e o cérebro apenas inicia os aparelhos motores, em que consiste essa subjetividade?

> A escolha inspira-se, sem dúvida nenhuma, em experiências passadas, e a reação não se faz sem um apelo à lembrança que as situações análogas deixaram atrás de si [1].

Mas em que consistem estas experiências passadas? Como o passado que deixou de ser, poderia se conservar?

É difícil para a consciência reflexa conceber uma memória que conserva em si todos os momentos que se sucederam. Ordinariamente conseguimos conceber a infinitude do espaço diante de nós, mas não o tempo que ficou em nós. Por que? Ora, se admitimos um mundo total de imagens do qual selecionamos as necessárias, por que não aceitar um mundo total de lembranças, das quais as necessárias adiram ao presente?

(1) M.M. 67

Acontece que, conforme visto em nosso segundo capítulo, as imagens do mundo objetivo obedecem a um determinismo que nós, simplesmente, transferimos às lembranças do mundo subjetivo. Ora, se o mundo imagético se dá no espaço pela justaposição de partes, o mundo das lembranças se dá no tempo por interpenetração de seus momentos. A questão é que ordinariamente troca-se coexistência por sucessão. Confunde-se ordem lógica com unidade substancial.

Se no mundo imagético as partes permanecem partes pelo seu próprio isolamento, no mundo temporal cada parte é o todo. Mas tende-se a pensar que conservação supõe um reservatório que a contenha. Eis a ilusão do espaço! Eis a realidade dos sólidos antepondo-se a nossa consciência.

Pois bem, como estas experiências passadas atuam na percepção? Este é o momento de reintegrar a subjetividade da memória à percepção.

A memória do passado apresenta aos mecanismos sensório-motores todas lembranças capazes de guiá-los, e os aparelhos motores, por sua vez, dão condições à lembrança de materializar-se.

Voltada para o futuro, nossa consciência abre, no intervalo de indeterminação, um vazio onde nossas lembranças precipitam-se. Em todo instante elas enriquecem a experiência presente pela experiência adquirida.

E assim que percepção e lembrança penetram-se. O presente de nossa percepção consiste na atividade através de seus movimentos, e o passado consiste em lembranças, em idéias que permanecem virtualmente

em nossa memória. *O passado é apenas uma idéia, o presente é uma idéia-motor* [1].

Ora, Bergson não define o presente como sendo sensori-motor?

Conforme vimos há pouco, a subjetividade necessária consiste em uma reação imediata e arbitrária ao estímulo. Já a subjetividade voluntária reage de forma calculada. Assim sendo, a percepção pode originar-se de uma solicitação externa à qual o sujeito reage automaticamente, ou antes da reação, a mensagem recebida pode subir ao encéfalo e, neste momento de indeterminação uma série de lembranças ou idéias do passado ali materializam-se em movimentos. E assim que meu presente, na subjetividade "necessária" é *sensori-motor*, e na subjetividade *voluntária ideo-motor*.

Desta forma Bergson descreve dois tipos de experiências passadas e portanto duas formas de memória que constituem a subjetividade no homem. *Se até aqui não havia diferença entre a subjetividade necessária e a voluntária, é porque ainda não havia a atuação da memória.*

A primeira, voltada para a ação, porta-se automaticamente diante do objeto. A segunda, orientada para o *objeto* a ser conhecido, porta voluntariamente sua bagagem em direção à coisa.

(1) M.M. p.71

Bergson distingue assim, uma subjetividade pragmática, que conserva hábitos e movimentos automáticos, de uma subjetividade espiritual, que conserva imagens de momentos, idéias ou pensamentos[1] .

A *subjetividade automática* constitui-se, tal qual exercícios habituais do corpo, nos mecanismos motores. Ao reagir de forma sempre idêntica diante de determinados estímulos, os mecanismos motores, tal qual na subjetividade necessária, passam a dispensar cada vez mais a atividade cerebral, até um momento em que o corpo automatiza suas ações.

Ela constitui um sistema fechado de movimentos, onde a lembrança conservada consiste na espontaneidade dos mecanismos motores. Sendo seu papel adquirir hábitos, ou seja, exercitar-se pela repetição, muito embora isto exija um tempo determinado para se fazer, todos os seus momentos são iguais. Ela faz parte do meu presente, sob forma de tendências motoras que me impulsionam a agir, mas na verdade ela não possui passado. Todos seus momentos são idênticos, e portanto não mudam de natureza para que algo possa acrescentar-se.

A sua constituição fazendo-se por repetição de movimentos, não conserva nenhuma imagem ou lembrança, mas guarda tendências motoras possíveis, sempre a ponto de tornarem-se movimentos. Sua bagagem não é formada por momentos do passado, mas por esforços armazenados no presente, e sempre em direção ao futuro.Seus movimentos, inteligentemente

(1) M.M. p.83

coordenados, podem ser evocados por uma imagem ou lembrança, mas seguem sempre a ordem sistemática dos movimentos presentes.

> Este hábito não é então lembrança senão pelo fato de lembrar-se de havê-lo adquirido [1].

Vemos assim que a memória hábito constitui uma subjetividade, na medida em que consiste na própria *consciência* do adquirido. Não é um inconsciente passado que faz dela memória, mas uma consciência do sempre presente.

Ela não possui momentos heterogêneos que permitem um engrandecimento de si mesma, mas ao contrário, seus movimentos homogêneos nada acrescentam ao ser. São apenas réplicas prontas, de reações a um número infinito de interpelações possíveis.

Seguramente é esta consciência voltada para a ipseidade da ação e da vida social que ilude nossa apreensão do real. Como a repetição é cômoda ao nosso espírito, deixa-se o conhecimento legítimo para o segundo plano. Faz-se destes hábitos motores verdadeiros modelos, cujo mecanismo nosso pensamento acaba por contrair e aplicar ao plano do espírito.

E essa massa de hábitos que o indivíduo incorpora à sua estrutura mental e que a vida social acabou por impor-lhe.

(1) M.M. p.89

> ... Há uma coisa pior do que possuir uma alma perversa. É possuir uma alma habituada [1].

A alma que faz de sua subjetividade uma repetição do que é dado, limita-se, tal qual memória hábito, a consumir toda uma vida na conservação de um presente sempre idêntico. Ora, o fim superior da vida é a criação de si por si.

Pela complexidade de seu sistema nervoso, o homem é privilegiado, pois seu corpo permite a passagem da corrente indefinidamente criadora da vida moral. Somente que para tanto faz-se necessário subtrair-se ao automatismo dos hábitos para inserir-se, por um ato de intuição, no movimento criador da vida e do ser.

O conhecimento não deve, pois, identificar-se com o ato de *agir*, mas, conforme veremos mais adiante, deve coincidir com o próprio *ser*. Conhecer consiste em superar esta condição natural de seres inseridos na ipseidade da matéria, de forma a dilatar a realidade da essência. Nisto consiste o objetivo superior da vida.

Nossos hábitos simplesmente distanciam-nos de nossa realidade original, a qual consiste na criação, na geração de si mesmo. E não se pode, portanto, nutrir-se com realidades exteriores a si mesmo. Conforme nos define Bergson, o espírito é o único que tira de si aquilo que não tem, e nisto

(1) Péguy, "Note conjointe". (Lagarde - Michard - XX° siècle p. 175)

Pois bem, mas voltemos ao estudo da memória. Fica constatado assim, mais uma vez, que nosso sistema nervoso serve apenas ao equilíbrio com o meio e como adaptação à vida, mas jamais à criação de representações.

A medida que o corpo aprende seus movimentos, o aprendizado tende a tornar-se impessoal, pois dá-se apenas em um presente que não cessa. Não existe nenhum acréscimo por parte do sujeito, a não ser a própria consciência de uma atitude reconhecida. Assim sendo, a memória-hábito simplesmente sai do tempo, pois é estranha ao passado [1]. Sendo o movimento sua própria essência, ela é voltada para o sentido natural das coisas, ou seja, em direção a um futuro sempre previsível.

Ora, se a subjetividade automática, enquanto consciência de um hábito, está fora do tempo, onde conservam-se as imagens do passado?

Acontece que ao mesmo tempo em que se dá essa percepção ou adaptação com a conservação de hábitos motores, a consciência retém a imagem de cada situação pela qual ela passou, e as alinha na ordem em que elas se deram.

E chegado o momento em que a verdadeira memória passa a atuar. Sendo nossos estados de espirito momentos que ocupam uma duração, estes

(1) M.M. p.89

interpenetram-se em seu próprio fluir contínuo, registrando todos os instantes pelos quais passamos em uma crescente interiorização de imagens.

Toda imagem que surge na consciência é imprimida imediatamente na memória, e constituirá para sempre um momento irredutível de minha história, com seu lugar e data.

A lembrança aqui, não é mais uma tendência motora, mas uma representação que se conserva no espírito. Não mais voltada para uma aplicação prática, ela conserva o passado apenas por uma tendência natural em agregar-se a um todo indiviso.

Na medida em que ela acrescenta-se em uma sucessão contínua de momentos que se sucedem, o que é esta memória senão o sujeito espiritual?

> Uma consciência que não conservasse nada do seu passado, que se esquecesse de si própria, pereceria e renasceria a cada instante; como definir de outra forma a inconsciência?[1]

Se a consciência só é consciência porque possui memória, a subjetividade espiritual se define-se pelo seu próprio passado. Nossa pessoa consiste em um mundo onde nada se perde, um mundo infinitamente rico que testemunha silenciosamente todas as experiências passadas.

(1) E.S. - ("A Consciência e a Vida") p.5

A própria memória é sujeito espiritual, pois que ela não se limita a conservar o passado, mas constitui um potencial infinito de criação.

> A memória é antes o exercício de um poder que o crescimento de um possuir, é antes a recreação ou realização ativa do passado que o registro do passado [1].

Vemos aqui, porque a memória nada mais é que o espírito em si. O sujeito espiritual, enquanto distingue-se da matéria, define-se por uma atividade mental ou psíquica; o sujeito espiritual em si define-se por uma entidade livre, capaz de criar sua própria consciência psicológica.

Se Bergson entende por consciência psicológica a memória voltada para o lado prático da vida, a consciência autêntica consiste no sujeito espiritual em si, ou seja na totalidade do passado que define seu próprio ser.

Pois bem, estudamos até aqui o *sujeito-necessidade*, o *sujeito voluntário*, porém este nível de subjetividade só existe em oposição à objetividade, ou seja, por ser uma realidade irredutível à matéria. Já o *sujeito-afectivo* é um sujeito que acrescenta a si mesmo algo *par-dedans*, embora voltado ainda para a matéria. Apenas a memória permite-nos apreender o sujeito espiritual, ou seja, aquele que é capaz do ato de intuição.

> O estado cerebral continua a lembrança; ele lhe oferece acesso ao presente pela materialidade que lhe confere; mas a

(1) Faurê-Fremiet,P. - Pensée et recréation - (em Jankélévietch,V. - Henri Bergson p.7)

> lembrança pura é uma manifestação espiritual. Com a memória estamos verdadeiramente no coração do espírito [1].

Se o sujeito necessário e voluntário é sujeito justamente por possuir memória, por outro lado o sujeito espiritual não tem acesso à objetividade sem o papel do sujeito voluntário. Muito embora seja no sujeito espiritual que a intuição se dê, faz-se necessária a atuação do sujeito voluntário que interpela a memória e ao mesmo tempo dá condições de seus momentos se realizarem:

> Toda passagem da potência ao ato requer um princípio já em ato [2].

Para Aristóteles o intelecto tem de ser potencialmente qualquer coisa que a alma conhecerá atualmente; faz-se necessária, para tanto, a distinção de dois intelectos na alma, um passivo e perecível, e outro movente e imortal (*ativo*). Já em *Matéria e Memória* essa distinção também é feita entre o sujeito atual e o virtual. Contudo, se em Aristóteles o conhecimento, ou seja, o *tornar-se outro* só é efetuado em sua imagem sensível, para Bergson, esse conhecimento se faz em um momento anterior à sensibilidade. O tornar-se ato é apenas a expressão material de um contato que já se fêz no espírito. Voltaremos a isto em nosso último capítulo. Quisemos apenas indicar o papel da memória motora junto à memória espiritual.

Para saber realmente uma coisa, faz-se

(1) M.M. p. 270 - 271

(2) Aristóteles - De anima III, 430 a

necessário substituir a imagem espontânea por um mecanismo motor capaz de supri-la, para que a tenhamos à nossa disposição. É assim que a memória motora inibe de certa forma a memória espiritual, ao aceitar dela apenas aquilo que pode adequar-se utilmente à situação presente. Daí a necessidade de subtrairmo-nos ao lado prático e habitual da vida se pretendemos um conhecimento intuitivo [1].

Pois bem, se a memória-motora constrange o sujeito espiritual, ela só o faz com vistas à sua expressão, pois que o conhecimento do espírito pelo espírito é direto. Se os movimentos colocam a nossa disposição determinada imagem, antes de ser sensível ela era uma imagem espiritual, indivisa e total. Quando queremos aprender algo, a imagem visual ou auditiva que buscamos recompor por movimentos, já se encontrava no espírito, invisível e presente, desde o primeiro contato com o objeto. Na verdade é o sujeito espiritual que conhece, e não o sujeito voluntário. É assim que diante de uma experiência de retenção de determinadas letras os sujeitos declaravam:

> "Havia na base do fenômeno uma representação do conjunto, uma sorte de idéia complexa envolvendo o todo, e onde todas as partes possuiam uma unidade inexprimivelmente sentida" [2].

O verdadeiro conhecimento dá-se assim no espírito, por uma apreensão imediata e total da unidade. Parte-se, portanto, do todo às partes. Não é o sujeito motor que aprende, mas o sujeito - memória.

(1) M.M. p. 90

(2) M.M. p. 93

Se de certa forma o sujeito voluntário é o princípio motor de sintonia com a memória espiritual, no momento de atualização de determinada lembrança, ele quebra essa unidade indivisa. Ao preocupar-se em colocar em palavras o pensamento, as imagens espontâneas, e portanto desinteressadas, escapam.

É assim que a memória espontânea manifesta-se mais livremente durante o sono, pois está livre da dependência de nossa vontade. Por isso aqueles que sonham muito e que lembram-se do sonho profundo podem chegar, talvez, a se representar o que seja uma lembrança pura, graças a uma espécie de desligamento ou desapego da vida, a qual distende a concentração do espírito em direção à ação.

O sujeito voluntário, portanto, oferece condições de o sujeito espiritual realizar suas idéias virtuais, mas ao mesmo tempo impede-o de manifestar-se de forma espontânea. Da mesma forma a consciência reflexa fornece-nos condições, ou melhor, a direção para o espírito sintonizar-se com determinada realidade, porém limita sua expressão.

Se o sujeito pretende criar algo de novo, sua subjetividade voluntária deve ser o ponto de partida, mas ponto de partida apenas para sua ligação com o movimento gerador das coisas e de si mesmo. Porém o verdadeiro momento de criação deve dar-se além do *tournant* em que o espírito atualiza suas lembranças.

7. Até aqui estabelecemos as verdadeiras diferenças entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo, na experiência concreta da percepção. Partimos, primeiramente, da totalidade das imagens *em-si* à sua relação com o *para-si*. Em seguida caminhamos gradativamente da subjetividade voltada *para-a-matéria* à subjetividade espiritual, ou *em-si*. Todo esse caminho faz-se necessário para, a partir de uma experiência positiva, chegarmos agora à totalidade do sujeito espiritual puro.

Nesta sequência, ao abrirmos caminho para o espírito e consequentemente para o processo intuitivo, foi possível ao mesmo tempo verificar a especificidade e a limitação do papel do sujeito motor e voluntário. A originalidade do cérebro está em sua estrutura e não em sua substância. Se por um lado ele é condição necessária para que o espírito possa agir sobre a matéria, por outro, ele não é suficiente para cumprir o fim superior ao qual destina-se a vida espiritual: a *criação*.

Se partimos de um dualismo refletido, enquanto sendo o primeiro passo a ser dado para o método intuitivo, faz-se necessário agora um monismo também operado pela consciência reflexa, onde corpo e espírito unem-se para uma experiência em direção ao atual. O próprio dualismo bergsoniano, longe de constituir obstáculo, convida-nos a uma união.

Se o objeto do método intuitivo é atingir a integração de diferentes realidades em um tempo único e virtual, para tanto faz-se antes necessário

um monismo no espaço ou refletido, onde a consciência atua em um movimento entre a subjetividade e a objetividade, em direção à vida atual.

Se a intuição move-se de espírito para espírito, a consciência reflexa, em seu esforço de compreensão, move-se verticalmente do espírito para a matéria, ao passo que a vida física caminha horizontalmente em seus movimentos sempre presentes.

Temos assim duas direções nas quais o espírito move-se: ou ele parte de movimentos do corpo que interiorizam-se na memória, ou parte de suas idéias ou lembranças em vista de sua atualização.

Interiorização e exteriorização constituem duas correntes inversas no processo de relação corpo-espírito.

> Nossa percepção distinta é verdadeiramente comparável a um círculo fechado, onde a imagem-percepção dirigida para o espírito, e a imagem-lembrança lançada no espaço correriam uma após a outra [1].

A percepção é assim provocada por duas correntes contrárias: uma corrente aferente parte do todo material e interioriza-se no espírito; uma corrente centrífuga procede de uma totalidade espiritual, cujo princípio é a memória. Temos assim o homem agente e o homem pensante.

(1) M.M. p.113

A ação é a lei do homem; ao segui-la ele segue seu destino natural. Inserindo-se na vida e concentrando-se sobre a ação, o pensamento toma mais consciência de sua própria natureza e, portanto, de sua independência com relação à matéria.

Porém, se nos deixarmos absorver inteiramente pela ação, estaremos simplesmente vivendo uma vida repetitiva, com a alma fechada em si mesma, consumindo a vida unicamente em sua conservação natural, sem nada acrescentar. O homem voltado unicamente para o mundo da ação não vive senão o presente de seus momentos em um movimento horizontal do espírito. Voltado para a utilidade imediata, ele vive a matéria e acaba por adquirir sua rigidez, segundo uma lógica de automatismo.

Por outro lado, o homem, por demais desinteressado da ação, vive uma vida contemplativa; faltar-lhe-ia um esforço positivo de concentração que ajustasse seu espírito ao ponto preciso de atuação, que permitisse uma direção ao processo de recriação de si mesmo.

O equilíbrio da vida humana consiste justamente no equilíbrio deste movimento que vai do espírito ao corpo e vice-versa, entre a esfera da ação e a da memória pura.

O homem equilibrado insere-se na ação, mas ultrapassando-a. É assim que se pode viver e reagir às circunstâncias, porém acrescentando-lhes algo de original e inovador.

A vida, desta forma, consiste em um movimento constante entre a ação e a representação. A própria geração do espírito dá-se neste movimento contínuo em que a *ação* limita e ao mesmo tempo oferece condições ao espírito de agir e conhecer. É assim que o espírito nutre-se destes momentos e ao mesmo tempo os enriquece, inserindo sempre algo de si mesmo.

Se o cérebro projeta a luz em determinada região do espírito, este por sua vez enriquece a ação com toda sua bagagem. Perceber consiste, portanto, em lembrar-se, agir consites em *reconhecer*.

Se a memória mostra ao cérebro as imagens que precederam ou seguiram situação análogas à situação presente, nosso aparelho motor, através de seus movimentos, constrói caminho por onde a memória atualiza-se.

Descrevamos, pois, o processo da relação da memória com o corpo físico, segundo a tese bergsoniana do *reconhecimento*, em seus momentos gradativos.

a. Nossa existência consiste em viver no presente. Nesta contínua sucessão de momentos, a nossa própria consciência de atitudes, imagens ou lembranças faz com que exista o *agora*. O presente consiste justamente neste momento em que o espírito flexionado na matéria conscientiza-se dos movimentos de seu corpo. Segundo este movimento provenha de um estímulo exterior ou de uma representação interior, o presente será *sensorio-motor* ou *idéo-motor*.

Se sensório-motor nosso presente será iluminado pela memória física. Se idéo-motor, nosso presente será inspirado pela memória espiritual. Descrevemos primeiramente a inserção da memória-hábito em nossos movimentos, para então passarmos do sujeito agente ao sujeito pensante e abrirmos caminho para o sujeito espiritual.

Conforme foi dito há pouco, a memória-hábito dá-se sempre no presente. Ela consiste em ser uma memória, não pelo fato de conservar lembranças, mas antes pela consciência da aquisição de movimentos já automatizados.

Ora, se a memória-hábito é sempre presente, o reconhecimento de uma percepção automatizada dá-se *no instantâneo*. O corpo por si só é capaz de reconhecer sem a intervenção de nenhuma lembrança.

Esta relação da memória com o corpo consiste antes em uma ação do que em uma representação. Ela é antes vivida do que pensada.

Seu processo consiste em partir de uma percepção e acabar na consciência de um automatismo. Somente que essa passagem não se faz bruscamente, mas por intermédio de uma percepção sublinhada por um automatismo nascente [1].

Esta preformação de movimentos que seguem os precedentes, faz com que cada movimento anuncie o seguinte, e que cada parte contenha virtualmente o todo. Esse momento intermediário, ou esta ação nascente define assim o processo gerador do movimento.

Se a aproximação de uma percepção presente a uma percepção anterior faz-se por uma afinidade ou semelhança, o sentimento de familiaridade aqui consiste na própria consciência de um acompanhamento motor.

A tendência motora bastaria assim para um sentimento de reconhecimento do próprio corpo. Isto significa que geralmente agimos antes de pensar. A tendência primeira de nossa consciência é viver a vida em seu sentido natural, ou seja, voltar-se para o lado útil.

O reconhecimento físico, ao dispensar o momento de indeterminação ou reflexão por parte do sujeito, dispensa a inserção da memória espiritual.

(1) M.M. p. 101

No entanto, nossa memória espiritual continua viva, conforme veremos mais adiante, muito embora inibida pelo equilibrio sensório-motor do corpo. Entre a percepção e a ação, entre a impressão e o movimento, ela aguarda um intervalo, que lhe segue para fazer passar suas imagens.

Porém, a memória espiritual ainda não surge enquanto tal mas, dado o fato de estar voltada para a ação, seu papel é antes psicológico. -- Passamos desta forma do reconhecimento físico ao reconhecimento psicológico.

Se de um lado os movimentos que despertam o reconhecimento automático, sempre voltados para o futuro, impedem de certa forma o reconhecimento do passado imagético, por outro lado eles o favorecem. Favorecem por construir caminho por onde inserir-se a memória; impedem-na medida em que o interesse prático limita o campo de imagens.

Embora os movimentos limitem e por isso mesmo permitam a passagem de imagens, imagem e movimento constituem realidades distintas e independentes.

Bergson fornece-nos um testemunho científico desta realidade, pela descrição de pacientes que apresentam cegueira psíquica [1]. Por vezes são as imagens que não podem mais ser evocadas, por vezes é somente o vínculo entre a percepção e seus movimentos concomitantes que é rompido. Tal é o

(1) M.M. p. 99-100

caso do sujeito que não podia reconhecer sua esposa e filhos, mas no entanto podia dizer que tratava-se de uma mulher e de crianças. Em um segundo caso o paciente sabia evocar a visão interior de um objeto, mas no entanto não sabia reconhecê-lo ou manipulá-lo quando presente diante dele.

Vemos assim que a memória-hábito e a memória espiritual prestam-se mútuo apoio, mas constituem realidades distintas. Ao mesmo tempo em que a memória física limita a passagem de imagens, nossos órgãos do sentido e aparelhos motores permitem um equilíbrio do espírito quando inserido na matéria.

Disto decorre a necessidade de, para que a intuição possa se dar, subtrair-se do lado puramente prático e útil da vida, para permitir uma manifestação ou exaltação da memória espontânea. Por outro lado faz-se necessário um equilíbrio dos órgãos sensório-motores que permitam uma concentração do espírito sobre o objeto a ser conhecido, para fornecer direção e precisão à consciência reflexa.

Se o apego à matéria ou ao mundo exterior limitam assim a vida do espírito, o equilíbrio faz-se necessário, para que o espírito, ao mover-se continuamente entre o plano espiritual e o plano físico, possa gozar de um grau maior de liberdade e, portanto, de expressão de si mesmo.

O corpo é o que fixa o espírito, é ele que lhe confere direção. Assim sendo, o espírito só equilibra-se quando inserido no corpo. A atividade do espírito ultrapassa as lembranças e estas ultrapassam as sensações e movimentos do presente.

Porém as sensações e movimentos condicionam e por isso mesmo permitem uma precisão maior na atenção do presente [1].

Todo trabalho do espírito depende, portanto, da coesão entre sensação e movimento. Deste equilíbrio surge a adaptação ao momento presente, e faz com que o espírito não se perca na vida dos sonhos ou em um mundo de alienação.

O corpo consiste assim em um meio comum entre a imagem e o movimento. Ele possui um papel mediador entre os vários planos que se fazem entre o mundo do espírito e o mundo da ação.

O plano dos sonhos é aquele em que a atenção não é fixada pelo equilíbrio sensório-motor. Durante o sono o espírito desliga-se do cérebro e passa a gozar um grau maior de liberdade. A interrupção da solidariedade entre os neurônios, permite que as lembranças surjam caprichosamente ao espírito [2].

A memória seria assim sempre espiritual se ela não saisse do plano dos sonhos. Em um mundo de espíritos puros e levados, já libertos da densidade do corpo físico, o sonho seria a própria realidade.

Já o *plano da ação* é aquele em que o espírito extrai de uma dada situação aquilo que lhe é útil às necessidades de seu corpo. E o plano em que o espírito está inserido na matéria, e sobre a qual ele age.

(1) M.M. p. 193

(2) M.M. p. 186

Neste plano vivemos a realidade do presente cujo sentimento concreto consiste na consciência que tomamos dos movimentos, pelos quais o organismo reage às excitações. É assim que, onde as relações sensação-movimento detêm-se, o sentido do real enfraquece.

Desta forma, os sujeitos que sofrem alienação, perturbam-se pela acumulação de certos agentes tóxicos ou infecciosos nos elementos do sistema nervoso. Perturbando a relação sensório-motora, a memória e a atenção perdem contato com a realidade. Disto decorre o sentimento de perda de lucidez por parte do sujeito, e os objetos parecem perder a solidez. Nestes casos certas lembranças da memória perdem sua solidariedade com as outras [1].

Mas, existe um meio de nossa memória evadir-se ao mundo dos sonhos e adaptar-se à realidade sem lhe fazer violência: *compreender*. O movimento intelectivo é o único que permite ao espírito caminhar de um plano a outro sem confundir-se.

Pois bem, iniciávamos a descrição bergsoniana do reconhecimento, ou seja, este movimento em que o espírito atua sobre a matéria e vice-versa. Se o reconhecimento físico de certa forma inibe a memória espiritual, ele permite uma mediação entre as lembranças e o mundo presente.

(1) M.M. p. 195

b) O reconhecimento físico faz-se assim passagem para um reconhecimento de ordem intelectual, onde a própria esfera da ação propicia meios para uma atividade pensante. Para que o esquema motor seja o ponto de encontro entre o espiritual e o físico, faz-se necessário um esforço de concentração do espírito: *a atenção.*

Partimos da descrição dos planos da consciência para demonstrar o papel da atenção no processo de materialização de uma idéia ou lembrança.

Atenhâmo-nos um pouco no papel da atenção, para então passarmos ao papel do espírito na atividade intelectual.

Ao descrever o papel do cérebro na atividade perceptiva Bergson nos descreve o grau de complexidade dos sistemas nervosos segundo a evolução dos organismos: nos organismos primários ação e reação quase que-se confundem diante da imediatez com que reagem automaticamente a um estímulo. Já no homem temos a subjetividade voluntária, onde o reflexo se complica em volição deliberante. Entre a sensação e o movimento, os movimentos cerebrais intercalam um momento de indeterminação em que o cérebro hesita entre as possíveis reações. Neste momento de indeterminação è que se inicia a atividade do espírito.

As excitações recebidas de fora encontram-se paradas nos centros, em seguida às indeterminações das vias motoras, antes de se transformarem em reações. Essa parada produz, por uma espécie de reflexão virtual, a percepção dos objetos e a

organização nascente de reações produz o sentimento de reconhecimento.

Porém, se o espírito renunciar a seguir o efeito útil da percepção presente, haverá então uma inibição de movimento, uma parada. O espírito dirige então a direção de sua consciência para o objeto a ser conhecido. Desinteressado de toda ação útil e concentrado no objeto, o espírito, nesse intervalo de Duração maior, permite que passem as lembranças de seu passado em relação com o objeto presente.

E assim que, segundo Ribot, a atitude do corpo na atenção consiste primeiramente em inibir os movimentos, o que dá a consciência uma impressão de concentração e impede a distração [1]. Entretanto o papel do corpo, para Bergson, não se reduz a este trabalho negativo. A própria atitude de parada que a vontade impõe ao nosso organismo já é algo de positivo:

> ... a atenção tem por efeito essencial tornar a percepção mais intensa e destacar seus detalhes: considerada em sua causa, ela se reduziria portanto a uma certa intensificação do estado intelectual [2].

No entanto, há uma grande diferença entre esse aumento de intensidade e aquele que vem de um estímulo exterior. Trata-se aqui de uma concentração que vem de dentro, e que testemunha uma atitude, não mais automática e nem somente voluntária, mas sim uma atitude inteligente.

(1) M.M. p. 110

(2) M.M. p. 109

Sem dúvida, os centros de motricidade voluntária, agora mais tensos, opõem à ação emanada do objeto vários ramos de fibras nervosas, e de lá vem em parte o sentimento de luz maior que a atenção procura. No entanto este sentimento não deriva de uma maior produção de energia cerebral, — tal qual concebem William James e Maudsley [1] — mas sim de uma tensão interior, de um esforço de concentração do espírito, e não do cérebro que apenas lhe oferece rumo. Este sentimento de luz maior sobre o objetivo consiste em um enriquecimento da representação, e consequentemente em um maior discernimento.

Vemos assim que é o espírito quem conhece e não o cérebro. Se o cérebro é o órgão de atenção à vida, conforme definido no Cap. I de *Materia e Memória*, existe, em um momento anterior à sua atividade, uma simpatia do espírito com o objeto, e que já anuncia a intuição - não nos estenderemos sobre isto aqui, dado ser este o conteúdo de nosso próximo capítulo. Muito embora nosso tema seja a intuição, não podemos definir seu processo sem o papel do corpo, que progressivamente lhe fornece condições de experiência.

E assim que, na percepção, as excitações emitidas pelos objetos são detidas o tempo necessário para que o reconhecimento automático se dê, e convertem-se em *ações úteis*. Já no processo intelectivo, ou no reconhecimento atento produz-se,

(1) M.M. p. 109

sob impulsão da vontade, uma motricidade de um nóvo gênero, orientada diretamente para o objeto e não para a ação.

Essa motricidade prepara e mesmo começa o trabalho do espírito. Com os movimentos sutis que refazem uma síntese mimetizada do objeto começa o trabalho do espírito. Ele continua por lembranças ou idéias que se acrescentam ao objeto.

E assim que para reenviar ao objeto as imagens enriquecidas pelo nosso passado faz-se necessário saber utilizar os mecanismos corporais. O equilíbrio sensorio-motor é importante pois ele possui, com relação ao passado da consciência, um papel análogo ao que ele tem na percepção: ele seleciona as lembranças em ressonância com o objeto presente e as faz manifestar-se aos olhos do espírito, sob a forma de representações.

Se a percepção provoca em nosso corpo movimentos, esses movimentos desenham um esboço que fornecem um molde às imagens passadas que se assemelham, e permitem assim à memória acrescentar-se à simples visão do objeto.

> Ela (a memória) cria novamente a percepção presente, ou melhor, duplica essa percepção ao lhe devolver, seja sua própria imagem, seja uma imagem-lembrança do mesmo tipo [1].

Se na percepção as imagens são dados sensíveis,

(1) M.M. p. 111

no trabalho intelectual elas são *idéias*, ou seja, momentos da corrente contínua do pensamento. E assim que a memória fortalece e enriquece a percepção atenta. Nesta relação corpo-espírito, temos agora a relação do cérebro com o pensamento como sendo um momento privilegiado.

Vemos desta forma que a percepção não consiste mais apenas em impressões recebidas do mundo exterior, mas passa agora a exigir um trabalho, interior ao espírito, de *reflexão, isto é, uma projeção exterior de imagens ativamente criadora* [1], que se moldam sobre os contornos do objeto. E assim que o sujeito que reflete sempre acrescenta algo de si mesmo à situação.

Se as imagens projetadas são aquelas que possuem afinidade ou identidade com o objeto, existem outras imagens que possuem apenas uma certa semelhança ou mesmo um parentesco distante com o objeto, mas que posicionam-se ao encontro da percepção e exteriorizam-se com ela.

E assim que, ao pretender-se um trabalho mais profundo de conhecimento faz-se necessário uma sintonia da consciência reflexa com o objeto. Quanto mais perfeita essa sintonia, mais rica será a projeção de imagens do espírito sobre o objeto presente.

Da mesma forma, para que o método intuitivo seja possível, — mais uma vez, a pesquisa e

(1) M.M. p. 112

o método bergsonianos confundem-se —— faz-se necessário uma sontonia com a realidade do espírito em sua forma pura. O estabelecimento de divergências de natureza entre as realidades permite assim depurar nossa visão, para captar o espírito em sua pureza. E nessa visão, por parte da consciência, do fluxo contínuo de momentos, adotamos a atitude necessária para uma sintonia com o espírito.

Certamente que a consciência reflexa desperta a vida do espírito, mas a projeção de idéias ou a síntese de representações procede de um esforço interno, e efetua-se sob forma de um progresso contínuo, onde fundem-se uns nos outros os termos, mesmo de natureza diferente.

Mas não nos precipitemos e atenhâmo-nos à relação do espírito com a conciência no trabalho de intelecção ou reconhecimento atento. Se no trabalho de percepção refletimos imagens sensíveis ao objeto em um circuito fechado onde todos os termos são sempre os mesmos, já na atividade intelectual a reflexão faz-se por uma projeção de parte de nós mesmos sobre o objeto. *Refletir é, portanto, criar, ao acrescentar-se algo de si mesmo.*

Se na percepção o corpo coloca-se automaticamente no interior do objeto, limitando-se a refletir sobre ele um movimento que ele emana, já a atenção procede de dentro e porta voluntariamente as representações diante das coisas. E assim que o cérebro em sua função seletora tira algo do objeto, enquanto, na intelecção, o espírito acrescenta-lhe algo.

Os associacionistas possuem uma concepção linear deste processo intelectivo, e por isso jamais atingiram a realidade do espírito, ou da entidade criadora. Representam o movimento interpretativo como uma marcha do espírito em linha reta, a partir do alfabeto de sensações. A percepção atenta partia do objeto, excitando sensações, e estas despetavam idéias. Ora, se assim fosse a atividade criadora do espírito estaria condenada à superficialidade, à ipseidade da matéria. Além do que, segundo Bergson, este processo, ao invés de aproximar, distanciaria o espírito do objeto [1].

Ao contrário, os passos de um espírito, seja que ele reconheça, compreenda ou invente, constituem-se em *circuito*: partimos das sensações, e nos refletimos imediatamente sobre nós mesmos, sobre nosso capital pessoal de lembranças e experiências acumuladas, as quais nos conduzem novamente ao objeto, porém um objeto tornado inteligível, expressivo e significativo, em seguida a este contato regenerador com o eu.

O eu, personalizado pelo conjunto original de suas lembranças, age portanto como uma força significante que vai ao reencontro do dado a fim de compreendê-lo.

Porém, esse eu consiste em uma totalidade espiritual; e é o todo da memória que entra neste trabalho, conforme veremos mais adiante.

(1) M.M. p. 114

Ao contrair-se diante do objeto a memória reflete sobre ele um número crescente de sugestões ou mesmo detalhes do próprio objeto. Assim, uma vez apreendido o objeto, como um todo independente, a memória o reconstitui com todas as outras condições, mesmo longínquas, com as quais ele forma um sistema [1].

A atenção, não somente reconstitui o objeto, mas cria novamente, pela bagagem virtual da memória, sistemas que a ela estão ligados. E assim que a virtualidade da memória cria as possibilidades em torno do objeto. E assim que, conforme colocado no primeiro capítulo deste trabalho, *quanto maior a expansão da memória, mais profundas as camadas da realidade que atingiremos.*

Somente que, esta expansão faz-se por uma mudança de qualidade, por um aumento de tensão de nosso espírito, que se dá sempre por inteiro.

> Em geral é a percepção presente que determina a orientação de nosso espírito, mas conforme o grau de tensão que o nosso espírito adota, conforme a altura onde se coloca, essa percepção desenvolve em nós um número maior ou menor de lembranças - imagens [2].

Ora, em que consiste esta expansão da memória, este aumento do grau de tensão do espírito, senão na própria intuição? Este é o verdadeiro ponto de partida no trabalho de intelecção, pois a percepção presente consiste apenas em uma ocoasião, um apelo instantâneo lançado à memória. Mas o verdadeiro

(1) M.M. p. 115

(2) M.M. p. 116

conhecimento, ou seja, aquele que acrescenta algo ao objeto, dá-se em um momento anterior, onde o espírito intui, penetra a realidade dada.

O conhecimento legítimo parte portanto de dentro para fora, do centro à periferia, da idéia à percepção, graças a uma tensão maior ou menor da consciência, que vai buscar na memória pura as lembranças ou idéias puras, para desenvolvê-las progressivamente em um esquema motor ou palavras.

Uma vez sugerido pelo situação presente, *o objeto é imediatamente reconhecido como tal pelo espírito.* Para que esse contato acrescente um maior número de idéias ou lembranças, faz-se necessário um esforço de tensão, cujo grau atingirá camadas mais profunda ou mais superficiais da memória.

Nossa memória espiritual possui várias camadas, segundo esteja mais próxima ou mais distante do presente. Nas camadas mais profundas estão nossas lembranças mais pessoais, que guardam o curso de nossas existências passadas. Elas constituem o maior e o último invólucro de nossa memória: o eu totalizante, personalizado pela série de momentos vividos, e que age como uma força significante no reencontro com o dado.

Para ressurgir no momento presente, este invólucro extremo comprime-se — mas não reduz-se — em círculos mais estreitos, contendo as mesmas lembranças, embora contraídas. Essas lembranças, fugidias em um primeiro momento, surgem por acaso, dada a própria indeterminação do corpo no momento. A medida que vão materializando-se tornam-se menos

pessoais e mais banais. Ao aderir à percepção presente, o surgimento das lembranças faz-se não mais caprichosamente, mas determinado pelos movimentos corporais.

Vemos assim que, primeiramente a memória contrai-se por inteira e espontâneamente, e em um segundo momento ela apresenta apenas a face útil determinada pelo presente.

A nossa própria existência consiste portanto em uma contratação de nosso espírito, cuja atenção dirigida para o presente na matéria, fá-lo deixar parte de si mesmo para poder fixar-se.

Todos os homens têm portanto que abandonar algo de si mesmos em seus caminhos. Nossa própria existência para ser tal implica em uma alteração de nosso espírito, em um estreitamento de si mesmo, de maneira a moldar-se sobre o corpo presente.

Da mesma forma no esforço de intelecção o seu preço está na própria contração. Em nossa vida *tudo se passa, portanto, como se sofressemos continuamente uma alteração de nosso espírito, em função de uma redução da matéria.*

Ora, se viver e compreender implicam em uma contração da memória, para um conhecimento mais rico devemos inversamente expandir a memória. Não partir do presente limitado, mas da memória infinita.

Se viver implica em abandonar algo de nós mesmos, criar implica em expandir nosso espírito. Disto decorre a necessidade de, segundo a dialética

bergsoniana, invertermos a marcha habitual do pensamento. E assim que Trotignon afirma:

> A atenção à vida contradiz a própria vida [1].

Conforme a descrição da relação do corpo na vida do espírito, o cérebro é aquele que orienta a atenção em direção ao futuro e a desvia da visão do passado, utilizando o passado apenas para completar a experiência presente. O passado é utilizado apenas no sentido pragmático da vida. E assim que o reconhecimento atento apenas nos apresenta o momento intuitivo enquanto passagem para a compreensão, ou seja, para o atual, e não o enriquecimento do virtual em si. Resta ainda demonstrar a *conversão da atenção*, em que consiste a própria filosofia para Bergson.

Ora, como o cérebro é o órgão do presente eterno, minha vida interior deve ser apreendida por uma volta reflexiva em direção ao eu profundo.

E assim que, de certa forma, a atenção está na raiz da oposição do eu superficial e do eu profundo. O eu superficial, sujeito do pensamento preciso, da impersonalidade banal é distinto do eu profundo que é duração viva, interioridade criadora, sucessão sem distinção. O eu profundo engendra o eu superficial e projeta-se nele, de forma que o apreendemos através do reflexo; ao mesmo tempo o eu profundo é coberto pela superficialidade.

(1) Trotignon, P - L'idée de vie chez Bergson - P.U.F. - 1968

É assim que o eu superficial atinge o eu profundo obrigando-o a dividir-se em imagens. Desta forma poderíamos dizer que *o próprio eu profundo engendra o eu superficial.*

Por outro lado, o eu superficial, pelo equilíbrio e pelo pensamento atento, permite uma liberdade maior de escolha, e consequentemente faz da percepção um momento mais rico e intenso. É assim que o eu superficial estabiliza a estrutura instável do eu espiritual. E é esta própria estabilização que entretém a tensão do eu profundo em sua ligação com o corpo físico.

O erro da metafísica clássica consiste justamente no fato de perceber de maneira linear o que é na verdade o entrecruzamento de duas séries em um ponto.

> Nossa percepção distinta é verdadeiramente comparável a um círculo fechado, onde a imagem-percepção dirigida sobre o espírito e a imagem-lembrança lançada no espaço correriam uma atrás da outra [1].

Duas correntes cruzam-se portanto no processo de interpretação. Primeiramente uma corrente aferente parte do dado, em seguida uma corrente centrífuga procede da totalidade do eu espiritual, cujo princípio é a memória.

A memória circulariza assim o progresso indefinido e retilíneo sobre o qual se ilude o associacionismo. É ela que fecha o circuito, ao

(1) M.M. p.113

recurvar o espírito sobre o afluxo extensivo do dado. Ela espiritualiza o puro sensível e totaliza o elementar.

Esse processo circular também não se faz bruscamente, mas de uma maneira gradual, que faz com que a própria imagem, mediadora entre o presente e o passado, mude de natureza.

No processo aferente de espiritualização do sensível, toda percepção é transformada em memória. Somente pelo fato de a percepção ser apreendida pela consciência ela já se espiritualiza. A inserção na memória é portanto contemporânea à percepção.

Efetivamente, a imagem que se impunha como uma coisa, torna-se dúctil como o espírito: quando ligado ao espaço, a imagem era imóvel como ele, agora ela flui no interior do fluxo temporal da memória, e torna-se móvel. E assim que podemos falar de um momento imagético neste circuito intelectivo, onde ocorre uma espiritualização espontânea do sensível. Já a segunda metade deste movimento circula , ou seja, a totalidade do elementar será desenvolvida no capítulo seguinte.

Dada essa circularização do pensamento reflexo, o eu profundo aparece então como o verdadeiro revelador de imagens, pois é ele que assegura a apreensão, dinâmica sem dúvida, do real.

Segundo Bergson, toda metafísica deve ser fundamentada pela ciência. Vejamos, assim, como se passa essa circularização da relação corpo-espírito e segundo a confirmação da patologia.

8. Nesse processo circular de vida uma lei impõe-se ao espírito, por um processo contínuo de interiorização e exteriorização de si mesmo. Entre a percepção da matéria e a manifestação de sua memória, entre uma contínua interiorização de impressões e uma atualização de seu eu, move-se o espírito.

Um processo sensório-motor permite ao espírito o equilíbrio assim como condições de exteriorizar-se. Porém, no processo de conhecimento todo um conjunto de imagens acrescenta-se em direção ao objeto.

No primeiro caso basta o objeto para despertar nossos movimentos de reação ou expressão. No segundo, implica já uma atenção por parte do sujeito, que permitirá o desencadear do processo centrífugo e contínuo de intelecção. Vemos assim que todo movimento de percepção do real implica primeiramente em um reconhecimento por parte do corpo e em seguida em uma compreensão e interpretação por parte do espírito. E assim que primeiro reconhecemos o som de uma palavra, para depois encontrar seu sentido e então interpretá-la.

Examinemos os casos de doença de memória que confirmam a tese bergsoniana da relação corpo-espírito, assim como demonstram o verdadeiro processo de conhecimento.

As doenças de memória imaginativa que correspondem a lesões localizadas no córtex são sempre doença de reconhecimento [1].

Assim como Bergson distingue a memória-hábito da memória espiritual, dois momentos distinguem-se no processo de reconhecimento e portanto a duas causas deve-se atribuir os problemas de memória.

Ora o corpo não pode mais tomar a atitude precisa pela qual seleciona as lembranças, ora as lembranças não encontram ponto de aplicação no corpo para materializarem-se.

As lesões atingem, efetivamente, dois tipos de mecanismo: no primeiro serão lesados os <u>mecanismos automáticos</u> que reagem a uma percepção vinda de fora, e portanto não permitem que a atenção seja fixada pelo objeto. No segundo serão lesados os <u>centros imaginativos</u> que preparam os mecanismos voluntários, fornecendo-lhe o antecedente sensorial, e portanto o sujeito não consegue fixar sua atenção.

No primeiro caso as lembranças são evocadas, mas não podem aplicar-se em percepções. No segundo as próprias lembranças não poderão ser evocadas.

Seja qual for o caso, serão sempre os movimentos atuais ou os movimentos em vias de dar-se que serão destruidos, porém nossos momentos

(1) M.M. p. 118

passados, ou nossa própria memória, jamais é destruída. Qualquer abolição de imagens importará em uma lesão no cérebro, seja em seu esquema mecânico ou em seu esquema dinâmico, porém não há ligação necessária entre as interrupções do córtex e o desaparecimento das lembranças.

Bergson demonstrou que a própria heterogeneneidade absoluta do cérebro e do psíquico nos impede compreender como as imagens poderiam dormitar nas células do córtice, e agora o estudo da afasia confirma essa impressão.

O filósofo parte assim do <u>reconhecimento auditivo</u> de palavras para comprovar sua tese, o qual compreende:

a) <u>um processo automático sensório-motor,</u> onde Bergson descreve a maneira pela qual a palavra ouvida é reconhecida pelo corpo.

b) <u>uma projeção ativa de imagens</u> onde é estudada a maneira pela qual a palavra é compreendida pelo espírito.

Vejamos pois o primeiro passo, ou seja, a atividade inteligente do corpo, para depois passarmos à inteligência do espírito:

a) Para eu entender uma conversação, ou seja, para que as lembranças se deixem evocar palavra ouvida, são necessários movimentos automáticos que escandem e marcam os contornos salientes da palavra percebida.

Esses movimentos desenvolvem-se em nossa consciência sob forma de sensações musculares nascentes, a que Bergson denomina *esquema motor* da palavra ouvida. Esse esquema consiste em coordenar as tendências motores da voz às impressões recebidas pelo ouvido.

Se a nossa percepção é *contínua*, faz-se necessário movimentos pelos quais nós mesmos reconstituimos a imagem. Justamente por esses movimentos quebrarem a continuidade da percepção, ou seja, por serem compostos por contrações musculares múltiplas é que eles permitem que a inteligência do corpo aprenda e seja capaz de reproduzir o que detecta.

Para tanto é necessário antes um trabalho de repetição que consiste em:

1) uma decomposição da palavra para que nosso órgão dos sentidos, auditivo no caso, possa apreendê-la, pois ele não capta o contínuo.

2) uma recomposição interna da palavra, que restabelece a palavra no seio da continuidade sonora.

Nisto consiste a inteligência do corpo, a qual assegura a cada movimento sua *autonomia*. E esta autonomia de movimentos que confere precisão por parte do corpo quanto ao ponto em que deve mobilizar. No entanto esta autonomia não impede ao movimento conservar sua *solidariedade* com os outros, caso contrário o movimento seria inútil.

E assim que a repetição, ao reencontrar as linhas que marcam a estrutura interna do movimento total, permitem ao corpo compreendê-lo.

No entanto posso compreender uma palavra, ou mesmo conhecer uma melodia, sem que eu necessariamente saiba pronunciar ou executá-las. E assim que, segundo a dialética bergsoniana, *a afasia motora não gera a surdez verbal* [1]. Isto significa que posso não saber executar um movimento ou pronunciar uma palavra, mas este fato não implica em eu não compreendê-la.

E assim que Bergson distingue o ato de *compreender* do ato de *executar*: para compreender basta distinguir o movimento em questão dos outros, mas para executá-lo faz-se necessário fazer o corpo compreender.

Existem assim sensações musculares nascentes, que são como um esboço para as sensações reais. Não se trata, portanto, de ações simplesmente mecânicas, mas também não se trata de um apelo à memória propriamente.

Ocorre que no intervalo entre as impressões recebidas e o seu prolongamento em movimentos há um momento que não escapa ao controle habitual de nossa vontade, e que implica em um discernimento. Essa tendência automática exige sempre um trabalho do espírito, por mais rudimentar que seja. E esses movimentos interiores são o limite entre o automatismo e a volição.

(1) M.M. p. 123

Bergson demonstra que, uma vez lesado o esquema motor, o reconhecimento torna-se impossível, muito embora um outro tipo de reconhecimento permaneça. Tal é o caso de pacientes que descrevem determinado objeto citado, mas que não sabem utilizá-lo; ou ainda aqueles que repetem o que lhes é dito corretamente, mas não sabem falar espontaneamente.

O sujeito não sabe orientar-se, desenhar, isto é decompor as impressões ou o objeto em tendências motoras, ou desarticular a continuidade da percepção, no entanto as lembranças permanecem. Elas continuam a ser evocadas, a encarnar-se em imagens distinadas; ou seja, a memória contrai-se e as lembranças semelhantes destacam-se da totalidade da memória: os primeiros momentos da atualização permanecem, o que falta é a última fase, a da ação.

Vemos desta forma que o cérebro com seu esquema motor, não é apenas um órgão inteligente de automatismos, mas é ele que permite ainda uma ligação das lembranças com o momento presente. Uma vez lesado as lembranças não podem atualizar-se, porém permanecem vivas.

Como os movimentos concomitantes da percepção estão desorganizados, a imagem-lembrança permanece inútil, ineficaz tal qual a lembrança pura, sem poder materializar-se.

Eis assim um fato importante que confirma a tese bergsonia na da relação corpo-espírito: *nos casos de cegueira e de surdez psíquicas ou verbais sobrevivem as lembranças.*

A lesão nestes casos dá-se em um órgão do *esquema motor*, ou seja no espaço. As lembranças, ou seja, o tempo do espírito permanece, é apenas sua atualização que é comprometida.

Isto nos prova que o espírito constitui uma realidade independente do corpo físico, muito embora dependa do corpo para agir.

As lesões cerebrais não atingem a idéia ou a lembrança pura; porém, ao atingir os movimentos que servem para articular ou exprimi-las, ao romper o vínculo que as une, elas paralisam as lembranças e as impedem de materializar-se.

Fica claro assim o papel do corpo, assim como seus limites. Na medida exata onde o pensamento tem necessidade de movimentos, de esquemas motores e de articulações motoras deve-se dizer que *o cérebro condiciona o pensamento.*

Dado um estado psicológico, a parte vivida deste estado, aquela que se traduziria por atitudes ou ações do corpo, é representada no cérebro; o resto é independente e não possui equivalente cerebral. Vemos assim, não só que o espírito constitui uma realidade independente do cérebro, como também que ele contém muito mais do que o cérebro pode presentificar.

Um mesmo estado cerebral pode corresponder a vários estados psicológicos diferentes. O cérebro é condição necessária, mas não suficiente para o espírito. Eis porque seu papel é sobretudo manifesto nos fenômenos de ausência. A própria

desarticulação da continuidade espiritual pelo cérebro impede a visão de sua totalidade.

Há em um estado de alma muito mais que em um movimento molecular correspondente, haja visto a própria necessidade de redução do todo e de contração da memória, para que o espírito possa inserir-se no físico.

O cérebro é pois o órgão da alma, enquanto instrumento do qual o espírito serve-se para penetrar as coisas, mas não é o equivalente do espírito.

A continuidade da vida espiritual contém infinitamente coisas mais sutis e delicadas que um gesto não poderá jamais poderia abranger. Todo o corpo físico, pela sua própria densidade impede a manifestação da mil sutilezas que o espírito vive. Na verdade, é seu próprio peso que faz com que a memória contraia-se ao inserir-se no mundo natural.

Há muito mais nuâncias na sensibilidade espiritual do que em nossos órgãos dos sentidos. Possuimos muito mais maneiras de responder do que o mundo exterior de interrogar. É isto que torna nossa conduta menos previsível, e portanto nossa espontaneidade mais agressiva. Sabendo dilatar a consciência na vida do espírito, portanto, permitimo-nos sempre acrescentar algo de novo, mesmo às circunstâncias repetitivas.

> l'âme omnipresente, omniabsente l'âme liée au corps, mais aussi hors de lui; l'âme qui est dans le corps comme le corps est dans l'âme! [1]

(1) Jankélévitch, V. - "Henri Bergson" - p. 96

Assim encontra-se singularmente esclarecido o problema da união alma e corpo na existência. Os fatos colocados à luz por Bergson tornam inconcebível o materialismo sob todas as suas formas. Eles não só confirmam o espiritualismo porém, mais adiante, o filósofo confere-lhes um papel dinâmico e criador.

Por mais que o corpo e alma constituam uma mesma realidade no tempo, porém de naturezas diferentes, toda matéria é por demais simples, pobre e grosseira para fixar a plenitude concreta do espírito. Eis porque para um conhecimento intelectual ou espiritual não se pode jamais concluir do signo ao sentido, mas sim do pensamento ao cérebro. Vejamos como isso é possivel pela descrição bergsoniana das projeções de lembranças na atividade intelectiva.

Vimos na experiência concreta do reconhecimento auditivo a necessidade do equilíbrio sensório-motor para o espírito poder agir com precisão. A primeira parte, segundo a didática bergsoniana, *o processo sensório-motor* do reconhecimento permite-nos afirmar, na experiência concreta, a realidade do espírito como sendo independente do corpo físico. A própria ausência de um esquema motor sadio não destroi a vida interior, vejamos agora, o segundo momento do reconhecimento auditivo, ou seja, a *projeção ativa de lembranças- imagens*. Veremos que, mesmo que as lembranças não sejam evocadas, elas sobrevivem, não mais ao físico, mas agora à própria audição mental.

Se no primeiro momento a lesão no corpo físico não destrói o espírito, também em um segundo

momento a diminuição de função do esquema dinâmico ou da consciência psicológica em nada altera o ser da memória.

b) Já neste segundo momento, ao contrário do primeiro, o reconhecimento automático permanece, mas o que parece desaparecer são as lembranças puras. Mas será que a lembrança em si desaparece? Ora, quando Bergson fala em lembrança *pura*, é porque ela não mais de natureza psicológica, mas espiritual, e por isso mesmo imperecível. O que é então que desaparece?

Ora, se as lembranças fossem depositadas no córtex cerebral constatar-se-ia a perda irrecuperável de determinadas palavras. No entanto, por vezes é a totalidade de lembranças que desaparece, e no caso a audição mental, seria abolida; por vezes, assiste-se a um enfraquecimento geral desta função, *mas é ordinariamente a função que é diminuida, e não o número de lembranças.*[1]

Vimos que nos pacientes com problemas do esquema motor, isto deve-se a uma lesão no cérebro; já nos pacientes com problemas do esquema dinâmico, isto deve-se a uma diminuição de função: no primeiro caso a lesão dá-se na atividade presente e espacial, no segundo a função dá-se no tempo e na atividade ainda virtual.

E assim que podemos chamar a afasia de *doença do tempo*. Muito embora as lembranças necessitem do

(1) M.M. p. 131

órgão cerebral, a função não tem sede nos sistemas nervosos. É no momento de esperar, de escolher, de olhar em direção ao futuro que a função é enfraquecida. É portanto, parte do movimento de atualização que é enfraquecido, em um momento anterior à expressão pelos orgãos materiais.

Sabemos que as lembranças, para atualizarem-se, necessitam de um adjuvante motor, e que elas exigem, para serem evocadas, uma espécie de *atitude mental*, inserida ela mesma em uma atitude corporal.

E em que consiste esta atitude mental?

Os centros de onde nascem as sensações podem ser acionados por um objeto presente e real, ou por um objeto ausente e portanto virtual. No primeiro caso são os orgãos dos sentidos que são atingidos; no caso de um objeto virtual serão os centros de imagem que serão acionados.

Assim sendo uma causa psíquica pode acionar nossos sentidos, porém só os sentidos internos. Ora, se a ciência localiza a diminuição da função por uma lesão no orgão físico, como se explica o desaparecimento de imagens, se estas não residem na substância cerebral?

Acontece que possuimos, tal qual os orgãos dos sentidos, orgãos internos, os quais são acionados por uma multidão de sensações virtuais. Se, quando de uma lesão no cérebro, as lembranças não podem dividir-se em imagens, é porque a região de imagens atingida ocupa *o lugar simétrico do orgão dos sentidos* [1].

(1) M.M. p.144

Ora, seria inconcebível que a relação corpo e espírito fosse direta, sem um corpo mental intermediário, fluídico, menos denso e que gradualmente atingisse o espírito. Como conceber a própria memória espiritual sem um recipiente fluídico que vinculasse os momentos uns aos outros?

Na vida material o espírito está ligado ao corpo pelo intermediário deste corpo mental, o qual está tão aderido ao corpo físico que qualquer modificação mórbida na célula nervosa do cérebro, equivale a uma alteração das funções dinâmicas do espírito.

E assim que para poder agir sobre a matéria o espírito necessita de um intermediário de natureza fluídica que lhe confira acesso à ação. O espírito, por si só, permaneceria sempre no inconsciente se não houvesse esses orgãos imagéticos que lhe dinamizassem as lembranças e idéias.

Mesmo a memória, não seria tal, se não houvesse um orgão fluídico que fixasse os seus momentos. Se, como nos diz Ravaison, *a materialidade nos coloca o esquecimento*, é porque o corpo fluídico, ao aderir-se ao corpo material, passa a ter uma tensão menor, suas vibrações são mais lentas, e impedem que o inconsciente manifeste-se no corpo denso.

> Assim como na natureza não há, jamais, perda de energia cósmica, mas apenas transformação incessante, assim também nada se perde do que abala o espírito humano [2].

(1) Richet - "Origines et modalités de la mémoire". ("Revue Philosophique" - junho 1886)

Desta forma todo o cabedal acumulado em nosso espírito — conhecimento, eventos, idéias e lembranças — sobrevive, e parte dele, em sintonia com o presente, tem condição de manifestar-se.

Ao reportar-se à questão da imortalidade da alma, Chevalier nos coloca o seguinte:

> Nas questões atuais, uma idéia, como a lembrança pura, só pode ser atualizada, e conseqüentemente transmitida, se articulada pelo órgão de um cérebro. Eis porque, se nada impede a transmissão à distância do pensamento entre os vivos,..., não nos parece possível que as almas desencarnadas possam comunicar-se com os viventes, toda comunicação de pensamento a pensamento fazendo-se por meio de uma comunicação de corpo a corpo. Nenhuma surpresa, então, de que os fatos aqui sejam mudos [1].

E o que nos leva a crer que os desencarnados não possuam esse corpo psíquico, pelos quais poderiam comunicar-se?

O espírito e o corpo psíquico formam um todo indivisível, constituindo no conjunto as partes ativa e passiva, ou seja, as duas faces do princípio pensante. O corpo psíquico tem a função de reter todos os estados da consciência. É ele o reservatório de todos os conhecimentos e, como nada se perde na natureza, sendo o corpo psíquico indestrutível, o espírito possui sua memória integral quando liberto do corpo físico.

(1) Chevalier, J. - "Bergson" p. 188 - Paris, 1926

E assim que, ao mesmo tempo em que é percebida a sensação, ou em que é compreendida uma idéia, o corpo psíquico que transmitiu ao espírito o movimento, registrou-a.

Cada período da vida deixa na trama fluídica impressões sucessivas inapagáveis, formadas por associações dinâmicas, as quais vão superpondo-se umas às outras em camadas, que interpenetram-se na memória, sem se confundir.

Pois bem, fez-se necessário esse parêntesis para descrever como se constitui a memória, e em que espírito e memória identificam-se.

Falávamos da necessidade da atitude mental no processo de atualização sem a qual, segundo Bergson, torna-se impossível as lembranças encontrarem um ponto de aplicação para expressarem-se pelos orgãos sensíveis.

Tal é o caso do sujeito que não consegue apreender as lembranças acústicas. Ele fica em torno da imagem sem poder colocar-se diante dela. Daí a necessidade de indicar-lhe uma sílaba para que abra caminho por onde a lembrança se manifeste. O que ocorre aqui uma inaptidão para mobilizar as palavras interiores; a palavra interior subsiste, mas o contato é perdido entre o pensamento e a melodia verbal -- é a utilização dinâmica que é atingida. Não é a vida afetiva que é atingida nesses casos enquanto tal, mas a sensiblidade enquanto apelo a ação, ou como dizia Pierre Janet, *a função do real* [1].

(1) Janet, P. - Les obsessions de la psychastênie, t.I, p. 477,488

Segundo Bergson, para acompanhar as idéias do interlocutor em uma conversação é necessário *que o ouvinte se coloque de vez entre as idéias correspondentes e as desenvolva em representações auditivas* [1].

Seguir um cálculo, diz o filósofo, é refazê-lo por sua própria conta. Compreender a palavra de outrem consiste em reconstituir inteligentemente a continuidade de sons *a partir de idéias.*

Reconhecer com atenção consiste em uma operação, pela qual o espírito, uma vez escolhido seu nível, deixe fluir em direção ao presente as lembranças que vão projetar-se.

Ao buscar essa compreensão o ouvinte coloca-se em uma certa disposição que varia de acordo com o interlocutor, com a língua, com o movimento geral da frase. *Nosso esquema motor, seguindo a curva de seu pensamento, mostra ao nosso pensamento o caminho. Ele é o recipiente vazio(...) onde a massa fluídica tende a precipitar-se.*[2]

Bergson nos fala assim de uma certa disposição do trabalho intelectual, que é o verdadeiro ponto de partida da interpretação. O espírito em geral não basta para orientar os passos criadores, como a invenção ou intelecção; eles reclamam uma autoridade menos difusa: tal é o *esquema dinâmico*, que é verdadeiramente um concentrado de memória.

(1) M.M. p. 129

(2) M.M. p. 135

Apenas o esquema dinâmico tem o poder do começo. Ele é a ponta da alma; nele o eu contrai-se, afila-se para as inspirações do gênio.

Ora, se o início da atividade intelectiva está na memória, neste circuito contínuo de interiorização e exteriorização, Bergson no entanto, coloca um acento sobre o afluxo, e não sobre o afluxo do processo perceptivo.

> Nós não vamos da percepção à idéia, mas da idéia à percepção, e o processo característico do reconhecimento não é centrípeto, mas centrífugo [1].

Ora, é o sentido que inspira as palavras, e não o contrário. A palavra é uma simples sugestão, um apelo lançado pelo nosso esquema motor à memória, uma simples referência para o espírito opor-lhe o esquema dinâmico.

A inspiração do gênio, do artista, do filósofo, não vem do objeto, mas da expansão da memória que permite sintonizar-se com um mundo cada vez mais rico que caracteriza o objeto ou o momento presente. E quanto maior essa dilatação da memória, maior a profundidade de nossa visão do objeto.

O artista traz consigo todo o seu lastro espiritual, pois sua inspiração implica a idéia de um mundo interior mais rico, mais fecundo e mais intenso que a própria natureza.

(1) M.M. p. 145

Se partirmos de um processo centrípeto para a criação, estaremos limitados a repetir o que já existia. As coisas, por si próprias nada acrescentam a si, permanecem sempre as mesmas. Já o espírito, inspirado pela própria bagagem de tempo e de qualidades, pode dilatar sua visão em um enriquecimento cada vez maior de si mesmo.

Dada a ausência de memória que caracteriza o mundo exterior, as coisas são iguais em todos os seus momentos, e nada nos oferecem de criativo. Passam a fazer parte de nossa memória em forma de representações sensíveis, mas que são sempre as mesmas. Nosso espírito é que lhes projeta algo de si mesmo, de forma a enriquecer sua visão, por um reflexo de si mesmo.

Não são, portanto, as coisas que nos sugerem sua beleza, é o eu que as torna expressivas. Eis porque os espíritos mais elevados vivem cada situação mais intensamente. Aos espíritos vulgares tudo é inexpressivo, mas para aqueles que vivem sintonizados com o melhor de si mesmos tudo é novo, emocionante e significativo. *Quanto maior a expressão da memória, mais intenso e profundo será o momento presente.*

Já nas mais humilde percepção nossa memória executa o papel de inspiradora pelas lembranças e idéias que, somente ela projeta. A inteligência que se esforça, iluminando os problemas, colocando-se acima do mundo natural em que está inserido, abre um caminho ainda maior para a passagem do espírito.

Neste movimento circular do espírito o presente é apenas evocador; o passado é que é sugestivo. Nós

não reconstruimos o passado a partir do presente, mas colocamo-nos *d'emblée* no passado - este passado virtual que somos nós mesmos e que nos projeta à ação. A atividade da memória é impulsiva e não regressiva.

O essencial não tem portanto evocação, mas reconhecimento. É antes a lembrança que sugere a sensação. O esquema motor sugere apenas as pré-noções que lançaremos diante da percepção.

Assim, para chegarmos ao método intuitivo foi necessário partir da decomposição da percepção, para depois recompô-la no reconhecimento. Desta forma estaremos abrindo caminho para que o espírito ressurja em sua pureza e passe ao seu papel legítimo de criador.

O esforço intelectual move-se, portanto de cima para baixo, no interior do cône imaginado em *Matéria e Memória*, e sua verticalidade é necessária pela riqueza que o espírito traz em si, a qual deve inspirar ao máximo a consciência, tornando-a mais expressiva e eloquente.

A porção de nós mesmos interessada nesses encontros é mais ou menos superficial, conforme se trate de percepção ou de intelecção propriamente dita. No entanto, conforme será visto no próximo capítulo, é o eu inteiro que está em cada um desses estados. É sempre nosso passado integral que toma contato com o dado a ser compreendido.

No entanto, os associacionistas afirmam que não há verdadeiramente uma vida do espírito, mas apenas uma associação mecânica de representações

justapostas, os quais surgem da periferia para o centro. Afirmam ainda que estas representações são apenas um reflexo mais concentrado das coisas, antes que pensamentos.

Ora, certamente que a vida do espírito é despertada pelo mundo exterior, porém a síntese das representações procede de um esforço interno, e efetua-se sob a forma de um progresso contínuo, onde fundem-se uns nos outros os termos, mesmo de natureza diferente.

O trabalho intelectivo parte, portanto, das idéias, as quais condensam-se em imagens auditivas, distintas e fluídicas ainda, as quais vão solidificar-se com os sons percebidos materialmente[1] .

Bergson nos demonstra assim, que o que desaparece nos pacientes com desequilíbrio do esquema dinâmico, são os dois primeiros aspectos da atualização, os quais dependem de uma atitude psíquica. O primeiro consiste em uma *contração* da memória, que afila-se, mas que se posiciona primeiramente por inteira. Sabemos que o espírito é organizado em níveis de tensão e qualidade, assim sendo, nesse caso, é a totalidade que se desagrega e não as partes. Ora, não se evoca o sentido de um texto palavra por palavra, nem as lembranças neurônio por neurônio.

(1) M.M. p. 135

Uma vez estabelecido seu nível, a memória demonstra ao cérebro a face de si mesma que está em sintonia com a atenção presente. Neste segundo momento instalo-me em uma região do passado; é onde a lembrança surge, para então passar à consciência psicológica, ou seja, tornar-se imagem.

Já os momentos seguintes de atualização dependem da sensório-motricidade, e de atitudes do corpo. Quaisquer que sejam a solidariedade e complementaridade dessas duas dimensões,uma nunca anula completamente a outra.

Quando são apenas os movimentos do reconhecimento automático que são atingidos, a lembrança conserva sua atualização psíquica, ela simplesmente não pode prolongar-se em movimento: o último estágio da atualização tornou-se impossível. Quando são os movimentos do reconhecimento atento que são atingidos em seu dinamismo, a atualização psíquica muito mais comprometida que no caso precedente - pois aqui, a atitude corporal é realmente uma condição da atitude mental.

Bergson insiste ainda que nenhuma lembrança se destrói, mas que ocorre apenas uma ruptura de equilíbrio. Na verdade os dois primeiros aspectos da atualização permanecem, mas eles são apenas dissociados, pela falta de uma atitude corporal onde possam inserir-se. Por vêzes a memória contrai-se mas não há formação de lembranças-imagens; por vêzes, ao contrário, as imagens distintas dão-se porém isoladas da memória e sem solidariedade com as outras lembranças.

Portanto a doença não abole o espírito nem as lembranças, mas apenas compromete sua atualização, ora em sua ação psíquica, ora em sua ação motora.

Desta forma, é no espírito que conservam-se e atualizam-se os arquivos de toda vida mental e física.

Até aqui examinamos a memória apenas em sua conjugação com a percepção, de sorte que ela aparecia ainda como que subordinada e de certa forma dependente desta.

Ao contrário, o estudo da lembrança pura nos demonstra que o canal por onde passam as reminiscências do passado abre-se sobre uma zona imensa: o mundo de nosso passado, com existência própria e vida autônoma em relação ao mundo presente.

Bergson define-nos, desta forma, um *inconsciente psicológico* e um *inconsciente ontológico*. Aquele vive o movimento da lembrança em vias de atualizar-se, este corresponde à lembrança em seu estado puro.

O bergsonismo nos ensina ainda que o espírito não deve acomodar-se e permanecer confinado em uma memória insensível. Ele quereria, saindo de si mesmo, buscar realidades que o nutram e que lhe sejam verdadeiramente positivas. Disto discorre a necessidade do contato do eu original com a realidade buscada, para que seja possível esta criação de si mesmo, o que, por sua vez, só é possível através da *intuição*.

Ao pretender fundamentar a intuição assim como verificar as condições em que ela se dá, é da *experiência pura* que devemos partir, ou seja, do espírito em si.

Partiu-se da consciência reflexa e estabeleceu-se linhas divergentes na natureza na percepção, para então uni-las no processo psicológico do reconhecimento, ou seja, de atualização do espírito. Somente que, neste nível, não se dispõe de um ponto de unidade verdadeiro entre as diferentes realidades.

O verdadeiro ponto de unidade deve dar conta do misto, *do outro lado do "tournant" da experiência*. Para tanto, faz-se necessário partir agora do ser em-si, e inserir-se no espírito enquanto realidade ontológica. Somente neste momento será possível apreender a realidade, sintonizar com o movimento e a qualidade das coisas, sem com isso dividi-las ou reduzi-las.

Veremos assim que, conforme *Matéria e Memória*, a psicologia não é mais que uma abertura para a ontologia, um trampolim para a instalação no "SER".

-.-.-.-

IV - INTEGRAÇÃO ESPIRITUAL.

Uma vez *colocado o problema*,uma vez estabelecidas as *diferenças naturais* entre corpo e espírito, foram dadas condições de atingir a experiência intuitiva, por um apelo da consciência reflexa à realidade do espírito. Dividiu-se assim a realidade em seu estado misto, ou seja, o momento em que o espírito encontra-se em seu estado natural, em sua condição de ser inserido na matéria.

A linha subjetiva compreende em si todas as diferenças qualitativas, no ponto em que ela se define como *alteração* com relação a si mesma. A linha objetiva ou espacial apresenta exclusivamente diferenças de grau, no ponto em que ela aparece como esquema de *redução* de uma divisibilidade indefinida. Da mesma forma a memória é essencialmente mudança, diferença e portanto criação, enquanto a matéria é essencialmente repetição.

Mais além partiu-se deste *dualismo refletido* para um *monismo refletido*, onde espírito é matéria unem-se na experiência humana, em direção ao momento presente e portanto material. E neste ponto que encontra-se, o que Bergson denomina *o tournant* na experiência humana.

Esses dois estágios constituiram-se assim, como fundamento psicológico, através da experiência concreta da percepção e do reconhecimento, para uma matafísica possível. Partindo do mundo imagético

em-si chegamos ao *para-si* psicológico, para agora então alcançarmos o plano ontológico do ser *em-si*.

Mas, está claro que neste nível, ou seja, neste ponto de convergência não dispomos ainda de um ponto de unidade verdadeiro.

O ponto de unidade legítimo deve dar conta do misto, *do outro lado do "tournant" da experiência*, e não confundir-se com ele na experiência. Se o misto representa o fato, é necessário buscar as puras presenças além dele, embora só possuam existência *de direito*.

Nossos falsos problemas vêm justamente do fato de não conseguirmos ultrapassar a experiência humana para reencontrar a realidade em seu estado puro e original. Se intuir é transcender, para tanto faz-se necessário:

> ... buscar a experiência em sua fonte, ou melhor acima do "tournant" decisivo onde, flexionando-se em direção a nossa utilidade, ela torna-se a experiência humana propriamente.[1]

Se é exatamente nesse *tournant* que a consciência reflexa estabelece as diferenças de natureza, será além dele que a intuição se inserirá pela integração das realidades, o que constitui o trabalho extremo da pesquisa filosófica.

Se em um primeiro momento reuniu-se os elementos de diferentes naturezas em direção à vida

(1) M.M. p.205

pragmática e no espaço, trata-se agora de reuni-los de forma a que se possa apreendê-los em sua natureza constituinte e temporal.

Uma vez seguidas as *linhas*, é necessário reencontrar o ponto original onde elas se recortam, e onde as tendências divergentes renovam-se para encontrar a coisa tal qual a conhecemos. Não no ponto de onde partimos, mas em um ponto virtual além, ou melhor, aquém da experiência humana, e que nos fornecerá a razão da coisa, do misto, do ponto de partida.

Há, portanto, dois momentos decisivos no processo intuitivo, e que constituem o que Bergson chama a *precisão* em filosofia. No primeiro a determinação de cada linha implica uma espécie de CONTRAÇÃO, onde os fatos aparentemente diversos encontram-se agrupados segundo afinidades grupais. Por outro lado, impelimos cada linha para além do *tournant*, até onde ela ultrapassa nossa experiência, por uma prodigiosa DILATAÇÃO, que nos força a pensar uma percepção pura e idêntica a toda matéria, e uma memória pura e idêntica à totalidade do passado. Dilatando-se, a consciência tende não somente a recobrir à totalidade do real, mas a identificar-se com ela.

> ... uma vez instalados no que chamamos o "tournant" da experiência, quando aproveitou-se o clarão nascente que, ao iluminar a passagem do "imediato" ao "útil", inicia a aurora de nossa experiência humana, resta-nos reconstituir, com os

> elementos infinitamente pequenos que percebemos assim da curva real, a forma da própria curva que estende-se na obscuridade por detrás deles.[1]

Desta forma o método bergsoniano apresenta dois aspectos: um dualismo existencial e um monismo essencial, o qual constitui a própria gênese da totalidade das coisas. Efetivamente, dois são os movimentos de nosso espírito na aplicação do método: "tournant et retournement"

Se voltarmos ao movimento de divisão do método teremos de um lado o *espaço*, no qual os objetos variam gradativamente, em uma homogeneidade; na linha do *tempo* ou da duração, a realidade tende a portar todas diferença de natureza, pois que ela é dotada do poder de variar qualitativamente.

Efetivamente, Bergson nos oferece meios de escolher o *"bon côté"*, ou seja, o lado da essência, no qual o espírito deve prolongar-se, de forma a reconciliar-se com a realidade que precede a experiência humana, com o próprio movimento gerador das coisas e de idéias.

Se a matéria e o espaço são realidades exteriores a *nós*, e ao mesmo tempo *para-nós*, é no plano da duração, da memória ou do espírito que se faz necessário dilatar-se, para captar a realidade *em-si*. Assim sendo não mais haverá um dualismo entre grau e natureza, mas todos os graus passam a coexistir em uma mesma natureza.

(1) M.M. p.206

Parece incoerente o fato de Bergson criticar a psicologia por não saber definir a realidade em suas diferenças naturais, e no entanto seu próprio método culminar em uma diferença de grau. Acontece que a diferença de grau, como a psicologia a concebe, parte de uma realidade impura e humana, onde era impossível afirmar a positividade do espírito. Já o dualismo bergsoniano consiste em partes de uma realidade pura e espiritual, portanto intuida.

E como Bergson conferiu tanta importância à realidade *virtual*, em um momento onde ele mesmo recusa a categoria do *possível*?

Bergson distingue os termos sob dois pontos de vista. Em primeiro lugar o *possível* opõe-se ao *real*, porém o *virtual* opõe-se ao *atual*, consequentemente o possível não possui realidade; o virtual, inversamente, não é atual, porém possui uma realidade enquanto tal.

Em segundo lugar, tudo aquilo que é possível está ainda em processo de realização, e portanto submetido à semelhança e à limitação. Ora, o próprio termo "possibilidade" implica em outros caminhos além do original. Já o virtual não necessita realizar-se, mas apenas atualizar-se; e a atualização tem por regra, não a semelhança e limitação, mas sim a *diferença* e a *criação*.

E justamente à confusão desses termos que se deve a inaptidão de certas teorias para aceitar a realidade independente do espírito.

Vejamos pois qual é essa realidade virtual na qual devemos nos inserir para que o contato intuitivo se dê.

Ora, é a memória que faz toda profundeza do homem...[1]

1. O exame da consciência reflexa nos conduziu, efetivamente, a uma reinterpretação do papel do eu pensante. O entendimento humano, ao vivenciar seu papel de redução e repetição da realidade, relativiza-se diante do absoluto que o transcende.

Se, para Descartes, o *cogito* abre acesso ao eu pensante como condição do conhecimento, para Bergson, ao contrário, o acesso ao conhecimento faz-se por um acesso à interioridade do ser.

Ora, conforme demonstra Bergson, nosso entendimento apenas estabelece relações entre o que já existe, ele nada cria a partir de si mesmo, ele não possui acesso ao conhecimento transcedente. O eu cognoscente é o *ser*, enquanto memória que porta em si todos seus momentos, conhecimentos, faculdades e sentimentos.

A consciência reflexa, conforme visto em nosso último capitulo, é tornada dimensão *psicológica* apenas, ela não constitui o eu pessoal e concreto. Ao contrário, a memória, em suas camadas superficiais, quanto mais próximo do plano presente ou da materialidade, mais impessoal e banal tende a ser em sua ação, mas em suas camadas profundas encontra-se todo um acervo pessoal de vivências passadas.

(1) Péguy, C. La Note Conjointe (em Lagarde - Michard, XX° siecle)

Persiste-se em tratar a memória apenas como sendo uma agenda da alma. Ora, ela nada mais é que o semblante espiritual de uma duração interior a si. Nossa pessoa é um mundo onde nada se perde, um meio continuamente suscetível, onde a menor vibração desperta profundas sonoridades. Ela é o que continua infinitos momentos cujo conjunto forma, a todo momento, o presente de nossa pessoa inteira.

Com efeito, se o verdadeiro conhecimento só se faz por um contato regenerador com o eu, com esse reservatório infinito de momentos, faz-se necessário partir do eu *ontológico* para alcançar um conhecimento transcendente.

Afinal é o nosso eu inteiro, nosso passado integral que toma contato com o dado. Disto decorre a necessidade de dilatarmos cada vez mais nossa memória, buscarmos suas camadas mais profundas, para que seja possível tornar mais expressivo e significativo o momento presente.

Bergson empresta desta forma ao ser uma dimensão mais profunda e portanto mais original do que a de uma entidade atualmente pensante. Essa profundidade consiste no tesouro de experiência, o qual,por sua vez, constitui o grau de riqueza que cada ser porta em si.

Conforme já estudamos, a memória é o guardião fiel, o acervo imperecível do nosso passado. Nela fixaram-se as leis de nosso desenvolvimento, tornando-a conservadora de nossa personalidade. Nossa personalidade passa a ser assim produto de uma testemunha viva que conserva e gera a si mesma,

formando uma bagagem crescente, qual tesouro incessamente enriquecido. Constitui ela assim um panorama imponente e severo, no qual ela pode ler os ensinamentos do passado e discernir os momentos do devir. Enquanto conservação criadora, a memória tende a reconstituir a cada instante sua própria totalidade.

Vemos desta forma que espírito e memória confundem-se:

> ... Mas a lembrança pura é uma manifestação espiritual. Com a memória estamos verdadeiramente no domínio do espírito. [1]

Ora, enquanto conservação e aptidão de evocação de uma duração tornada espiritual, nossa memória constitui o signo e a causa de nossa espiritualidade.

Se o presente do espírito é carregado de pensamentos graças à memória, por isso mesmo ela permite ao ser esquivar-se ao determinismo do momento. Conservando-lhe o passado, a memória impulsiona o espírito para criações imprevisíveis, e faz dele gerador contínuo de si mesmo.

Platão já atribuia o conhecimento das idéias a uma reminiscência interior. Santo Agostinho definia a memória como sendo a substância da alma que nutre a inteligência e a vontade. Charles Péguy dizia constituir a memória *toda a profundeza do homem.* Pois bem, para Bergson, a memória não consiste

(1) M.M. p.270-271

apenas em uma faculdade especial do espírito, nem somente em uma propriedade da duração, mas em uma bagagem ontológica que anima a própria vida presente.

Toda individualidade enraiza-se, com efeito, no seio de uma realidade muito mais profunda, cujo movimento anima a consciência presente. Neste sentido a memória pode ser considerada constituinte ou constituida. A *memória constituinte* faz de nossa vida como que um tecido de impalpáveis tradições que cada momento da duração delega ao momento seguinte. Mas a memória não é somente a continuação do presente, ela é também sobrivivência do passado. Neste consiste a *memória constituida*, a qual sendo depósito e produto do devir, torna-se capaz de subtrair-se ao futuro. A mesma experiência que totaliza passado e presente em uma experiência renovada permite ao pretérito escapar à sucessão devorante das percepções.

E a memória constituida, efetivamente, que deve dilatar-se no esforço intuitivo, pois ela consiste em uma realidade *em-si* mesma, e portanto, mais próxima da realidade original e geradora das coisas. Somente a memória constituida possui função ontológica e espiritual, já a memória constituinte possui uma dimensão antes psicológica.

Mas, perguntaremos, em que espírito e memória diferem?

A memória está mergulhada na inconsciência. Tanto é assim que, àquele que se abandonasse ao plano dos sonhos ela se revelaria inteiramente, porém o sonho é uma atividade inferior do espírito.

Já o espírito é consciência; é ele que constitui o sujeito agente, cognoscente e criador.

Por outro lado a memória é habitada por lembranças das quais muitas são apenas colhidas em estado de distração; o espírito é concentração, pensamento e *a-tensão*.

Desta forma nossa experiência, ou nosso objeto de conhecimento nos será mais ou menos rico, segundo a tonalidade da totalidade da memória pessoal, a qual por sua vez varia segundo o esforço de tensão *do espírito*.

Se Bergson critica a confusão entre teoria do conhecimento e teoria da ação que as várias escolas operam, o conhecimento legítimo identifica-se agora com a teoria do ser.

O reino do espírito, para Bergson, não é o repouso em um absoluto inerte, mas a criação livre. Assim como na vida animal a criação faz-se sob forma de ação, a vida espiritual é criação livre sob forma de simpatia com o princípio gerador de todas as coisas. O ato de *conhecer* passa a coincidir com a totalidade do *ser*, na medida em que o ser insere-se no impulso fundamental da vida.

Porém, o ser real em sua totalidade não é o ser da consciência psicológica. O ser presente é apenas expressão do ser-passado em-si. O conhecimento deve dar-se em um momento anterior ao ser presente.

> ... o momento presente é constituido pelo corte quase instantâneo que nossa percepção opera na massa em vias de fluir-se, e este corte é precisamente o que chamamos de mundo material.[1]

Ora, se nossa percepção exige esse corte da realidade para que ela possa dar-se, faz-se necessário captar o movimento do objeto, anterior ao seu nascimento, em seu fluir gerador. No caso da intuição espiritual esse fluir gerador consiste justamente nessa totalidade do ser, em cujo fluxo passado e futuro fundem-se, e que constituem a bagagem do espírito.

Efetivamente a teoria do conhecimento bergsoniano constitui-se sobre o fundo de uma ontologia, sempre em vias de constituição.

O *pensar em duração* participa interiormente da geração do objeto. Mais do que pensar o objeto, neste ato de intuição, o sujeito identifica o seu ser com o próprio ato gerador do objeto. E assim que pensar em duração consiste em simpatizar com a temporalidade constituinte do objeto. E como apreender a temporalidade constituida do ser?

> Essencialmente virtual, o passado só pode ser apreendido por nós como passado se seguirmos e adotarmos o movimento pelo qual ele manifesta-se em imagem presente, emergindo das trevas para a luz do dia.[2]

Filosofar não é portanto especular sobre a

(1) M.M. p. 154

(2) M.M. p. 150

realidade do objeto. Esse papel cabe antes à ciência. Filosofar consiste em, partindo da realidade espiritual, coincidir com a realidade buscada, orientando o pensamento *no movimento* em que a vida criará as novas formas, sobretudo a forma de sua tomada de consciência. -- E este o momento além do *"tournant"*, ao qual Bergson refere-se. Filosofar é comungar com a verdade, em um movimento transcendente e com vistas à superação da humanidade.

Se nossa condição implica em uma decomposição do todo para que ele possa ser apreendido pela consciência, somente a intuição, enquanto atividade espiritual, permite captar a unidade original, a totalidade do mundo interior. Somente a memória, com efeito, possui essa virtude totalizante de aglutinar todos os momentos e reconstituir a cada momento seu ser total.

Ao contrário do mundo exterior, a realidade espiritual é constituida de *partes totais*, isto é, cada uma exprime o conjunto inteiro do mundo do qual são partes. Desta forma o absoluto revela-se muito perto de nós, ou melhor, em nós.

Há quem relacione a intuição bergsoniana com uma forma de panteísmo. Sem dúvida, para Bergson não há uma fronteira que não se possa ultrapassar entre as coisas e Deus ou um princípio criador, entre as consciências e a Consciência totalizante. No entanto, ele está distante do panteísmo, na medida em que a existência das coisas criadas no tempo é realmente distinta da existência de um princípio criador.

Elegendo por ponto de partida a própria totalidade, a filosofia passa a ter um papel transcedente, na medida em que, por um processo centrífugo, o ser manifesta sua conservação criadora identificada com o fluxo gerador das coisas.

Há infinitamente mais na intuição que nos signos em que ela se exprime, assim como há muito mais no universo espiritual que em sua expressão material, muito mais em um esquema dinâmico que em uma obra acabada. A dissociação é portanto anterior à associação de idéias no espírito, assim como, para a ciência, a análise é anterior à síntese.

Encarado assim, à medida que ele madurece por uma meditação contemporânea ao seu crescimento, o espírito é inspirado pelo gênio de sua pessoa, por este foro íntimo, por este lar espiritual, de onde partem as idéias criadoras.

É nesta subjetividade ontológica que devemos mergulhar, neste passado de todos os tempos, puro e integral, que devemos nos instalar para que a intuição se dê.

Podemos dividir assim a subjetividade ontológica em:

a) *Subjetividade - lembrança:* este constitui o primeiro aspecto da memória, enquanto verdadeiro arquivo de toda experiência passada que caracteriza o ser presente, ao encarnar-se, ao atualizar-se no momento de indeterminação cerebral. Os momentos mantêm-se em uma sucessão de estados, onde uns

prolongam-se nos outros, onde cada um anuncia o seguinte e contém o que precede.

b) Subjetividade-contração: ainda este segundo aspecto da memória subjetiva pode distinguir-se em dois momentos: no primeiro, temos a memória enquanto um passado integral que afila-se, contrai-se para que possa assegurar sua inserção no presente. Por outro lado temos a memória, enquanto capacidade de aprender uma multiplicidades de momentos em um só.

Desta forma, ao descobrir na memória-lembrança uma operação de contração, Bergson funda a possibilidade de um novo monismo, e que constitui o próprio objeto da filosofia: *restabelecer a integração original da realidade.* A própria memória-contração, conforme veremos, se fará como acesso ao ser, ao todo, e ao tempo, enquanto fonte da manifestação das partes.

As dificuldades inerentes à metafísica, e as oposições irredutíveis entre sistemas vêm do fato de aplicarmos ao conhecimento de uma realidade, que está acima da condição humana, procedimentos, dos quais nos servimos correntemente com um objetivo de utilidade prática.

Geralmente substitui-se a unidade viva, a continuidade interior por uma unidade fictícia e inerte. Justamente pelo fato de fragmentarmos o real para satisfazer às exigências da vida prática é que não seguimos as linhas interiores da estrutura das coisas.

Conforme o estudo da percepção, o *sujeito-necessidade* opera uma fragmentação do real, assim como uma redução do todo. É justamente pelo fato de nossos hábitos superficiais terem rompido a unidade original da realidade, que se faz necessário restabelecer a pureza primeira. E este contato com o real só pode dar-se através de um método que apreenda a realidade em seu estado movente, fluídico, em suas tendências qualitativas.

Ora, o espaço é o reino da uniformidade. Sobre ele podemos estabelecer recortes arbitrários, fragmentações fictícias do todo em coisas, corpos, fenômenos etc. Esta divisão é uma operação artificial que a inteligência pratica sobre suas obras, e que o espaço pode sustentar, pois que ele é justamente distensão, abstração da inteligência.

Substitui-se geralmente a diversidade e a heterogenidade das qualidades por recortes convencionais que adaptam-se à uniformidade dos sistemas. Ora, a diversidade qualitativa que descobrimos na raiz da consiência resolve-se imediatamente na circulação do tempo que dura. Disto decorre a necessidade de se *pensar na duração* como acesso imediato ao todo.

A própria condição humana consiste em finidade, separação, exterioridade em relação ao ser já as essências organizam-se em uma síntese ontológica, que se faz através da duração ou do surgimento do objeto.

Ora, quando Bergson refere-se à duração, enquanto acesso do finito ao infinito, da consciência humana à consciência espiritual, ele

não quis aludir a um comprimento do tempo, mas sim à transformações qualitativas que se fazem em seu movimento de tensão ou distensão.

A temporalidade vivenciada em seu fluxo contínuo é um dado constitutivo da própria essência.

> ...Seria nos recolocarmos na duração pura, cujo fluir é contínuo, e onde passa-se, por gradações insensíveis, de um estado a outro...[1]

Pensar na duração é, portanto, reestabelecer a cadeia de intermediários que une as diferentes naturezas entre si, pois inserir-se no fluxo do tempo consiste em captar o objeto por dentro, em um momento anterior à cisão estre sujeito e objeto.

Ao considerar o tempo enquanto a realidade em vias de constituição, enquanto progresso qualitativo, Bergson confere-lhe um caráter ontológico pela sua constituição essencial. O tempo passa a ser a própria substância da realidade.

A duração consiste efetivamente em progresso na medida em que seu fluxo constitui-se, a medida que passa, por um enriquecimento de momentos. Eis porque o próprio fluxo da memória é criador, na medida em que interioriza seus momentos.

Para apreender a realidade em sua totalidade movente faz-se necessário, com efeito, dilatar a

(1) M.M. p.207

experiência por um esforço de intuição, por uma expansão da memória, pela superação da consciência em uma tensão maior de seu fluxo temporal.

Desta forma a intuição da duração nos coloca em contato com toda uma continuidade de durações que devemos tentar seguir, seja em direção à materialidade, seja em direção à espiritualidade. Em ambos os casos transcendemos a nós mesmos. Entre esses dois extremos a intuição move-se e neste movimento consiste a própria metafísica.

Bergson define, portanto, a intuição como uma função metafísica do pensamento. Se o objeto principal de seu método consiste no conhecimento íntimo do espírito pelo espírito, é apenas subsidiariamente que seu método aplica-se ao conhecimento da *matéria* pelo espírito. Se toda sua obra faz-se em função de uma reabilitação do espírito, assim como de sua liberdade criadora, faz-se necessário uma intuição da matéria para que, a partir dela, enquanto grau mais inferior da realidade, possamos ascender à região do espírito, para que, a partir da noção de movimento possamos atingir o fluxo da duração espiritual.

Mas como é possível ao espírito possuir um conhecimento imediato da matéria, se consistem em realidades de naturezas tão opostas?

Ora, da mesma forma que faz-se necessário libertarmos nossa vida interior do tempo homogêneo e indefinido — cujos momentos são sempre os mesmos, não possuem qualidade — em função de uma

apreensão do espírito, também para a apreensão da matéria faz-se necessário abolir toda idéia de um espaço homogêneo sobre o qual nosso entendimento opera divisões arbitrariamente.

Desta forma, enquanto um ato de pensamento que se dá por uma gênese retrospectiva, a intuição exigirá um trabalho preparatório, pelo qual os traços descontinuos que nosso entendimento desenha devem refazer-se, no próprio seio de um conhecimento positivo, a partir de um *ponto virtual*, para reaprender, por um retorno brusco, a visão da continuidade indivisa da extensão material e da duração espiritual.

O esforço que exige esta apercepção não é uma necessidade, mas deve ser desejado e realizado na contingência. Ele implica um desinteresse, que permite ao espírito recolocar-se na realidade original, que permite à Consciência tornar-se consciência-de-si, ao alargar indefinidamente o pensamento.

Vejamos pois, de que forma, ao considerar *o movimento* como essência das coisas, e apreendendo-o não como uma *posição* de tipo metafísico, mas como uma realidade *dada e percebida*, a intuição começa por perceber a *duração*.

Sob determinado ponto de vista a intuição é passiva pelo lado onde participa da percepção, pois a intuição neste caso é primeiramente a experiência de um dado que nosso pensamento não cria. Já na intuição espiritual a consciência deve refazer o ritmo do dado como se ela devesse sê-lo, reinventá-

lo como se ela o criasse, produzir com ele, nele, sua própria gênese. Assim entendida a intuição é uma operação ativa e criadora.

Vejamos como se da primeiramente a *intuição passiva*, para depois passarmos à *intuição criadora.*

2. Para reencontrar o papel do corpo e do espírito, foi necessário que nossa consciência reflexa distinguisse por análise aquilo que a natureza mistura na percepção. Mais adiante nossa consciência estabeleceu um monismo, ou seja, uma síntese refletida, onde espírito e matéria compartilhavam uma experiência comum na condição humana, a que Bergson denomina *"tournant"*.

Conforme estudamos, o papel da memória divide-se em dois: a) as lembranças preenchem o intervalo temporal entre ação e reação, enriquecendo assim o momento presente. É o caso do sujeito-lembrança, cuja aderência ao presente faz com que *perceber acabe por não ser mais que uma ocasião de lembrar-se*. b) mesmo na menor de nossas sensações, a memória contrai em seu seio uma multiplicidade de momentos da matéria.

Por outro lado, se subtrairmos a subjetividade-memória da percepção, em seu estado puro esta faria parte do mundo exterior. Ao fazer parte das coisas, e independente de nossa subjetividade, a percepção dá-se nas próprias coisas. Tudo que está em nossas representações já está na matéria, e o cérebro nada tem que engendrar. Desta forma o ponto P, os raios que emite, a retina e o mundo das imagens formam um circuito fechado onde todas as partes são solidárias.[1] E assim que, tal qual já dizia Plotino: *o olho deve ser solar para ver a luz*. Ou ainda, conforme escreve André Gide:

Que teu olho seja a coisa olhada...
Que tua retina seja o próprio céu
que sua visão seja o fogo em pessoa.[1]

Vemos assim que a percepção concreta é apenas o relevo parcial de uma outra, pura e infinitamente mais completa de todos os corpos, e que é imanente a cada elemento da matéria. A conciência, enquanto luz emitida sobre as imagens, torna-se as próprias imagens sensiveis.

Cada corpo, pela ação que exerce ao seu redor sobre os outros corpos, torna-se presente ao seu redor e mesmo às partes mais distantes do universo. E como explicar essa interação universal, da qual nos limitamos a reter uma parte?

Ora, se a própria transcedência da percepção está no fato de ela aprender o objetivo nele mesmo, em seu lugar, na extensão material, qual o fundamento para este caráter intuitivo da percepção?

Pois bem, analisemos primeiramente essa coincidência do objeto com a totalidade objetiva, para então compreendermos como é possível a captação intuitiva entre duas naturezas, espírito e matéria, para então passarmos à intuição do espírito pelo espírito.

(1) Gide, A. Nourritures Terrestres (em Jankélévitch, V. - Henri Bergson p.74)

Só podemos atribuir à razões utilitárias o fato de um objeto nos ser mais sensível que sua ação, isto é, o fato de na maioria das vezes apreendermos a *coisa*, e não as *vibrações* que ela envia em nossa direção. Enxergamos as cores e não seus raios, o som e não seu movimento no ar, as palavras e não as vibrações do espírito.

Quanto mais profundamente investigarmos a natureza, mais nos convenceremos de que vivemos em um reino de ondas transfiguradas em luz, eletricidade, calor ou matéria, segundo o padrão vibratório em que se exprimam.

Existe, no entanto, outras manifestações da matéria ou da luz que permanecem desconhecidas pelas faixas da evolução humana, as quais somente poderemos apreender diretamente pelas vias do espírito.

Ora, apenas um conhecimento metafísico poderá captar esta realidade além do *tournant* em que a matéria torna-se constituida e sólida. Ao considerarmos as substâncias materiais assim cristalizadas e isoladas de sua irradiação, seremos obrigados a enxergar apenas um mundo de corpos com contornos determinados e aparentemente descontínuos.

Isto decorre não de uma estrutura de nosso espírito, mas antes de nossos hábitos contraídos pelo apelo de nossas necessidades naturais. Conforme visto no capítulo anterior, *perceber é imobilizar*,[1] e ao pretender um conhecimento mais

(1) M.M. p. 233

profundo, faz-se necessário instalar-se em um momento anterior a esta imobilização. Como a percepção dá-se na matéria, é nela que devemos nos instalar em um momento anterior ao seu surgimento, para que possamos acompanhar sua própria geração.

Se entre a atividade da percepção e o universo material há apenas uma diferença de grau, a matéria é homogênea à intuição sensivel -- desde que saibamos purificá-la dos elementos subjetivos que se introduzem. E essa coincidência faz-se no que a matéria tem de essencial: *no movimento.*

Captar o objeto em sua tendência animadora é captá-lo em seu movimento de vir-a-ser. E o ponto virtual em que devemos nos inserir para que a intuição se dê, é o fluxo movente gerador do objeto e que constitui sua própria substância.

Bergson demonstra-nos, com efeito, que apenas uma explicação genética da matéria permite nos atingir, por um *re-tornar* brusco, a visão continua que caracteriza a próprio absoluto.

Em *Introdução à Metafísica* Bergson formula alguns princípios sobre os quais o método intuitivo repousa, entre eles temos:

> Há uma realidade exterior e portanto dada imediatamente ao nosso espírito.[1]

(1) P.M. (I.M.) p.211

E a própria demonstração desta proposição encontra-se em *Matéria e Memória:*

> Há movimentos reais.[1]

Nosso entendimento, em sua tendência utilitária concebe apenas *coisas feitas*, mas não *coisas que se fazem*. Geralmente concebe-se estados, mas não a realidade progressiva das coisas. A própria matemática, em seu estudo abstrato do movimento, define-o por uma variação de distância, assim como sua posição define-se por pontos de referência. Encarado dessa forma, todo o movimento é tido como relativo.

Ora, se observamos o próprio universo, seu aspecto está mudando continuamente. Porém se tomarmos pontos imóveis como referência ao movimento, estaremos comprometendo o todo.

Geralmente toma-se a trajetória pelo trajeto, diz Bergson, e imaginamos posições sucessivas que compõem uma linha que coincide com o próprio trajeto. Ora, como conceber a mobilidade a partir de imobilidades? Como definir a realidade continua por objetos estáticos e independentes?

Uma filosofia intuitiva não pode apreender o todo por suas partes independentes, muito menos confundir mudanças de aspecto ou qualidade com mudanças de posição, pois estaria condenada à relatividade.

(1) M.M. p. 215

Sendo o objeto da empresa filosófica a transcendência da condição humana, ela não pode conceber a realidade em função do espaço, que é o nível inferior e horizontal da vida do espírito. No entanto, comumente considera-se o movimento no espaço como sendo múltiplo e exterior a nós. Sendo o espaço indefinidamente divível, atribuimos ao movimento esta divisibilidade.

No entanto se encararmos o movimento *no tempo*, percebemos um progresso indivisível, e que se passa no interior de nós. Todo movimento ocupa um tempo determinado ou uma duração. No entanto, ao defini-lo segundo suas posições em repouso, estaremos consequentemente definindo a duração em função de seus instantes isolados um dos outros.

Na verdade, se a matemática faz do movimento uma sucessão de posições, isso ocorre justamente pelo fato de desprovê-lo de duração.

Da mesma forma, se até hoje foi falha a empresa de definir um conhecimento imediato da matéria, isto deve-se ao fato de não se considerar o movimento em função do tempo, cujo ritmo qualitativo é justamente o que coincide com a consciência, enquanto realidade compacta e indivisível.

No entanto, essa descontinuidade ou recortes da realidade fazem-se em função das necessidades fundamentais da vida, as quais dividem a realidade em corpos e porções independentes para que lhes seja possível aprender a matéria.

Bergson não quis dizer com isso que nossos sentidos apreendam a realidade fragmentada, pelocontrário, eles apreendem o movimento como um todo indivisível, porém a divisão é obra de nossa imaginação, a qual aplica-se em fixar imagens, assim como nosso entendimento aplica-se em estabelecer conceitos. Ora, não nos esqueçamos que as imagens são divisões da continuidade de nossas lembranças puras, assim como a linguagem é a tradução do movimento e da duração articulados no espaço.

Para uma metafísica da matéria fez-se necessário reencontrar a realidade sob essas imagens usuais, para que seja possível captar as tendências geradoras do objeto, as quais que constituem o campo transcedental em que a intuição se dá.

Não pode haver imediação entre dois corpos sólidos que se chocam, pois a solidez implica em descontinuidade e imobilidade. Desta forma o movimento, enquanto essência a ser intuida, não pode ser tomado em função de suas mudanças de posição ou distância, mas como uma *mudança qualitativa*, e portanto de estados.

E como definir o movimento como qualidade?

Se considerarmos o movimento, diz Bergson, segundo a mecânica, ele será apenas uma medida, um símbolo, porém se considerado em-si, em seu dinamismo, o movimento será captado em sua

indivisibilidade, em seu fluxo interior que liga os momentos sucessivos por um fio de qualidade variável.[1]

Todo movimento é constituido de vibrações; segundo o número maior ou menor de vibrações, as cores possuirão tonalidades diferentes, o som constituir-se-á de notas diferentes, e mesmo nossos sentimentos, sua natureza variará segundo o ritmo de nossas vibrações. Desta forma o movimento, segundo seu ritmo vibratório, implica sempre em uma mudança de natureza, assim como.

> ... a quantidade é sempre a qualidade em estado nascente; ela é seu caso limite.[2]

Efetivamente, se a matéria é movimento, ela é quantidade, assim como qualidade.

E por qual processo, não ato de percepção, nossas sensações, enquanto qualidades inextensas e heterogêneas, unem-se ao movimento da matéria extensa?

Duas distinções existem que nos impedem de assistir a uma apreensão imediata da matéria pelo espírito.

Em primeiro lugar, nosso entendimento geralmente opera uma confusão entre a extensão concreta da matéria e o espaço homogêneo.

(1) M.M. p.227

(2) P.M. (I.M.) p.215

Ora, isto deve-se ao fato de geralmente se dividir a continuidade legítima da extensão material, por ceder-se às sugestões de nossa vida prática, a qual exige que isolemos as partes em função de nossas necessidades naturais. Disto decorre a impossibilidade de vincular as sensações *inextensivas* à *extensão* material concreta.

Porém, na verdade o espaço homogênero não existe, pois ele não é nem propriedade das coisas, muito menos de nossa faculdade de conhecer, mas exprime antes o trabalho de duvisão e de solidificação na continuidade do real, para que nossa percepção tenha pontos de apoio sobre a matéria, para que seja possível fixar centros de operação. Ele é apenas o esquema de nossa ação sobre a matéria.

No entanto o erro consiste em fazer de tal esquema de ação modelo para nossa apreensão da realidade, em fazer deste esquema de divisibilidade arbitrária e puramente ideal propriedade das çoisas.

Ora, o espaço constitui apenas um símbolo de divisibilidade, Na verdade a extensão concreta das qualidades consiste em uma continuidade, cuja divisão é a imaginação que opera, de forma a tornar nossa apreensão mais cômoda ao entendimento.

Na verdade, toda sensação, à medida que se atualiza, acaba por aderir à extensão assim como toda qualidade constitui-se no próprio movimento que se estende em quantidade. O extenso passa a ser

assim apenas o lado mais objetivo de minha subjetividade.

E como a intuição nos permite diluir a distinção entre a qualidade e a quantidade que nossa consciência reflexa opera?

Se não se conseguiu até hoje abolir a distância entre esses dois termos, isto deve-se, segundo Bergson, ao fato de se colocar as qualidades na consciência e o movimento no espaço. Ora, desta forma, teremos dois mundos diferentes e incapazes de se comunicarem.

Se o movimento não passa de uma série de posições, se o estável substitui o instável, se a divisão da matéria possui um caráter absoluto, jamais nossa consciência apreenderá uma realidade independente de nós, jamais interior e exterior comunicar-se-ão em uma experiência comum. A ótica espacializante jamais abarcará esse caráter misto da percepção mediata. Isso será possível apenas *por um "ato" que nos faça captar ou adivinhar, "na própria qualidade", algo que ultrapassa nossa sensação.*[1]

Efetivamente toda comunicação entre as sensações internas e o mundo externo far-se-á por uma apreensão da qualidade: nosso *universo material* possui qualidades sensíveis que residem no objeto, e não que foram elaboradas pelo sujeito. Por outro lado o *sistema de movimentos*, em sua continuidade na extensão real não é um puro homogêneo, ao

(1) M.M. p. 229

contrário, consiste em mudanças de estado efetuadaspor um ritmo próprio. Com efeito, a apreensão da qualidade sensível combina-se com uma apreensão confusa da quantidade, tal é o caso, por exemplo, de uma sensação de peso que resume um número indefinido de contrações musculares.

Se a objetividade da qualidade consiste em uma multiplicidade de movimentos, ela pode estender-se imóvel na superfície, entretanto vibra em profundidade.

E como esta objetividade da qualidade passa a ser subjetiva, já que possui sua raiz nas próprias coisas?

Conforme estudado, todo movimento da matéria ocupa uma duração, assim como todo estado de consciência ocupa um tempo determinado. A duração vivida por nossa consciência possui um ritmo determinado que pode armazenar um número indefinido de fenômenos.

A cor vermelha, por exemplo, realiza 400 trilhões de vibrações em um segundo. Para que nossa consciência pudesse contar ou acompanhar essa sucessão ela levaria anos. Esta sensação do vermelho corresponde, portanto, a uma sucessão de fenômenos que corresponderiam a séculos de nossa história, no entanto, nós os percebemos em segundos. Se considerados no espaço esses momentos

dividir-se-iam indefinidamente. No entanto, *as partes de nossa duração coincidem com os momentos sucessivos do ato que a divide.*[1]

Desta forma os momentos reais das coisas, apreendidos de direito pela percepção pura, tornam-se subjetivos, devido à duração necessária à mais rápida de nossas percepções. Se a subjetividade das qualidades sensíveis está no fato de a memória prolongar uma pluralidade de momentos em uma intuição única, ao isolar a matéria deste ritmo particular que caracteriza nossa consciência, as qualidades sensíves da matéria seriam conhecidas em-si. Desta forma a percepção pura teria existência no instantâneo.

Matéria e consciência coincidem, entretanto, na duração, cujo movimento nossa memória transforma em qualidade, pela contração de momentos que opera. A qualidade passa a ser então o efeito da quantidade contraída.

Nós pressentimos na natureza, diz Bergson, *sucessões muito mais rápidas que as de nosso estado interior.*[2] Existe portanto vários ritmos de duração entre a matéria e o espírito os quais, segundo sejam mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão das consciências, e portanto o lugar do ser na evolução das espécies.

A matéria tende a ser uma sucessão de elementos infinitamente rápidos que deduzem-se uns dos outros

(1)(2) M.M. p. 232

e, portanto, equivalem-se; já o espírito, enquanto memória que prolonga passado no presente, afirma-se como um *progresso evolutivo.*

Efetivamente concebe-se uma infinidade de graus entre matéria e espírito ao encontrarem-se na duração, muito embora distingam-se pela indeterminação e possibilidade de reflexão do espírito.

Cada um desses graus mede uma intensidade de vida, que se traduz por um sistema nervoso mais ou menos desenvolvido. Confirma-se aqui o que Bergson nos demonstra no cap.I de *Matéria e Memória.*

> ... o sistema nervoso é construído, de um extremo a outro na série animal, em vista de uma ação cada vez menos necessária.[1]

Podemos entender agora que a complexidade crescente do sistema nervoso consiste na latitude maior que a duração confere à faculdade de espera ou indeterminação, assim como a possibilidade de uma ação mais rica dá-se pela maior quantidade de mecanismo motores.

No entanto essa independência do ser com relação à matéria apenas simboliza materialmente a *força interior* que permite ao ser subtrair-se ao ritmo da matéria. E é justamente este esforço de subtração às necessidades e ao ritmo natural, que

(1) M.M. p. 27

permite ao espírito dilatar-se, de forma a preparar um presente mais intenso, por um acrescentar cada vez mais rico de elementos novos.

Se, conforme demonstra Bergson, a diferença e a identidade entre corpo e alma faz-se em função do tempo, transcender-se é transcender no tempo, por uma tensão crescente da memória, que quanto mais contrair sua experiência imediata, mais capaz de criação torna-se-á, pela própria indeterminação interna. Desta forma, como diz Holmes:

> Um momento de intuição, às vezes vale por uma vida.[1]

Voltaremos a isto mais adiante, mas quisemos até aqui demonstrar, segundo a descrição bergsoniana da experiência imediata do tempo, enquanto movimento e qualidade, que a percepção não é um processo misterioso de união da alma com o corpo. Se possuem uma identificação em suas substânciaS que é a qualidade no tempo, ou *duração*, identificam-se também em sua atividade, que nada mais é o que o *movimento*.

A teoria bergsoniana nos demonstra, contra o idealismo e o realismo, que a matéria não está além da percepão mas, ao contrário, constitui o dado imediato da intuição sensível.

E para se chegar a essa intuição foi necessário todo um trabalho preparatório, pelos quais os traços descontínuos da percepção em nós seriam

(1) em Lacerda, N. Dicionário de Pensamentos - Cultrix, S.P., p.87

reorganizados metodicamente em uma experiência de unificação das partes, para que, a partir do todo, fosse possível seguir em si o movimento gerador das partes. O dado primitivo no processo de conhecimento é sempre uma certa unidade, ou uma certa continuidade. E da extensão material ou de imagens que Bergson partiu para a sua teoria da atividade perceptiva, assim como parte da consciência totalizante para desenvolver a atividade espiritual. A unidade é portanto o dado primitivo, anterior à diferença e à multiplicidade. Não se trata pois de *retornar* retrospectivamente, mas *de um re-tornar-se*, a partir do uno, às partes.

Em breve, os pontos virtuais em que se faz necessário inserir-se para um monismo entre o todo material e o todo espiritual são: a *duração*, a *extensão* e a *qualidade*, enquanto realidades moventes.

Porém, em nenhum dos casos a percepção nos faz assitir a uma criação propriamente dita. Tanto a gênese da qualidade sensível, quanto a gênese da extensão pertencem apenas à ordem da *transformação* e não da *criação*.

Se a qualidade sensível pertence às coisas antes de pertencer ao espírito, e se ela é transformada em elemento de consciência por uma operação do espírito — operação esta efetuada a partir das coisas — nem por isso deve depositar na substância nervosa ou cerebral o milagroso poder de produzir a qualidade.

Já no caso da *duração*, ela não transforma mas gera, cria realidades de natureza diferente. Se na

intuição sensível seu papel é simplesmente coincidir com o ritmo das coisas, já na intuição espiritual a coincidência não é um simples ajuste, mas uma criação do espírito pelo aumento de tensão de sua própria memória, de seu próprio ser. Temos assim na intuição sensível uma atividade que, embora do espírito, é passiva, e na intuição espiritual uma atividade criativa, na medida em que o sujeito deve reinventar o objeto como se o recriasse —voltaremos a isso mais adiante.

Importa-nos no momento o fato de Bergson, ao identificar toda existência à duração, dar um fundo comum de realidade ou de substância a tudo que existe e subsiste no universo, ao mesmo tempo que todas as coisas distinguem-se em razão da diversidade prodigiosa que lhes afeta o movimento e a duração.

Se o objeto do método é retornar à fonte, eis a duração como uma imensa matriz de todos os seres, ou como uma alma do mundo, da qual tudo deriva e onde tudo se compentra.

3. Partindo de uma concepção dualista, o método atingiu o monismo, enquanto integração, em um ponto além da condição humana, das diferentes realidades. De diferenças de natureza chegou-se a diferente níveis de contração e distensão da duração.

No entanto, o método ainda não se resolve aqui pois a duração, em suas diferenças de intensidade ou grau, em seu movimento de contração e distensão, acaba por diferenciar-se em um pluralismo quantitativo.

Parece contraditório o fato de o próprio Bergson ter denunciado as diferenças de grau em *Dados Imediatos*, e no entanto partir para uma diferenciação de intensidade.

Embora em ambos os casos e método retenha diferenças de natureza, não se trata de um mesmo dualismo, nem de uma mesma divisão.

No primeiro momento o *dualismo é refletido* por uma conciência finita, no ponto em que se dá o *"tournant"*. Considerado sob a ótica humana, a decomposição provém de um misto impuro.

Já no segundo momento trata-se de um *dualismo intuido* pelo espírito em um ponto virtual *"além do tournant"*, ou da condição humana, do qual partem diferenciações de um puro. Eis, portanto, o último momento do método, onde se reencontra o ponto de partida sobre um novo plano, e onde passamos a acompanhar a gênese da vida e do conhecimento,

inserindo-nos no movimento gerador do objeto, quase que recriando-o em nós mesmos.

Sendo a duração uma realidade pura, mesmo em uma pluralidade de durações cada duração é um absoluto, um todo em si mesma, cuja multiplicidade não ocorre por uma divisão propriamente, mas antes por uma diferenciação de momentos que participam do tempo único pela sua própria pureza.

Desta multiplicidade a duração psicológica também é parte, cuja determinação implica em uma infinidade de duração possíveis. E ao pretender-se uma intuição espiritual, deve-se, portanto, buscar uma tensão maior de nossa duração interior, para atingi-la em sua pureza ontológica.

Ao instalarmo-nos pois em nosso ser em nossa duração é que veremos como o Ser é múltiplo, e como a duração é diversificada. Perceberemos assim, uma coexistência virtual de todos os níveis do passado em nós, de todos níveis de tensão, os quais estendem-se ao conjunto do universo. *Tudo se passa, portanto, como se o universo fosse uma formidável Memória.*

Há efetivamente um só Tempo, uma única duração, da qual tudo participaria, inclusive nossa consciência, os seres vivos, e mesmo a matéria. Eis assim o monismo do tempo bergsonismo, enquanto realidade que se diferencia mas não se divide.

E neste sentido que minha duração tem o poder de revelar outras durações, na medida em que seus momentos não constituem apenas uma sucessão, mas antes uma coexistência de fluxos qualitativos. E ao

intuir o meu eu interior, a minha duração, percebo o meu ser como um fluxo, assim como um representante do Tempo.

O meu eu interior pode, portanto, simpatizar com toda uma contunuidade de durações, seja em um movimento em direção à *materialidade* - cuja duração é mais extensa, mas cujos palpitações são mais rápidas; seja em um movimento ascendente em direção a *espiritualidade* - cuja duração é mais intensa, mas cuja vibrações são mais longas.

A *matéria* consiste, portanto em uma duração infinitamente *distendida* descontraída, cujos momentos sendo exteriores uns aos outros, um desaparece quando o outro aparece. Desta forma, quanto menor a tensão, menor a penetração reciproca, e consequentemente maior a extensão. Já o *espírito* consiste em uma duração infinitamente *tensa*, cujos momentos, pela própria natureza intensa e rápida de suas vibrações interpenetram-se, formando um todo. Quanto mais tenso esse todo, maior a penetração do seus elementos entre si, consequentemente maior o número de momentos ou virtualidades que ele abarca em um momento só.

No entanto, a matéria jamais é tão distendida a ponto de tornar-se espaço puro. O espaço puro é apenas um "esquema" da matéria. Por menor que seja, a matéria sempre possui um mínimo de duração pela

qual ela participa da Duração. Por outro lado, o espírito jamais pode tensionar-se o bastante, a ponto de ser independente da matéria, na qual ele se estende.

Eis assim a imagem do cône bergsoniano[1] cuja extremidade inferior(S) representa o nosso presente de seres inseridos na matéria. Nossa existência sendo o ponto de contração de enormes períodos de nossa história, inserido em uma realidade mais distendida. A extremidade superior (AB) representa a totalidade de nosso espírito, em uma expansão crescente por um atensão maior de si mesmo.

No plano da extensão material, no qual S está inserido é o espaço que apresenta exclusivamente diferenças de grau de uma mesma duração. Em AB a memória compreende todas as diferenças qualitativas e define-se como *alteração* com relação a si mesma. Sendo, portanto, o nível S essencialmente repetição e a memória essencialmente *diferença*, é em AB que devemos instalar-nos e, por uma alteração de nós mesmos, buscarmos a intuição espiritual. Devemos portanto superar a *natura naturata* que constitui o nível material por uma expansão da *natura naturans*, que consiste no nível do espírito.

Mas afinal, diferenças de natureza e diferenças de grau parecem confundir-se? Na verdade não há nenhum dualismo entre a natureza e seus graus. Se Bergson começa por criticar toda visão do mundo fundada sobre diferenças de grau, é porque partia-

(1) M.M. p.181

se de uma realidade impura, e que impedia afirmar a independência do espírito. Afinal não é possível alcançar o infinito com os olhos humanos. Trata-se sim de partir de uma experiência concreta, mas é preciso instalar-se aquém dela, ou seja acompanhar sua gênese. E ao instalarmo-nos no próprio movimento gerador, criador das coisas veremos uma mesma realidade virtual diferenciar-se, ao atualizar-se, em diferentes intensidades vibratórias, cujas naturezas diferem mas não se dividem.

Os próprios pontos virtuais, nos quais o sujeito que intui deve instalar-se para um contato imediato entre corpo e espírito, dissolvem a dualidade grau - natureza: *Todo movimento é mudança de estado, toda quantidade é a qualidade em estado nascente*, diz Bergson, consequentemente toda diferença de grau de um absoluto implicará em mudanças de natureza. Cada parte virtual conterá assim todo em níveis diferentes, no entanto cada parte atual não se deixa totalizar. Se todos os níveis coexistem portanto, em um tempo único e virtual é porque suas partes são potências, tendências, e não atos ou objetos sólidos. Tudo se passa, assim, como se o próprio tempo se confundisse com o próprio movimento de diferenciação dos tempos, como se o próprio Ser coexistisse com os seres diferenciados, e cada ser, pela sua própria ligação com o ser, re-criaria o seu presente segundo o nível ontológico em que se colocasse.

Toda individualidade enraiza-se no seio de uma realidade mais profunda e absoluta, cujo movimento

anima todos os seres e inscreve no íntimo de cada um certas similitudes essenciais.

No entanto, nem por isso Bergson cai no panteísmo, pois aquilo que coexiste no virtual deixa de coexistir no atual e distribui-se em linhas ou partes não somáveis, onde cada uma retém o todo, porém sob um determinado aspecto, ou segundo um ponto de vista. Voltamos novamente à Leibniz

> Toda mônada constitui um ponto de vista sobre o mundo e é portanto todo o mundo sob determinado ponto de vista.[1]

Sendo o presente a manifestação de todo o nosso ser, enquanto passado que manifesta-se no espaço para poder agir pode-se dizer então que o sujeito-presente consite em uma interseção da temporalidade e da espacialidade.[2] Se operarmos um corte ou uma parada na duração de nossa consciência, teremos então um ponto de vista, uma visão. O sujeito é portanto definido como um ponto de vista, como uma linha diferenciada em meio a uma totalidade absoluta, da qual partiu.

Por outro lado, cada linha ou cada parte diferenciada é em-si mesma uma potência criadora: no próprio movimento de atualização, elas inovam , criam o representante físico do nível ontológico em que se instalam.

(1) Leibniz Monadologie 1714, parág.57 (Dicionário Abbagnano p.651)

(2) O espaço aqui deve ser considerado como sendo a "esfera de ação" do ser vivo, e não o espaço geométrico inerte.

Todo absoluto distingue-se, portanto, da conciência por uma diferença de grau. Ele transcende, pois, a consciência por sua duração infinitamente mais concentrada.

Cada ser, na medida em que distensiona sua duração interior, diminui o encadeamento de seus, inconsciente espiritual com o todo; por outro lado, ganha um campo mais extenso de ação possível. Já o ser que subtrai-se à atividade progmática, e tensiona seu espírito em uma sintonia maior com o Ser, ganha um campo mais profundo de transcedência.

Toda realidade espiritual ou absoluta possui, efetivamente, por natureza esta virtude totalizante que aglutina todas modificações e momentos, e que reconstitui em cada instante seu organismo total.

Nada como a música pode fornecer-nos uma analogia desta interpenetração de partes, que ao mesmo tempo distinguem-se. Varias vozes superpostas exprimem-se simultaneamente em harmonia, permanecendo no entanto distinta ou até opostas.

Se a consciência humana só consegue aprender o mundo de corpos inertes, onde as partes mantêm entre si uma relação de exterioridade, cabe à intuição essa conciliação espiritual, virtual, onde as partes afinam-se, não em uma cociência lógica, porém cronológica.

4. O fundamento da legitimidade do método bergsoniano, está no fato de ser perpetuamente contemporâneo ao progresso vital.

Ora, se a precisão da filosofia consiste na sua possibilidade de capturar o objeto no movimento que traz ao ser, o próprio conhecimento do processo vital é de certa forma a superação da condição humana, na medida em que a consciência finita ao aprendê-lo um momento anterior a si mesmo, dila-se no próprio sentido da vida.

O que é a vida senão uma duração que engenda-se continuamente, em um processo de coesão, na unidade do processo vital?

Ora, o impulso vital, antes de sua diferenciação em organismos ou funções, reune em si tendências de todos os reinos da natureza. E a própria formação das vidas explica-se pela inserção da duração na matéria: ela diferencia-se no próprio obstáculo da matéria, que por sua vez atravessa, e na própria extensão em que se *dis-tende*. E a duração passa a ser vida justamente quando inserida neste movimento.

Em que consiste a formação dos seres vivos senão na diferenciação de uma realidade virtual que se atualiza?

Ora, é o impulso vital que supõe uma unidade virtual que se dissocia em linhas diferenciantes, mas que testemunham sua unidade subsistente. Quando a vida divide-se, portanto, nos reinos animal,

vegetal e mineral, cada divisão traz consigo o todo. Neste sentido, cabe-nos dizer que a evolução do impulso vital nos seres vivos não se constitui por graus que se sucedem, mas de uma mesma Tendência que se desenvolve em direções divergentes. Mais uma vez a diferença de um absoluto não se faz em função de intensidade, mas em função de naturezas divergentes.[1]

A diferenciação é, efetivamente, sempre atualização de uma virtualidade que continua nas linhas atuais ou materiais. Ora, se a evolução implica em atualização, a própria atualização é criação.

Vemos desta forma que a gênese do conhecimento dá-se de forma análoga à gênese da vida:

> É da mesma forma que a impulsão dada à vida embrionária determina a divisão de uma célula primitiva em células que se dividem por sua vez até que o organismo completo seja formado, assim o movimento característico de todo ato de pensamento leva este pensamento, por uma subdivisão crescente de si mesmo, a estender-se cada vez mais sobre os planos sucessivos do espírito até que atinja a palavra.[2]

Tal é também a operação pela qual se constitui uma filosofia pois, a teoria do conhecimento deve identificar-se com a teoria da vida, na medida em que a precisão da-filosofia implica na apreensão do ser, no movimento que o traz à vida material e não em sua inércia. Afinal a filosofia da vida nada

(1) E.C. p. 124

(2) P.M. p. 152-153

mais é que o conhecimento do ser interior, profundo, em suas tendências íntimas, e o conhecimento do impulso vital é o fundamento que nos fornece o itinerário do absoluto, de suas tendências divergentes, em direção à materia, ao plano do já constituido.

Tal itinerário, enquanto criação de caminhos para a própria expansão do virtual, do puro, é análogo em todas as gêneses, em todos os objetos de intuição: o impulso vital, a memória, o Ser, o Espírito, o Amor.

Com efeito o absoluto, para Bergson, não é uma realidade além de nós, ou simplesmente *acima do "tournant"*, mas está no próprio movente, na renascente originalidade das coisas.

Sendo, portanto, o absoluto uma essência de vida, em vias de tornar-se vivida, sendo a virtualidade o vínculo do múltiplo ao Uno, a duração é o vínculo entre o constituído e o constituinte. Passemos, pois, para o processo da intuição espiritual, enquanto atividade criadora, dilatadora da própria consciência.

5. A filosofia do conhecimento, cuja essência é a teoria da intuição, será assim a genealogia da consciência enquanto fenômeno que, não só fez parte da vida absoluta, mas constitui em si mesmo um absoluto também.

A filosofia genética bergsoniana nos demosntra que a origem das idéias é a própria vida, e que apenas uma aplicação genética da matéria e do espírito pode fornecer a possibilidade de um conhecimento além de nossa condição humana.

Sendo a intuição o encadeamento da interioridade do eu à interioridade do objeto da vida e a uma consciência totalizante, a consciência busca reapreender, respectivamente, em si mesma o *impulso vital* da vida absoluta, o *movimento* gerador dos objetos, e a *duração* da consciência totalizante.

Se por um lado a intuição da matéria fornece a gênese do objeto em um momento anterior à sua própria constituição, por outro lado ela é uma intuição passiva, pois que consiste na experiência de um dado que nosso pensamento não cria.

Já a intuição vital, por um lado é significativa pois permite envolvermo-nos nas linhas divergentes da evolução, enquanto formas novas que estão sendo criadas continuamente. Por outro lado, sob forma de vida, sua criação enquanto a própria diferenciação de suas partes, dá-se apenas no instantâneo. A vida desenvolve-se no

tempo, sempre em direção a um futuro limitado pela própria morte. Sua presença faz-se apenas entre o presente e o futuro. Desta forma, somente a consciência, enquanto movimento entre o passado e o presente contribui para uma criação espiritual.

Sabemos que a consciência interioriza o tempo segundo um passado que cresce sem cessar, em assim sendo a individualidade do ser é destruída pela vida ao mesmo tempo que ela se engrandece, dilata-se como consciência.

Desta forma, a dimensão própria da vida é a direção do futuro, ao passo que apenas a *duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente.*[1] Ora, se o passado não perdurasse, simplesmente não haveria duração e nem consciência.

Com efeito, a projeção da vida em direção ao futuro é um movimento em direção à materialidade, à instantaneidade, à repetição. Somente a consciência individualizada, enquanto vida interiorizada que se insere no presente, possui a capacidade de criação, por uma dilatação de si mesma.

E por que apenas a consciência possuir essa —— não somente capacidade —— mas exigência de criação? Justamente pela relação que existe entre a consciência absoluta, enquanto presença eterna, à consciência derivada de mim mesma, e esta relação é a própria duração, enquanto essência absoluta do universo, enquanto atividade contínua.

(1) P.M. (I.M.) p.200-201

> A intuição ligada a uma duração que é crescente, nela percebe uma continuidade ininterrupta de imprevisível novidade; ela vê, ela sabe que o espírito tira dele mesmo mais do que tem, que a espiritualidade consiste nisto mesmo, e que a realidade, impregnada de espírito, é criação.[1]

Eis porque a apreensão de minha duração interior deve ser um passo para se atingir o obsoluto, e nele engendrar-se. A duração é uma totalidade imanente ao ponto presente, porêm em perpétuo movimento. Ela coloca o presente, mas logo o interioriza em passado, projetando um futuro no campo da ação. Neste sentido ela constitui um horizonte ontológico para o qual devemos retornar, a fim de identificarmo-nos ao máximo com o verdadeiro imediato, com o verdadeiro virtual que consiste na consciência.

Enquanto essência absoluta do universo, infinitamente concentrada, a duração diferencia-se em unidades absolutas, pelo seu próprio movimento gerador. Se nós nos constituimos como individualidades que duram, diferimos da vida absoluta pelo grau de tensão, pelo ritmo menos contraído que possuimos, justamente por necessitarmos adapta-la à velocidade, bem mais lenta de nosso cérebro.

Para que o processo intuitivo, enquanto movimento vertical de durações se dê, é necessário

(1) P.M. (II Introd.) p.31

uma memória, cuja contração permita uma sintonia com a duração da matéria, cujo limite seria o puro Homogêneo, ou com a duração espiritual-cujo limite seria a eternidade, porém uma eternidade devida. Em ambos os casos nós nos transcendemos, mas o importante aqui é o fato de que a transcedência não se dá no espaço, mas sim no tempo. *Intuir é, portanto, transcender o ritmo do tempo inerente à condição humana.*

Ora, apenas um ser que interioriza seus momentos, apenas um ser que possua memória pode transcender o ritmo da matéria ou mesmo da condição humana. Se eu acelerar ou diminuir a duração do mundo exterior, nada me será alterado. Porém, se inversamente eu acelerar ou diminuir o meusentimento de duração, o mundo permanecerá o mesmo, porém a minha natureza mudará: *um sentimento que durasse duas vezes menos dias não seria para a consciência um mesmo sentimento.*[1], pois nossos estados de consciência são progresso e não coisas.

Se a memória é o elemento que possui sintonia com o campo transcendental em que a intuição se dá, é porque o passado do ser é quem se identifica com o presente eterno do ser.

(1) E.D.I.C. p. 147

Se a memória é o elemento que possui sintonia com o campo transcendental em que a intuição se dá, é porque o passado do ser é quem se identifica com o presente eterno do ser.

Segundo o espírito mantenha uma certa tensão de si ele torna-se *atenção* à materialidade do presente, ou segundo ele relaxe essa tensão, ele recairá em uma apreensão *intuitiva* da espiritualidade, de seu passado. No entanto *consciência reflexa* e *consciência imediata* são duas relações necessárias para que o sujeito se desenvolva como criação.

Mas a consciência imediata é imanente à vida interior, e sua relação com a vida interior é de *contato* e não de visão, trata-se antes de *sentir em si mesmo* do que tão somente ver. Quanto mais perfeita a sintonia deste contato, quanto mais intenso o sentimento de si, mais original será o ato, a obra a cumprir, pois o próprio movimento de criação do princípio inteligênte da presença eterna manifestar-se-á através de nós.

Se o papel da consciência reflexa é importante, na medida em que sua própria superação permite o acesso ao ser, não é ela a criadora mas sim o próprio impulso que se manifesta através dela. O horizonte transcendental a precede em sua realidade plena e se auto-cria através de nós através de nossa consciência de si. A condição humana é apenas ponto de passagem da consciência totalizante. Conforme afirma J.Hyppolyte *o homem não se conquista a si mesmo mas torna-se domicílio do universal.*[1]

(1) Hypolityte, J. - Logique et Existence; P.U.F., 1953 p.244

Isto ocorre porque a vida interior em mim é o equivalente da consciência absoluta. E para tornar-se consciente de si, a vida interior ou a memória deve contrair-se para afinar-se com o impulso criador. E esta contração é a interioridade absoluta da lembrança pura.

Desta forma, a apreensão intuitiva do eu por um retorno, contém em si a virtualidade de uma criação de si no mundo.

No entanto, cabe nos salientar que nossa consciência imediata da vida interior não é uma identidade absoluta da duração totalizante e de nossa duração, pois trata-se de *minha* totalidade e não da vida em geral. Se nosso passado possui uma ligação com o todo, ele contém, no entanto, um todo limitado, o todo que minha memória consegue fazer coincidir absolutamente com o princípio da consciência.

Os graus de duração existem em número infinito, mas para uma consciência que busca a intuição por um retorno a vida, à consciência, ela aparece em camadas no movimento em direção aos seres.

a) *Duração absoluta* - trata-se de um princípio de vida ou de consciência ainda impessoal indiferenciada, cujo tempo é o fluir de um presente eterno e que constitui a totalidade do ser.

b) *Duração-sujeito* - aqui a duração absoluta

diferencia-se em seres vivos, de forma que cada ser ainda mantenha a totalidade em si, mas em uma concentração infinitamente menor do Ser. Seria o tempo fundamental do ser.

c) *Duração ontológica* - trata-se de toda duração vivida e interiorizada pelo sujeito, sob forma de experiência e de aquisições. Nesse próprio processo de interiorização, de conservação do seu *PASSADO EM GERAL* e em estado virtual, o ser em-si, a própria entidade.

d) *Duração psicológica* - Já aqui todo o lastro ontológico que caracteriza o ser encontra-se em um estado virtual, mas que está em vias de atualizar-se. Neste momento é apenas uma *REGIÃO DO PASSADO* que orienta-se para a situação presente. A tensão da duração do ser aqui passa a distender-se gradativamente, até aderir ao ritmo de um presente inserido no campo de ação.

O presente já não é apenas a passagem em mim da duração absoluta, mas constitui-se já como ponto de vista da realidade da vida.

e) *Duração matéria* - o tempo passa a especializar-se, a estender-se na extensão contínua do real, sob forma de duração já destendida em seu grau máximo, a ponto de estender-se quantitativamente, em uma instantaneidade absoluta.

O momento em que a intuição se dá, ou seja, em que a duração revela-se, consiste justamente no movimento da duração psicológica à duração ontológica, ou seja da passagem do homem ao ser, a partir do qual o contato diferencia-se em representações.

A duração aparece, efetivamente, não como um fluxo vivido imanente a si segundo a dimensão passado - presente - futuro, mas como um duplo movimento que relaciona o presente ao passado e faz surgir a criação, que é a manifestação da consciência totalizante.

A consciência individual não é, portanto, jamais percebida, nem como objeto no mundo da extensão, nem como sujeito puro em mim, mas sempre como um duplo movimento de atualização e de retorno da criatura à consciência pela interiorização do eu. Imanência e transcedência serão os dois movimentos entrelaçados na consciência que reencontra o absoluto.

Desta forma, no conhecimento intelectivo, o cone é a imagem da solidariedade entre o movimento de *interpretação* e o movimento de *criação*. No primeiro caso o movimento dá-se a partir da consciência presente em direção ao ser-do-passado. Já no caso da criação, ela faz-se a partir do ser-do-passado em direção ao futuro. E por um reflexo do presente *em meu passado* que produz-se o impulso criador, que faz surgir um presente tanto mais rico quanto maior a pressão do passado.

Assim como o ser vivo é uma unidade diferenciada do impulso vital, há diferentes níveis do passado e diferenciadas repetições qualitativas da vida psíquica.[1] Portanto, a interioridade é sempre vacilante entre o tempo do ser e a espacialidade da matéria.

E neste sentido ainda que Bergson utiliza a imagem do cone para explicar o papel da *idéia geral*, rompendo com toda idéia de circularidade entre abstração e generalidades. Abramos um parênteses aqui.

Na percepção da matéria nosso organismo possui uma identidade de reações à ações superficialmente diferentes, e desse hábito de semelhanças nosso entendimento tem a idéia clara da generalidade. Desta forma o espírito parte de uma semelhança vivenciada automaticamente em seu corpo físico para uma semelhança inteligentemente pensada.

Consequentemente a idéia geral não somente solidifica e espacializa a percepção concreta da consciéncia, mas oscila entre a esfera da ação e a memória pura.

Se por um lado nosso entendimento apaga as particularidades de uma representação, a memória por sua vez colabora acrescentando distinções sobre as semelhanças espontaneamente abstratas. E isto ocorre justamente pela sua capacidade de perceber e reter o particular com uma precisão indefinível.

Não iniciamos, portanto, nem por uma generalidade concebida em sua plenitude, e nem por uma individualidade percebida nitidamente, mas antes por *um sentimento de qualidade marcante,*[1] que as engendra por uma dessociação de si mesma.

(1) M.M. p. 176

Consequentemente a percepção de indivíduos segue o mesmo movimento do passado ao presente na percepção, em um movimento análogo ao movimento de interiorização da consciência. Já a constituição de generalidades também segue-se do passado em direção ao presente, porém ela não culmina em nenhum futuro criador.

Esta oscilação nos indica, portanto, duas transcendências: a do momento presente para um outro presente, e a da base qualitativa da vida interior para uma interioridade ainda mais complexa.

No entanto, muito embora essas oscilações se dêem em um movimento circular, Bergson acentua o afluxo, como sendo o ponto de partida para uma forma de conhecimento legítimo. Trata-se antes de um movimento vertical, no qual o espírito move-se de cima para baixo no interior do cone imaginado em *Matéria e Memória*. E essa verticalidade é tornada necessária pela riqueza infinita do espírito que, indo adiante das coisas, torna-as expressivas e significativas.

Se tudo quer dizer ao mesmo tempo *tensão*, o movimento do processo intuitivo dá-se a partir do "*tendu*" em direção ao "*détendu*". Se essa tensão relaxar-se, a oscilação estabilizar-se-á e subsistirá apenas a ponta do cone, porém se a consciência contrair seu interior, por um esforço de ser psiquismo individual, alcançará camadas mais e mais profundas de si mesmo, e portanto uma sintonia mais perfeita com o objeto de conhecimento visado.

Se a duração das coisas é a vida estendendo-se na materialidade, minha duração interior deve intensificar-se em direção à espiritualidade, e este é o verdadeiro trajeto da empresa filosófica.

A partir da intuição de minha interioridade posso estabelecer uma sintonia com a interioridade da Consciência totalizante ou com a interioridade de um objeto determinado, segundo o nível de tensão, de qualidade, em que meu espírito vibra.

Ao intuir a *mim mesmo* como atividade contínua, como crescimento e mudança em um fluxo indivisível, perceberei um *progresso irreversível*, onde o passado pressiona o presente, em uma atividade mais rica ou mais pobre segundo o nível de tensão em que me coloco.

E esta irreversibilidade do meu passado deve conduzir-me necessariamente, pois que no conhecimento intuitivo, a tensão de meu espírito não visa um objeto dado, mas sim o *engendramento* de uma nova forma do eu e do mundo.

Essa criação da novidade em mim é uma nova configuração da existência do objeto em sua totalidade: ao fornecer sintonia com uma camada cada vez mais elevada e concentrada da duração forneço condições de o impulso inteligente, de a presença interna passar através de mim, e diferenciar-se em novas criações.

E neste processo criativo ocorre uma criação em mim mesma, pois simpatizo com o próprio movimento que gera o objeto, o ser, o tempo. Tal

engendramento só pode dar-se por um prolongamento de meu ser-passado na minha entidade psicológica presente.

Uma duração criadora que é no entanto colocada como passividade determina a lei fundamental da vida, da criação artística, da criação intelectual e mais particularmente da invenção moral. Essa passividade deixa portanto de sê-lo, na medida em que adere à minha vida interior e é ativada pela minha consciência.

A intuição é o equivalente consciente da vida absoluta.[1]

Ora, se a duração absoluta flui em mim, por outro lado eu permaneço eu mesmo, e a minha

(1) Trotignon, P. L'idée de vie chez Bergson P.U.F. 1968 p.619

individualidade, a minha entidade manifesta-se em formar de consciência --- criadora também --- do fluxo universal criador.

Passent les jours et passent les semaines (...)
Vienne la nuit sone l'heure
Les jours s'en vont je demeure.[1]

A consciência passa a ser, portanto, *concentração* de uma duração difusa e *diminuição da consciência absoluta*.

(1) Apollinaire, G. Alcools ("Le pont Mirabeau"), Gallimard, 1920, p.15

A intuição não se dá portanto no sentido de nossa vida, mas no sentido da vida em nós. Ela deve conquistar-se, portanto, por um retorno da conciência à compreensão e à identificação com sua própria fonte, para que possa recolocar-se no impulso criador da Presença. E uma vez tomada a consciência de si neste fluxo gerador, alarga-se indefinidamente seu pensamento.

Filosofar não é, portanto, conhecer as coisas, mas determinar a orientação do pensamento pela qual a vida criará novas formas do mundo e de sua consciência.

6. Reconsideremos, pois, os momentos ou atos através dos quais constitui-se o PROCESSO INTUITIVO:

A - INVERSÃO DA MARCHA DO PENSAMENTO

I - RETORNO - MOMENTO DE DIVISÃO

O ponto de partida do processo consiste em um trabalho da consciência que, por reflexão, busca retornar às realidades puras, unas e absolutas. Para tanto deve-se de certa forma estabelecer diferenças qualitativas de nossa experiência concreta de seres incorporados na matéria. A consciência, colocada exatamente no *tournant* da experiência mista, divide-a em duas linhas: material e espiritual, objetiva e subjetiva, limitada e absoluta, existencial e essencial. Temos aqui um processo analítico pelo qual a consciência reflexa decompõe a experiência humana.

II- BUSCAR A LINHA DA ESSÊNCIA.

Uma vez estabelecida a divisão da realidade, faz-se necessária buscar a linha da essência, ou seja, a linha do espírito, da mobilidade e da duração, para que a própria consciência reflexa se dê condições de sintonizar com puro e absoluto.

III- SUPERAÇÃO DA INTELIGÊNCIA NA MOBILIDADE

Todo o caminho que a inteligência deixou-se percorrer, em conformidade com os hábitos incorporados pela vocação pragmática da vida, deve ser desfeito por ela mesma. Ela deve tirar o véu

que impede a consciência de ser consciência absoluta de si, buscando restabelecer a continuidade que nossa percepção e, consequentemente nosso entendimento, recortaram na extensão real.

Para tanto ela deve considerar o *movimento* como sendo a essência real das coisas, para então percebê-lo como qualidade. Segundo a velocidade desse movimento que agora é qualidade, ele se constituirá em uma duração - visto que leva um tempo para se dar - menos ou mais tensa.

Desta forma a consciência atravessa reflexivamente o conhecimento que temos do aspecto superficial das coisas, e as funde umas às outras em uma continuidade melódica.

> ... não se obtém da realidade uma intuição, isto é uma simpatia espiritual com o que ela possui de mais interior, se não se ganhou sua confiança por uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais. [1]

B - MOMENTO DA INTUIÇÃO

IV - REATIVAÇÃO DO EU INTERIOR

Até aqui os passos se fizeram em função de um retorno reflexivo para se captar o lado essencial

(1) P.M. (I.M.) p.226

das coisas. Este terceiro momento constitui a prova experimental da possibilidade da intuição, pois a realidade que melhor conheço é a mim mesma.

A intuição diz respeito antes de tudo à duração interior.[1] No entanto a simpatia com a duração interior não deve ser concebida como uma introspecção que fecharia o filósofo em si mesmo mas, ao contrário, como um momento de dilatação de si mesmo.

> Mas, se a metafísica deve proceder por intuição, se a intuição tem por objeto a mobilidade e a duração, e se a duração é de essência psicológica, não vamos fechar o filósofo na contemplação exclusiva de si mesmo? [2]

Muito pelo contrário, a apreensão do eu interior leva a uma dilatação do ser na medida em que permite uma sintonia com o conjunto dos seres vivos, assim como a aprensão de um sentimento em mim coloca me em condições de apreender intuitivamente minha existência subjetiva inteira.

Porém quando Bergson refere-se ao eu interior, não se trata do eu *psicológico*, ainda voltado para o mundo exterior, e cuja atenção está dirigida para o movimento descendente de atualização. Trata-se antes de instalar-se no eu interior, cuja real dimensão é que é *ontológica*. Sendo o momento psicológico um *misto*, ele não se presta a uma ativdade intuitiva que se dá no puro e viertual.

(1) P.M. (II Introd.) p.27

(2) P.M. (II Introd.) P.206

Ora, assim como não percebemos as coisas em nós, mas nelas mesma, nós só apreendemos o eu puro lá onde ele está, ou seja, em si-mesmo, e não no presente.

O eu interior consiste no ser, porém no ser-do-passado constituido de lembranças puras e de significação ontológica. Ora, o processo intuitivo seria inconcebivel se não se desse *no ser*. Instuir é passar a viver o objeto em si mesmo, e não somente pensá-lo. E o nosso eu inteiro, nosso passado integral ou memória, que toma contato com o dado. O eu profundo é o tesouro da experiência que se conserva em um passado vivente e que gera a si mesmo.

Há, portanto, um *passado em geral*, que não é o passado particular de tal ou tal presente, mas um passado eterno e de todos os tempos, e que passa por todo presente particular.

E a nossa personalidade inteira, com a totalidade de nossas lembranças que é o campo em que a intuição se dá. Daí a necessidade de uma dilatação de nossa consciência por inteira para que se possa abarcar uma riqueza cada vez maior de detalhes, e consequentemente estender-se sobre uma superfície maior do real.

A intuição dá-se, portanto, no ser impassível, inconsciênte, o qual pouco a pouco contrai-se no instante psicológico.

No entanto, o processo intuitivo não se dá do momento psicológico ao todo ontológico. Deve-se

antes instalar-se, de vez, no passado em geral, para então "psicologizá-lo".

> "Temos consciência de um ato "sui generis" pelo qual nos distanciamos do presente para recolocarmo-nos primeiramente no passado em geral, depois em uma certa região do passado".[1]

Assim como existem vários graus de tensão da duração do ser que lhe confere acesso a todos os seres, há igualmente um passado de dimensão ontológica-espiritual que torna possível todos os passados.

Este momento é ainda aquele da *dilatação da consciência*, que apreende a intuição do eu consciênte como ligação a um inconsciente —— o qual por sua vez, é a indicação de uma ligação por simpatia com as consciências e com a Consciência em geral. Sabemos que entre as realidades virtuais não existe divisões ou contornos, tal qual nos corpos inertes, mas interpenetram-se em uma mobilidade qualitativa, tal qual em uma "endosmose". A lei que rege a união destas consciências será a afinidade vibratória que as atraem entre si, e quanto mais elevada a sua tensão maior será a afinidade com a consciência em geral.[2]

(1) M.M p.148

(2) (II Introd.) p. 28

V - TENSIONAR O ESPIRITO

> Tensão, concentração, tais são as palavras pelas quais caracterizamos um método que requer do espírito, para cada novo problema, um esforço inteiramente novo.[1]

Se o nosso espírito simpatiza por inteiro com o objeto ou com o presente, é porque, primeiramente, percebemos uma qualidade indivisível e semelhante, e depois os indivíduos que se assemelham. A intuição dá-se, portanto, por uma simpatia de qualidades de sentimentos, consequentemente de níveis de tensão que identificam-se e atraem-se. Após isto é que nosso eu psicológico percebe os objetos semelhantes ou as diferenças individuais.

A intuição dá-se, portanto, pela sintonia do todo com o todo, do espírito pelo o espírito, para então decompor em partes o real. Não se trata, portanto, de uma associação de idéias semelhantes, mas o fato primitivo, e que constitui o próprio contato imediato, é um *sentimento* que se dissocia em representações. Não se trata obviamente de sentimento a nível de sensibilidade mas de uma comoção interior, de uma propulsão geradora de idéias, anterior à sensibilidade e à própria razão.

Desta forma o importante não é a coesão de nossos estados internos, mas sim o duplo movimento de contração e expansão de nossa memória, de distensão ou tensão de nosso espírito, que nos leva a sintonizar com diferentes níveis qualitativos.

(1) P.M. (II Introd.) p. 97

Ao expandir o eu consciente no eu inconsciente e virtual que procura emergir revelar-se, a consciência finita, acaba por expandir-se no fluxo da vida e da Consciência. Ao deixar-se envolver neste movimento da duração universal, ao simpatizar com o ritmo que a embala, a consciência entra no campo transcedental da Duração, que passa a ser a totalidade das durações na interiorização do eu, incluindo a minha enquanto vibração particular.

Na verdade não é a Presença que introduz as diferentes durações em nós, mas ela *nos* introduz nestas diferentes vibrações da Consciência. Existe ressonâncias de pensamentos, sentimentos, idéias insuspeitáveis, e cabe a nós deixar-nos adentrar pelo ritmo destas consciências para podermos traduzi-las em movimento.

Esta dilatação da consciência, que reabsorve em si a vida e a intelectualidade, nos introduz no domínio do transcedente, o qual nos faz sentir a vida como um sistema infinito de tensões. A dilatação da consciência será portanto dupla, segundo busque o eterno movimento de repetição, ou segundo englobe a eternidade da duração absoluta.[1]

No entanto, sabemos que o fim supremo da vida é não somente a superação da condição humana, mas sim sermos co-criadores do universo. A própria essência do espírito é movimento, e a própria temporalidade

(1) M.M. P.248-249

da essência é um dado constitutivo do ser. Consequentemente, em *criar* a si mesmo, no objeto e no universo, consiste a destinação do ser.

Justamente pelo fato de minha consciência ser a degradação da consciência criadora é que a criação faz-se uma exigência no fluxo temporal do ser.

A consciência totalizante torna-se consciência de si em mim sob forma de uma vida espiritual cuja essência é a criação pura. Porém esta criação é necessariamente a de minha atividade.

> Ela (a intuição) sabe que o espírito tira dele mesmo mais do que tem, que a espiritualidade consiste nisto mesmo, e que a realidade, impregnada de espírito, é criação.[1]

Devemos, portanto, nos recolocar na direção do princípio transcedente, do qual participamos. Para tanto faz-se necessário buscar uma tensão maior de nosso espírito, uma dilatação de si mesmo, em um esforço de atingir sintonia com consciências de padrão vibratório cada vez mais elevado.

Transcender é transcender-se no tempo, em uma tensão maior de si mesmo, fazendo do aumento de sua própria vibração, do aumento do próprio nível ontológico do ser, passagem para uma Consciência, cuja aderência à nossa culmina em uma emoção criadora.

Tensionar o espírito significa, portanto,

(1) P.M. (II Introd.) p.31

elevar a si mesmo, acima da condição humana, por uma vibração mais rápida e portanto menos densa do ser, mais qualitativa e menos repetitiva. Intuir é transcender-se na qualidade do tempo.

Tal tensão só se dá, portanto, por uma ascensão moral do ser, cuja alma abre-se para manifestações inusitadas da Consciência.

VI - MONISMO - INTEGRAÇÕES QUALITATIVAS

Neste momento a intuição da Duração em mim, enquanto sistema infinito de graus de tensão restaura uma Unidade absoluta entre a Consciência e as consciências, entre a Espírito e a matéria, mas sob forma de consciência de si.

A Consciência torna-se consciência de si em minha consciência a qual sabe que o todo é imanente a cada grau. E essa visão do todo suscita em mim um impulso criador que me faz reencontrar novamente o mundo das coisas e da linguagem, porém em uma nova configuração.

O retorno à reflexão através desta interioridade enriquecida pela união com o todo, animada pea emoção que suscita o contato com a geração das coisas e do ser, suscita por sua vez a criação livre do eu no mundo conceitual e intelectual da ação.

C - ATUALIZAÇAO OU EXPRESSAO DO DADO INTUIDO

VII - A CRIAÇAO

Conforme estudado, o processo de simpatia, e que constitui a própria intuição, dá-se em meio a um campo transcedental de virtualidades, do qual faz parte o ser-passado da consicência.

Desta forma o contato intuitivo dá-se no eu ontológico da consciência, cuja virtualidade constitui o acesso a todos os seres, e cuja essência temporal constitui o elemento conservador e engendrador do ser.

Uma vez estabelecido o contato regenerador do eu com outras virtualidades, no caso a Consciência, este contato, por sua vez, culmina em um uma emoção suscitada pelo ato gerador, pelo engendrado e pela geração de si mesmo. E essa emoção justamente que vivifica a inteligência que gera representações explicativas do conhecimento, e que cria, por sua vez, outras linhas diferenciadas.

Ora, a própria vida confunde-se com seu movimento de diferenciação. Se por um lado a Duração diferencia-se devido aos obstáculos da matéria que ela atravessa, por outro lado, a diferenciação não possui apenas uma causa externa, mas a duração possui em si uma força propulsora interna que se diferencia.

Ela supõe uma unidade, uma totalidade primordial virtual e pura que se dissocia em linhas de diferenciação, as quais testemunham ainda sua unidade, sua totalidade subsistente. Cada parte,

portanto, traz em si o todo, segundo a tensão de duração, ou segundo o nível em que se coloca.

A diferenciação consiste, com efeito, na atualização de uma virtualidade que persiste através de suas linhas divergentes.

Partindo, portanto, de um *Simples Puro* que se materializa, o que é a criação senão uma Duração difusa que toma consciência de si em mim, e que ao contrair-se acaba por diferenciar-se na extensão? Ora, atualizar-se nada mais é do que criar suas linhas de diferenciação: portanto *criar é diferenciar-se*, é trazer para o instante presente a experiência intuida do ser, por uma diferenciação de seu ser virtual.

Ora, se o tempo possui diferentes níveis de tensão ou distensão, consequentemente haverá diferentes linhas de atualização correspondentes. Uma vez diferenciadas essas linhas cessam de coexistir no atual, e embora cada uma contenha o todo, cada uma constitui um ponto de vista, segundo o nível ontológico do qual se originaram.

O mesmo acontece com o a intuição espiritual. Para que se estabelecesse o contato do ser com o objeto, foi necessário primeiramente instalar-se na duração ontológica que nada mais é que o passado do ser, o passado em geral, para então atualizar gradativamente o objeto intuido.

VIII - PROCESSO DE ATUALIZAÇÃO

1- *Inserção em uma Atmosfera Espiritual*

O esforço interpretativo exige que o espírito se coloque *d'emblée*, de vez em um plano espiritual e nele descubra o sentido das coisas.

Essa atmosfera espiritual é o ser-do-passado, *o passado em geral, total*, virtual e puro. Este passado integral é constutuído de uma duração sucessiva, porém ele é sucessivo porque, mais profundamente, o espírito é coexistência de todos os níveis, de todas as tensões, de todos os graus de tensão e distensão.[1] Desta forma é a totalidade de nosso passado que se manifesta no presente segundo um nível mais ou menos contraído em que se coloca.

Aqui está o ponto em que a memória-contração ativa a memória-lembrança. O verdadeiro trabalho, no processo de conhecimento, dá-se no espírito, não por uma adjunção de elementos, mas por uma mudança de níveis.

2. *Movimento de Translação e de Contração do Espírito*

Neste momento é a *memória integral* que se contrai diante da experiência, em um *nível de tensão*, maior ou menor, sem contudo dividir-se.[2]

(1) Se o ser-do-passado e o ser-presente são coexistentes, podemos agora passar a usar o termo "espírito", em vez de memória.

(2) M.M, p.188

Todas as lembranças estão aqui ligadas por contiguidade à totalidade da memória em um determinado nível, em uma *representação indivisa.*

O traço distintivo das coisas espirituais é justamente o fato de serem sempre completas, e de bastarem por si mesmas —— já no caso do impulso vital, trata-se de totalidades insulares.

É neste sentido que há várias regiões do próprio Ser, regiões ontológicas do passado em geral, todas coexistentes, todas repetindo-se uma às outras.

Não se deve pensar com isso que a lembrança deva passar de um nível à outro para atualizar-se, pois cada lembrança está no nível que lhe é próprio. Eis porque o movimento translativo do espírito é uma CONTRAÇÃO ONTOLÓGICA, pois a lembrança atualiza-se ao mesmo tempo que seu nível.

Assim sendo, se Bergson recomenda-nos uma distensão da memória para que se tenha uma experiência mais rica, ele não quis dizer que devessemos abarcar uma quantidade maior de lembranças, porém um *nível de qualidade maior*, cujo conteúdo fosse menos banal e mais original. *Elevar-se de nível e vibrar mais positivamente*, em um ritmo qualitativo, e não quantitativo, mais elevado.

A causa maior das obscuridades da atividade espiritual está justamente no fato de confundir-se os níveis, ou seja, quando a memória desce a um plano da consciência inadequado ao seu nível.

> A memória possui, portanto, seus graus sucessivos e distintos de tensão ou de vitalidade, difíceis de definir, sem dúvida, mas que o pintor da alma não pode misturar impunemente.[1]

Tal é o exemplo, diz Bergson, da leitura de um romance. Certas associações de idéias nos parecem verdadeiras, outras porém nos chocam e não nos dão a impressão de reais, pois sentimos uma aproximação mecânica dos diferentes estágios do espírito. *É como se o autor não soubesse manter-se no tom, ou nível, da vida espiritual que escolheu.*

Ora, se a intuição dá-se em função de simpatia, essa capacidade de sentir em uníssono dá-se naqueles cujos níveis ontológicos possuem ressonância.

3 - *Movimento de Rotação ou Expansão do Espírito*

Aqui, o espírito orienta-se para a situação do presente para lhe apresentar-lhe a face mais útil. Ele orienta a parte de si que possui simpatia com o movimento pelo qual a lembrança deve atualizar-se.

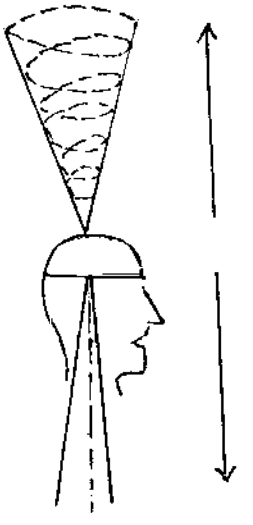
Já instalado em determinada região do ser-passado, as lembranças não mais encontram-se em penetração recíproca, mas a representação, indivisa agora, desenvolve-se em imagens distintas, exteriores umas as outras, e correspondentes a tal ou tal lembrança.

(1) M.M. p. 189

Já o ser-do-passado passa a orientar-se pelo ser-do-presente, ou seja, a consciência ontológica contraiu-se em *consciência psicológica*.

Agora, ao contrário, a consciência passa por um movimento de EXPANSÃO PSICOLÓGICA, na medida em que atravessa os sucessivos *planos da consciência*. Não se trata mais de contração, mas de uma *divisão, de uma extensão*.

Uma vez a lembrança atualizada em imagem, é então que a lembrança adere ao presente e entra em uma espécie de circuito com ele.[1]



Tem-se desta forma dois movimentos de *atualização*, um de CONTRAÇÃO e outro de EXPANSÃO. Vemos que eles correspondem aos movimentos de TENSÃO e DISTENSÃO dos níveis múltiplos do cone. Ambos possuem em comum o movimento, mas, em tratando-se de intuição espiritual, possuem direções opostas.

Se por um lado o movimento de ascensão do espírito nos conduz a um *probabilismo superior*, dada a não finitude de suas partes, seu processo de atualização constitui um *empirismo superior*, na medida em que a Consciência é vivida pela própria consciência.

(1) M.M. p. 115

4 - Materialização ou Expansão

Este é o último momento da atualização em que a imagem transforma-se em movimentos. O sistema nervoso opera uma decomposição da imagem-lembrança em movimentos de articulação, ou seja, em palavras.

Não nos esqueçamos, porém, de que a lembrança ou idéia materializa-se, não em função de seu próprio presente, do qual ela é contemporâneo, mas em função de um novo presente --- acrescido por novidades e em uma nova configuração do dado --- em relação ao qual aquele agora já é passado.

CONCIENCIA TOTALIZANTE

MEMORIA (Dimensão Ontológica)	LEMBRANÇAS PURAS (Passado em Geral) - Níveis -	ESPIRITO	TENSÃO Translação
Consciência-Reflexo (Dimensão Psicológica)	Lembranças-Imagem Imagens-Lembrança (Região do Passado) -Planos-	Corpo Psíquico ou Mental	Rotação
Consciência-Hábito (Dimensão (Dimensão Biológica)	-Movimentos Articul. -Palavras-	Corpo Físico	Decomposição

CONCLUSÃO

Duração, Consciência, Vida, tudo é, portanto, Memória, constituida e incessantemente constituinte, que interioriza e exterioriza seus momentos em uma geração continua de qualidade, de pensamento e de vida, em um sistema infinito de tensões.

A intuição consiste justamente no fato de a Consciência tornar-se consciência-de-si em minha consciência, a qual sabe, vive em si o Todo, como imanente a cada grau de sua objetivação. Neste sentido, a intuição é o equilíbrio consciente da vida absoluta.

Ao permitir um conhecimento além da condição humana ela nos introduz assim na vida espiritual em sua mobilidade qualitativa, em sua direção transcedente, em sua substância continuamente criadora. Dando-se em um ponto acima do "tournant" do espírito na matéria, ela nos permite superar a descontinuidade que nossa inteligência opera no mundo, reencontrando em uma visão simples a consciência do ato gerador e do engendrado, como meio de um conhecimento transcedente, como princípio de criação do ser, por um retorno do constituído ao constituinte, do engendrado ao seu princípio absoluto.

Da mesma forma que o princípio absoluto em sua contração deixa de ser uma consciência difusa através da matéria, a intuição permite à

Consciência Universal, em uma contração de si, passar a ter consciência de si através dos próprios seres. Intuir, passa a ser portanto, dar passagem à Consciência espiritual, por um esforço de elevação da própria consciência.

E em que condições a Duração torna-se de fato, consciência-de-si, e como ela eleva-se à condição de um espírito livre de fato?

Ora, segundo Bergson, é somente no homem que o impulso inteligente pode passar com sucesso, pois somente nele a presença material é adequada ao virtual. Somente o homem é capaz de reencontrar todos os níveis de tensão e distensão que coexistem no Todo virtual. Além do que, todas as durações, inferiores ou superiores são ainda interiores a ele.

Criado por uma diferenciação que contém o Todo, apenas o espírito humano possui a capacidade de abrir-se para exprimir o todo em si mesmo, cujo grau ou nível de apreensão variará consoante a tensão que seu espírito puder alcançar. Somente o homem, portanto, é capaz de superar seu plano e sua condição natural para exprimir em si mesmo a *natura naturans*.

E por que cabe ao homem este privilégio? Buscando na experiência humana o fundamento concreto para uma afirmação positiva do espírito e consequentemente da intuição, Bergson parte para tal do estudo da matéria cerebral. Conforme visto, à medida que o sistema nervoso complica-se na evolução das espécies, maior a duração de tempo entre a ação e uma reação do organismo. Assim

sendo, a tendência dos sistemas nervosos é evoluir em função de uma atividade cada vez menos necessária, e portanto mais livre. Lembremos que no cérebro humano, entre a sua atividade analítica diante de um estímulo exterior e sua faculdade de seleção, de reação há um momento de espera ou de indeterminação, no qual a memória o ser-do-passado, insere-se. Porém, é a memória toda que -- ligada a tantas outra memórias segundo seu nível de tensão, assim como à Memória -- manifesta-se neste momento de liberdade, e torna-se presente. É toda a liberdade que se atualiza.

Se a cerebração, por sua vez, substitui os atos arbitrários, ela não vai além da percepção ou de uma memória utilitária, visto que as lembranças úteis atualizam-se no cérebro, nem além da inteligência, enquanto órgão de domínio e de utilização da matéria. No entanto, tais faculdades não são fundadas sobre uma consciência Transcendente, mas por uma exigência da função natural.

Mais além, o corpo humano mimetiza a vida do espírito em sua integridade, e permite assim à consciência instalar-se no passado puro, no virtual.

Em um terceiro momento, a consciência não mais orienta-se em direção à matéria, porém inverte sua marcha habitual, colocando-se na direção do espírito. E neste segundo momento de indeterminação, entre a evocação da lembrança e seu movimento de atualização, o espírito apreende diretamente a realidade da matéria, do espírito, de outros espíritos ou do Espírito: ele é capaz de

intuição. É assim que Bergson confere ao homem esta abertura excepcional, já anunciada anteriormente, enquanto um poder de ultrapassar seu plano e sua condição, ao mesmo tempo que esse privilégio de fazer de si mesmo acesso à Consciência.

Sem coincidir perfeitamente com a Duração, o que será o caso de uma Presença eterna apenas, é possível à consciência -- enquanto movimento de um fluxo qualitativo ininterrupto, enquanto memória que se conserva e que se engendra -- apreender as principais tonalidades sucessivas, as suas mudanças de direção.

E qual o ponto de partida da intuição? Devo primeiramente *inverter a marcha natural* da consciência, em seguida tomar o *movimento* como essência da realidade em seu estado mais superficial, para então apreender a *duração*. A segunda parte consiste em reativar *minha duração* interior, o *meu ser-passado*, para então apreender não somente a minha subjetividade absoluta e por inteira, mas apreender a minha ligação com outras consciências e com a Consciência em geral.

> ... e se, por uma primeira intensificação, ela (a intuição) nos fazia apreender a continuidade de nossa vida interior, se a maioria dentre nós não ia mais longe, uma intensificação superior a traria talvez até as raízes de nosso ser, e através dela, até o próprio princípio da vida em geral.[1]

(1) D.S.M.R. p. 265

Efetivamente, a intuição de minha interioridade é a intuição de uma interioridade absoluta da vida ou da Consciência, sob forma de interioridade de um objeto determinado.

Assim sendo, ao permitir uma dilatação da consciência que reabsorve em si a consciência, a *intuição consiste não somente em um método de conhecimento, mas na própria transcendência.* Ao permitir acesso a novas experimentações da consciência, esta por sua vez cede a uma busca de iluminação interior, através de uma geração de si mesma.

Seu papel consiste, através de um conhecimento que se dá além da experiência humana, na própria superação da natureza física em direção a uma *natura naturans*, o que por sua vez constitui a própria atividade da Consciência na consciência.

Nesse contato com a causa do ser, com seu movimento gerador, um influxo do alto invade o espírito e lhe desperta inusitados sentidos. Quando as profundezas da alma são movimentadas, o que sobe à superfície e chega a consciência toma, se a intensidade for suficiente, a forma de uma emoção.

Esta emoção consiste no próprio esforço de tensão do espírito, que eleva-se para poder vibrar em sintonia com os seres ou com o Ser, que tira de si, de sua própria substância, a emoção que gera a si mesmo ao re-engendrar o objeto:

> Trata-se também de uma anterioridade no tempo, e da relação do que engendra ao que é engendrado. Apenas com efeito, a emoção do segundo gênero pode tornar-se geradora de idéias.[1]

Bergson distingue a *emoção espiritual* da *emoção sensível*. Esta é apenas repercussão de nossas representações no campo da sensibilidade, e que portanto é consecutiva a uma idéia ou a uma imagem. Tal qual a atividade perceptiva e intelectiva, seu movimento é centrípeto e, portanto, o sujeito nada cria de si mesmo. Trata-se apenas de uma transposição psicológica, de uma excitaçao física, em que o sujeito permanece passivo.

Já a emoção espiritual é gerada pelo próprio espírito. Consiste na alegria interior da criação de si por si, em um esforço do espírito que tira de si aquilo que não tem. Trata-se de um movimento afetivo da alma, que é suscitado pelo próprio contato do espírito pelo espírito, da relação do que engendra ao que é engendrado, no movimento do Criador através do ser criado.

Não se trata de um trabalho intelectual frio, em que se parte de uma multiplicidade de dados constituídos para se chegar a um arranjo, a uma suposta unidade, que nada mais é que uma recomposição do dado. Ao contrário, a visão intuitiva do todo da vida suscita-nos uma emoção, um impulso criador que nos leva a re-fazer o mundo das coisas e da linguagem.

(1) D.S.R.M. p. 41

Intuir é acompanhar a estrutura do movimento, é inserir-se no ritmo do Criador em sua passagem à Consciência criadora, é vivenciar em si este crescendo de sentimento que gera o pensamento.

> ... Só se conhece o que se pode de alguma maneira reinventar (...) a intuição quereria reencontrar o movimento e o ritmo da composição, reviver a evolução criadora nela inserindo-se simpaticamente.[1]

É nesta simpatia de movimento que o sujeito passa a viver sua relação com o objeto. Nesse processo de interiorização em que o Ser torna-se eu mesmo, todo espaço é diluído pela própria colaboração simpática na direção do objeto.

Ao instalar-se no movimento do objeto, ao deixar-se envolver pelo ritmo do processo criativo da Consciência, a intuição vai além da coincidência que permite um conhecimento metafísico da realidade, ao permitir ao indivíduo transcender-se, gerar em si mesmo a energia espiritual que se consumiria e ao mesmo tempo hauriria-se na criação, na emoção que se estenderia em representações explicativas na inteligência.

O próprio esforço de tensão do espírito é acompanhado de um sentimento de curiosidade, de desejo e ao mesmo tempo de uma alegria antecipada de resolver ou criar uma inovação. Se Bergson enfatiza as diferenças de natureza que definem os estados de alma ou de espírito, podemos dizer que a

(1) P.M. (II Introd.) p.94-95

própria mudança de grau ou de tensão do ser implica em uma mudança de estados ou de qualidade de seu espírito.

Efetivamente, todo esforço de tensão não se faz simplesmente por uma concentração do espírito, mas por uma elevação qualitativa do modo de sentir. As diferenças graduais de tensão resultariam na ipseidade do ser, se não culminassem em uma transformação, em uma aquisição de qualidade, em uma elevação do ser por inteiro.

Tensão significa velocidade, ritmo vibratório. Portanto, se todo movimento segundo Bergson implica em uma mudança de estado, tensionar o espírito implica em conquistar uma vibração cada vez mais intensa e que culmine no nascimento de um sentimento de qualidade interior. Se *toda quantidade é a qualidade em estado nascente, todo nível de tensão implica o surgimento de um sentimento de natureza diferente.*

Quando Bergson refere-se a sentimento, não se trata de sensibilidade, mas de algo que está além dela e da própria razão. Se todo trabalho filosófico fecundo nasce de uma concentração do pensamento que tem por base uma emoção pura, esta consiste na própria elevação do ser, no próprio contato regenerador do eu com a Consciência universal e eterna, da qual ele constitui apenas uma vibração, um grau de tensão.

Essa participação na presença, no ser em seu movimento criador, explica esta quase irresistível exigência de criação que envolve o espírito. Este

passa a estancar a sede nos mananciais vistos e ineuxauríveis da Consciência plena.

Daí provém nossas mais altas aspirações, nosso desejo de saber jamais satisfeito, nosso sentimento do bem e do sublime; daí os clarões repentinos que luzem por momentos na inteligência.

Sob a superfície da consciência ou do eu superficial agitado por desejos, que por sua vez surgem da apreensão fragmentada e descontínua da realidade, existe uma. Consciência integral, plena e original, e que constitui o princípio da Sabedoria e da Razão, de que a maior parte dos seres só têm conhecimento por surdas impulsões. E justamente o sentimento da perfeição, do absoluto em nós está na intuição, ou seja na identificação, na fusão *em nós* destes dois níveis ontológicos. Por outro lado a causa de todas misérias morais está em sua oposição.

Quando nossa memória integral, quando nosso ser por inteiro passa a ser uma consciência da Consciência plena, nosso eu dilata-se muito além do mundo da sensação e da Razão. E através desta simpatia, nossas mais altas inspirações passam a surgir do centro de nossa própria personalidade, uma vez identificada com o Eu original.

A própria intuição desta forma, ao identificar-se com o ser original passa a ser expressão de liberdade, na medida em que o ato livre, segundo Bergson, é todo aquele que emana do eu, que traz a marca de nossa verdadeira pessoa. A liberdade não consiste na faculdade de se escolher entre dois

possíveis, mas na liberação de nossa mais original preferência.

> ... somos livres quando nossos atos emanam de nossa personalidade inteira, quando eles exprimem, quando eles possuem com ela uma indefinível semelhança que encontra-se por vezes entre a obra e o artista. [1]

A liberdade dá-se, portanto, apenas pela comunhão do eu finito com o eu infinito, o qual por sua vez transforma-se, torna-se uma consciência renovada, cuja modificação repercute no presente material. Uma vez estabelecido esse contato, uma vez dada a intuição, a consciência não terá limites, pois poderá abraçar todas as manifestações da vida infinita.

Quanto mais nos aprofundamos no interior de nós mesmos, mais facilmente superamos nossos hábitos superficiais, e mais liberamos uma capacidade insuspeitável de simpatia universal, que pode conduzir a um contato íntimo com o próprio princípio da vida. Ao atingir esse ponto, situado além da vida na matéria, somos tomados por uma indefinível emoção, pois percebemos em nós o impulso recebido do próprio fundo das coisas: o amor.

Coincidir com o amor, de essência metafísica e moral, leva-nos a sentir o segredo da criação, a viver em nós a energia criadora. A intuição passa a ser assim uma comunicação, uma união com a vida

(1) E.D.I.C. p.129

espiritual. Mais do que um modo de conhecimento, ela passa a ser criação, na medida em que é animada, dilatada e afinada pelo amor.

O esforço de tensão, de concentração do espírito, deve portanto, culminar no sentimento do amor, enquanto fonte original do pensamento e de idéias.

> Os grandes homens de bem (...) são os reveladores da verdade metafísica. Embora estejam no ponto culminante da evolução, estão mais próximos das origens e tornam sensível a nossos olhos a impulsão que vem do fundo. [1]

Vemos assim que sem o amor, a própria intuição seria incompleta e até estéril. Se Bergson recomenda-nos um esforço de tensão do espírito, este deve culminar em um sentimento original, cujo movimento é gerador de idéias e pensamento. Desta forma o filósofo que busca um conhecimento além da esfera humana deve elevar-se, buscar em si mesmo, não uma quantidade maior de informações, mas uma qualidade maior de sentimento que lhe anime a inteligência, que lhe inspire a criação.

Na verdade, o pensamento de Bergson, a nível de *Matéria e Memória*, não coloca e nem resolve o problema moral, mas a mensagem não lhe é menos essencial: o fundo de nós mesmos é vida, invenção, criação, o nosso eu não está feito, mas faz-se a cada momento, e cabe a nós não deixar enfraquecer seu dinamismo de abafar-lhe o impulso criador. O eu

(1) E.S. p.26

profundo não é um reservatório onde convulsionam-se instintos censurados, mas por suas raízes ele mergulha profundamente nas fontes criadoras da vida, e seu dinamismo participa do impulso criador da Consciência. O inconsciente é, portanto, um imenso reservatório de poder, de vida e de pensamento, cujo destino é a superação de sua orientação pragmática, cujo triunfo consiste na alegria interior da criação de si por si.

> Descobrem-se profundezas novas na alma, à proporção que ela se transforma, como se fosse formada de camadas sobrepostas, cada uma das quais permanece desconhecida, enquanto coberta por outros.[1]

Desta forma, apenas no homem, dotado de uma *Memória* que conserva e gera a si mesma continuamente, a Consciência criadora pode perseguir seu movimento e lançar através da consciência, sua corrente indefinidamente criadora.

Criador por excelência é aquele que, por um ato de intuição, aproxima-se da natureza original, e, por um esforço de tensão, de elevação de sua própria consciência, nos torna sensível à verdade, vivendo-a em si mesmo, re-criando-a por um impulso interior.

> A superioridade é vivida antes de ser representada, e não poderia então ser em seguida demonstrada se não fosse primeiramente sentida. [2]

(1) James,W. - L'experience religieuse, p.329. Tradução francesa de Abauzit. Félix Alcan, Paris 1906.

(2) D.S.M.R. p.57

O trabalho filosófico, ou seja, a intuição,não consiste em uma contemplação objetiva da realidade, mas em um engajamento do próprio ser. Não se pode *intuir sem ser*.

Desta forma, a faculdade de perceber o mundo metafísico e a vida espiritual dependerá da possibilidade de sentir as vibrações do mundo moral. Através da intuição perceberemos que o mais belo livro está em nós mesmos. O infinito revela-se nele.

> A humanidade geme, meio esmagada sob o peso do progresso que ela fez. Ela não sabe que seu futuro depende dela. Cabe a ela ver primeiramente se quer continuar a viver. Cabe a ela perguntar-se em seguida se quer viver somente, ou fornecer além disso o esforço necessário para que se cumpra, mesmo em nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses.[1]

(1) D.S.M.R. p.338

BIBLIOGRAFIA

BERGSON, H. - Essai Sur Les Données Immediates de La Conscience. P.U.F., Paris, 1927

- Evolução Criadora - Zahar, Rio de Janeiro, 1979.

- L'Energie Spirituelle. P.U.F., Paris, 1929.

- La Pensée Et Le Mouvant. P.U.F., Paris, 1950
  - I et II Introduction
  - Introduction A La Métaphysique

- Les Deux Sources De La Morale Et de La Religion. P.U.F., Paris, 1946

- Matiére Et Mémoire. P.U.F., Paris, 1939

ABBAGNANO, N.- Dicionário de Filosofia. Ed. Mestrejou, São Paulo, 2º Ed.

AROVET, F. - La Fin d'Une Parade Philosophique: Le Bergsonisme.Les Reves, Paris,1929

BACHELARD - L'Intituion de L'Instant. - Ed. Deonel, Paris, 1990

CHALLAYE, F. - Bergson. Libr. Mellottée, Paris, s/d/p.

CHEVALIER, J.- Bergson. Libr. Plon. 20º Edition, Paris, 1926

DELEUZE, G. - Le Bergsonisme. P.U.F., Paris, 1968

FENART,M. - Les Assertions Bergsoniennes. J.Vrin, Paris, 1936.

HEIDSIECK, F. - Henri Bergson Et La Notion D'Espace. P.U.F.,Paris, 1961

HUSSON, L. - L'Intellectualisme de Bergson. P.U.F., Paris, 1947

JANKELEVITCH,V.- Henri Bergson. P.U.F., Paris, 1959

LAGARDE-MICHARD- XXª Siecle. Bordas, Paris, 1973

LE ROY-Bergson.- Editorial Labor, Barcelona - Buenos Aires, 1932

MARIETTI, A. - Les Formes Du Mouvement Chez Bergson. Les Cahiers Du Nouvel Humanisme, Le Puy, Paris, 1953

MARITAIN, J. - La Philosophie Bergsonienne . Marcel Riviere, Paris 1918

MAYER, F. - Pour Connaitre Bergson . Bordas, Paris, 1985

PRADO JR., B - Presença e Campo Transcedental . EDUSP., 1989

Bulletin de La Sociéte Française de Philosophie. Actes Du X^me Congrès, Mai 1959, Libr. Armand Colin.

Bulletin de La Societé Française de Philosophie. Discussions, Mai, 1959, Libr. Armand Colin

THEAU, J. - La critique Bergsonienne Du Concept. P.U.F., Paris, 1968

THIBAUDET, A.- Le Bergsonisme. Paris, 1922

TROTIGNON, P.- L'idée de Vie Chez Bergson Et La Critique de La Métaphysique. P.U.F., Paris, 1968.