

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Astrid Sayegh

BERGSON

**A CONSCIÊNCIA CRIADORA
METAFÍSICA DA CIÊNCIA**

São Paulo
2008

Astrid Sayegh

BERGSON

A CONSCIÊNCIA CRIADORA

METAFÍSICA DA CIÊNCIA

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

São Paulo

2008

*Não é da matéria e nem das
máquinas que a humanidade pode viver:
delas só pode morrer. Falta-lhe metafísica.*

Jacques Chevalier

Ao Prof. Franklin Leopoldo e Silva

Gratidão inextinguível pela orientação segura e diligente, pela solicitude e apoio que revelou nos momentos difíceis.

RESUMO

SAYEGH, A. Bergson - A Consciência Criadora — Metafísica da Ciência. 2008. 271 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

A Filosofia do Espírito é a forma de autoconhecimento, na medida em que traça o percurso do princípio espiritual em seu processo de criação. O primeiro momento desse processo da Criação consiste na diferenciação da Unidade na multiplicidade de seres naturais. Desse modo constitui-se a fenomenologia da vida, cujo prolongamento, para Bergson, é a fenomenologia do espírito.

Tal processo permite descrever a gênese do intelecto, de modo a fundamentar sua estrutura analítica e estabelecer uma crítica do conhecimento. O intelecto, dada a sua vocação pragmática, é que vai pautar os procedimentos racionais da ciência; porém, dada a sua concepção quantitativa do real aparente, não se presta ao conhecimento da metafísica.

À inteligência cumpre, porém o papel inicial de procurar a presença imanente no mundo fenomênico, dando acesso, portanto ao espírito subjetivo de conhecer a substância espiritual em si mesma, em sua imediatez. Acompanhar o processo do desdobramento do Espírito em sua imediatez só é possível pela intuição, que permite uma identificação em essência com o processo gerador, de modo a constituir assim uma metafísica positiva, como pedra angular na edificação de uma Enciclopédia das Ciências, assim como a possibilidade de cumprir com a finalidade interna, que é criar infinitamente.

Palavras-chave: intuição, espírito, intelecto, metafísica, criação.

ABSTRACT

SAYEGH, A. Bergson - The Creator Conscience - Metaphysical of Science. 2008. 271 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008

The Philosophy of the Spirit is the form of self-knowledge, as it outlines the path of the spiritual principle in its process of creation. The first moment of this process of the Creation consists of the differentiation of the Unit in the multiplicity of natural beings. In this manner, phenomenology of the life is defined, whose prolongation, for Bergson, is the phenomenology of the spirit.

Such process allows one to describe the genesis of the intellect, in order to base its analytical structure and to establish knowledge critics. The intellect, given its pragmatic vocation, is what will define the rational procedures of science; however, given its quantitative concept of the apparent real, it does not serve to metaphysical knowledge.

Thus, intelligence triggers the initial search process for emanating presence in the phenomenon world, consequently giving access to the subjective spirit of knowing the spiritual substance in one self in its immediateness. To follow the process of development of the spirit in its immediateness is only possible by intuition, allowing identification, in essence, with the generator process, in a way to constitute a positive metaphysic, as a foundation pillar in a Science Encyclopedia, as well as the possibility to fulfill the internal objective, to create infinitely.

Key Words; intuition, spirit, Intellect, metaphysic, creation

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I - METAFÍSICA — QUESTÃO DE MÉTODO OU A QUESTÃO DO SER?	15
I.1 Gnosiologia e Ontologia	15
I.1.1 Da Colocação do Problema	20
I.1.2 Do Reencontro das Verdadeiras Diferenças	23
I.1.3 Da Integração das Diferenças no Tempo	27
II - COSMOLOGIA OU CRIACIONISMO — A COLOCAÇÃO DO PROBLEMA METAFÍSICO	31
III - A CRIAÇÃO NO TEMPO — DA UNIDADE ÀS DIFERENÇAS.....	39
III.1. Do Princípio de Todas as Coisas	39
III.1.1 O Princípio Espiritual.....	39
III.1.2. O Princípio Material.....	44
III.1.3 Espírito e Matéria	49
III.1.4 Individuação do Princípio Espiritual	54
III.1.5 Da Unidade às Diferenças	56
III.2 Unidade e Multiplicidade.....	59
III.2.1 Unidade Totalitária e Totalização.....	63
III.2.2 O Ser-Individuado e o Devir	64

IV - FENOMENOLOGIA DA VIDA — DIFERENÇA E IDENTIDADE NATURAL 68

IV.1 A Matéria: Formas Inorganizadas68

IV.1.1 O Movimento e as Forças — Contrariedade e Harmonia70

IV.2 Da Matéria à Manifestação da Vida76

IV.2.1 Unidade e Variações do Ser78

IV.2.2 Memória Ontológica.....83

IV.2.3 Memória Orgânica84

IV.3 Vegetal e Animal — Diferenças e Identidade87

IV.3.1 Das Diferenças88

IV.3.2 Identidade Natural.....90

IV.3.3 Instinto e Inteligência95

IV.3.4 A Consciência Em Geral.....99

V - “FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO”108

V.1 Nascimento da Consciência108

V.2 Consciência: Determinação da Indeterminação111

V.3 Da Vida à “Fenomenologia do Espírito”115

V.4 Nascimento da Inteligência: Da Natureza à Cultura120

V.5 O Existente: A Relação Sujeito e Mundo Objetivo122

V.6 Espírito Subjetivo: O Campo das Virtualidades126

V.7 Consciência: O Movimento de “Psicologização”131

V.7.1 Conservação do Presente	133
V.7.2 Subjetividade: A Totalização Psicológica.....	134
V.7.3 O Espírito é o Tempo.....	136
V.8 A Duração e a Fenomenologia do Tempo	137
V.8.1 A Temporalidade da Consciência	139
V.9 Agostinho: O Eterno e o Temporal	142
V.9.1 Contraste Entre o Eterno e o Tempo Criado.....	143
V.9.2 Papel da “Distentio” — A Fenomenologia do Tempo.....	144
VI - O INTELLECTO E O MUNDO OBJETIVO — A FILOSOFIA DA CIÊNCIA.....	151
VI.1 O Conhecimento Natural: Gênese do Intellecto.	151
VI.1.1 Do Instinto à Inteligência.....	151
VI.1.2 Da Imediatez à Mediatez da Consciência.....	154
VI.1.3 Forma e Matéria	157
VI. 2 Processos Racionais	159
VI.2.1 Análise e Síntese, Divisão e Generalização	160
VI.2.2 Ciência e Representação do Real	163
VI.2.3 A Consciência Finita	167
VI.2.4 O Intellecto: a Distensão do Espírito.....	170
VI.3 Intellecto e Filosofia da Ciência	177

VI.3.1 Problemas Mal Colocados	177
VI.3.2 Condições Formais do Conhecimento	182
VI.3.3 Indução e Dedução Científica	187
VI.3.4 Forma e Conceito	190
VI.3.5 Funções do Conceito e Criação.....	197
VI.3.6 O Positivismo e o Mito da Ciência	200
VI.3.7 Ordem Material e Ordem Espiritual.....	203
VII - INTUIÇÃO E O ABSOLUTO — A METAFÍSICA DA CIÊNCIA ...	214
VII. 1 O Conhecimento Absoluto	214
VII. 2 Da “Visão”: da Unidade da Causa ao Efeito	218
VII. 3 A Metafísica da Ciência.....	222
VII. 4 Papel da Inteligência	235
VII. 5 Positivismo Lógico e Positivismo Metafísico	241
VIII - A CONSCIÊNCIA CRIADORA	247
VIII. 1 O Espírito em Geral: A Presença	247
VIII.2 Agostinho: Os Caminhos para Deus	251
VIII. 3 A Consciência Criadora em Geral.....	255
VIII. 4 As Consciências Criadoras	257
CONCLUSÃO.....	262
BIBLIOGRAFIA.....	268

LISTA DE ABREVIATÖES NA OBRA DE BERGSON

E. C.	<i>A Evoluçãõ Criadora</i>
E. D. I. C.	<i>Essai sur les Données Immediats de la Conscience</i>
E. S.	<i>L'Énergie Spirituelle</i>
D. S. M. R.	<i>Les Deux Sources de la Morale et de la Religion</i>
M. M.	<i>Matière et Mémoire</i>
P. M.	<i>La Pensée et le Mouvant</i>

INTRODUÇÃO

Em todas as expressões da cultura humana no decorrer da história percebe-se a natural busca do homem de superação de sua condição. Tal tendência é inerente a sua natureza de espírito, cujo movimento interior consiste em um ininterrupto progresso qualitativo, o qual se manifesta por uma necessidade interna de transcendência. Efetivamente, essa transcendência não se dá em função do mundo objetivo em sua exterioridade, mas antes uma exigência interna da própria essência, portadora de uma infinitude de potencialidades a se atualizar. Nesse sentido, o homem tende a ultrapassar os confins da própria realidade, posto que impellido por uma força interior e superior.

Esse impulso em direção a um ideal superior se manifesta em virtude da presença do princípio espiritual que o gera e o anima e, portanto, por uma aspiração original de revelar-se. A busca consciente de transcendência implica em um processo de autoconhecimento, não segundo caráter ou inclinações particulares, mas como substância em seu desenvolver qualitativo, como consciência da presença imanente do Espírito, princípio criador em processo.

Conhecer passa a ser deste modo identificar-se com o próprio processo engendrador da substância, nela gerar-se, e transcender infinitamente sua condição como espírito cognoscente, como manancial espiritual inexaurível. Conhecer a si mesmo é reconstituir a gênese, de modo a acompanhar o princípio espiritual em seu processo engendrador, da natureza ao espírito, deste ao Absoluto. Efetivamente, cabe à filosofia, particularmente à Filosofia do Espírito, esse papel de reconstituir o processo da criação, de modo às consciências se identificarem como criadoras. Ao fazê-lo de forma metódica, conforme descrição de Bergson, transcender deixa de ter um sentido místico ou misterioso, mas uma experiência interior concreta do ser em seu devir, em sua alteração qualitativa, como um momento novo que se acrescenta a sua personalidade espiritual.

A Filosofia do Espírito define-se, pois como uma reconstituição do desenvolvimento do Espírito, enquanto substância espiritual, em suas várias expressões, até atingir a autonomia do espírito subjetivo, como um modo de

produção. A Fenomenologia do Espírito constitui um momento desse processo, ao descrever o nascimento da subjetividade, assim como seu desenvolver-se em historicidade no mundo objetivo, de modo a atingir sua identidade como partícipe do Absoluto.

No caso de Hegel, a Filosofia do Espírito consiste no devir da Idéia, a qual torna-se outro de si na natureza até atingir, por um movimento circular, a autoconsciência, o autodeterminar-se do espírito universal como conceito. O Espírito desenvolve-se em um processo dinâmico, em um desdobrar do todo em seu movimento dialético.¹

Embora o itinerário da gênese ao Absoluto seja o mesmo, a Filosofia do Espírito em Bergson, desenvolve-se de modo diferente, como um desdobrar diferenciante do Espírito, da substância espiritual, não através da lógica, mas em sua imediatez. Efetivamente, também o método de conhecimento, em identidade com o processo gerador, há de ser de outra natureza. Se a dialética assegura o acordo do pensamento consigo mesmo, a intuição bergsoniana assegura a identidade sujeito e objeto através da experiência intuitiva do sujeito em sua identificação com o evoluir do Espírito.

O movimento dialético da consciência para Bergson passa a se definir antes como uma distensão da intuição, ao passo que a identificação com o Espírito implica em um movimento contrário de tensão, de elevação da consciência. O movimento diferenciante se dá na temporalidade, a qual se totaliza a cada momento de sua atualização, gerando a historicidade do real como um processo absoluto. Por conseguinte a Consciência criadora gera e se mantém em si mesma, em inovadas diferenciações qualitativas — mas não nova sínteses. Nessa totalização tudo permanece e dura infinitamente e por isso a evolução é uma contínua totalização criadora.

A Consciência em geral cria por um movimento de divergência gera os vários reinos e espécies, ao mesmo tempo em que se mantém como Memória indelével. Por ser uma duração em processo, não há ruptura entre a formação da matéria inorganizada e a surgimento da vida; o élan vital altera seu nível ontológico e revela-se como espírito, e a Fenomenologia da Vida prolonga-se assim em Fenomenologia

¹ — Importa ressaltar que a presente reflexão não tem como objetivo desenvolver um trabalho comparativo com o pensamento de Hegel, mas antes um trabalho descritivo da Filosofia do Espírito em Bergson.

do Espírito. Por conseguinte, a Filosofia do Espírito em Bergson é o próprio evolucionismo.

Estabelecer a genealogia da vida é compreender ao mesmo tempo a evolução do processo cognoscente, assim como a possível crítica e superação do conhecimento. Somente partindo da unidade substancial, é que se compreenderá a evolução da vida, é que se descobrirá o movimento imanente à vida e, portanto tornará possível o conhecimento metafísico. Esse movimento possui deste modo um valor metodológico e ontológico. Para tanto, a filosofia do espírito bergsoniana, como se pretende demonstrar, não se define como um espiritualismo vago, mas antes funda-se em um rigor metódico, em um procedimento empírico e conseqüentemente em uma metafísica positiva.

A ciência do evoluer do princípio espiritual, eis o que Bergson busca constituir, eis a que ele nos convida a edificar. Nossa ciência, nossa civilização estão calcadas sobre a materialidade, sobre a realidade exterior, e correm o risco de se desenvolver em detrimento do próprio homem; faz-se necessário resgatar a realidade espírito de modo a vivificar o sentido existencial, de modo a apurar os rumos da ciência, de modo a superar os métodos acabados, as práticas rotineiras, em função de uma ciência aberta, nova e restaurada; tal ideal se torna concreto através da criação de métodos fundados a partir da intuição; desta forma há de se constituir uma ciência mais compreensiva e não apenas extensiva. Novidade, originalidade, criação, tal é a divisa de Bergson.

É assim que a filosofia, ao permitir acompanhar o movimento da evolução criadora, não consiste em mera reflexão sobre as ciências da vida, mas antes na identificação do itinerário da vida às formas sublimadas de conhecimento, onde a intuição tornará possível cumprir com o fim último da evolução: criar em meio ao princípio espiritual. — Eis o itinerário do presente trabalho.

I - METAFÍSICA

QUESTÃO DE MÉTODO OU A QUESTÃO DO SER?

I.1 Gnosiologia e Ontologia

A Filosofia, enquanto expressão das mais autênticas do espírito, possui um papel decisivo na compreensão do ser em evolução, na medida em que torna possível contemplar o momento infinitamente precioso em que a vida torna-se consciência de si, em que o princípio espiritual desdobra a si mesmo através das consciências; seu papel ao consiste apenas em refletir, mas articular a verdade, revelar o ser, tornando possível desta forma dar continuidade à criação, como finalidade última do impulso criador.

Cabe à consciência filosófica a tarefa de reconstituir esse processo do impulso espiritual em sua passagem pelas instâncias da natureza, superando o reino da necessidade para conquistar a autonomia da consciência criadora, quando esta é colocada em presença de seu princípio. A Filosofia passa a ser assim o momento de reencontro da vida, em seu movimento universal, e a vida como *psyché*, para atingir o fim último da vida, revelar o ser espiritual co-criador. Destarte, a ciência dos princípios, longe de ter um objetivo exterior a si, seria um fim em si mesmo, um desígnio interior, pois que imanente a si e ao próprio ser. Ciência dos princípios e ciência dos fins coincidem através da reconstituição, pela consciência filosófica, do

processo evolutivo. Eis a filosofia, em seu papel decisivo na evolução humana, cujo papel consiste em transcender o olhar da consciência cognoscente, visando a realidade além da condição natural, em função de uma consciência autenticamente espiritual.

Ao buscar o sentido da realidade, o significado da evolução, a Filosofia deve reconstituir a gênese, de modo a conduzir à apreensão do ser que gera e perpassa por todas as diferentes criaturas na existência, à identificação da Consciência pura, em ato, no saber de sua origem. Por Consciência pura, entende-se aqui não a consciência impoluta, mas a realidade em si mesma, além da dualidade fenomênica, considerada tradicionalmente como um misto impuro de tempo e espaço, de espírito e matéria². O real em si é consciência que é, e por *ser* dura e permanece; temporalidade e imanência constituem, pois atributos inerentes à substância espiritual.

Apenas a vida, apreendida em sua natureza espiritual, contém os princípios do movimento do real, de sua conservação e de sua progressão, e que, portanto podem ser reconstituídos no pensamento da consciência filosófica. Mais do que isso, o princípio espiritual é o próprio fundamento, a fonte essencial do pensamento e da reconstituição de si mesmo. Importa, pois, considerar que a idéia de vida, como algo substancial, é a única que, ao invés de representar algo, dá-se a si mesma como objeto imanente. Há, no entanto, dois modos de se adequar ao objeto em questão: para o espectador, que assiste o percurso do princípio espiritual na tela da consciência reflexa, a objetividade supõe exterioridade recíproca entre sujeito e objeto de conhecimento; já para uma consciência intuitiva o conhecido é conhecido no ato em que se auto-constitui. Apegando-se ao imediato para apreender a

² — Por *espírito* e *matéria* pretende-se aqui designar os princípios constitutivos do universo.

realidade em sua totalidade, a filosofia, que não é adstrita à exatidão da ciência, poderá fornecer uma idéia mais precisa e compreensiva de seu objeto. A consciência que se apreende como duração profunda prova-se como ato criador e nesta unidade ela é, não apenas espectadora, mas autora.

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.³

Não basta a expressão intelectual ao filósofo, qual papel de espectador diante da magnitude da criação, mas no que se refere ao conhecimento de natureza metafísica o sujeito deve estar necessariamente engajado no processo de conhecimento; ele passa a viver o espetáculo todo em si mesmo. É, quando livre de sua contemplação redutora do palco da vida, passa a recriar seu papel de autor e interprete na obra existencial. Somente assim o filósofo cumprirá seu fim último na revelação e não apenas *representação* da verdade. Não se trata deste modo, tão somente de acompanhar a história exterior das espécies constituídas pelo fluxo vital em sua diferença estrutural, mas antes buscar o significado, ou seja, a aventura interior do espírito, enquanto impulso subjacente ao fenômeno. Não se deve tampouco remontar do resultado da série à origem, mas partir da própria origem definida como produtora das espécies, ou seja, identificar-se com o itinerário da evolução criadora, em seu incessante processo.

³ — JANKÉLEVITCH, V. *Henri Bergson*. P.U.F., p.29.

*Não basta dizer que o espírito está em germe na natureza, é preciso ainda explicar como ele surge dela, e como o conhecimento, sem deixar de ser idêntico à verdade, dela distingue-se e a ela se opõe.*⁴ Bergson persegue desta forma a idéia de uma filosofia do espírito que se constitui no interior de uma filosofia da natureza, pois seria uma teoria do espírito animando a natureza, mas superando-a em direção oposta, rumo a um conhecimento de natureza transcendental.

Esse itinerário da substância, do Espírito em sua permanência e duração, em sua evolução sempre criadora, nos revelará ao mesmo tempo o ser em progressão e o percurso do sujeito em sua busca cognoscente. Com efeito, a descrição da evolução da vida servirá concomitantemente de índice à teoria e crítica do conhecimento. Efetivamente, partindo do ponto de vista gênese, descobre-se que o círculo imanente ao pensamento metafísico tem um valor metodológico e ontológico. *O bergsonismo, afirma Jankélévitch, 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 gnosiologias, as propedêuticas e os métodos.*⁵

Mas para compreender o processo da substância espiritual, ou da *duração* em termos bergsonianos, é necessário ser uma individuação ou uma unidade dessa duração imanente. O percurso do *ser-individuado* dará desta forma acesso à reflexão sobre o nascimento da subjetividade e sua evolução. Por conseguinte, a fenomenologia da consciência tornará possível a fenomenologia absoluta da vida.

Para tanto, deve-se ir além das soluções verbais e do intelectualismo dogmático; a vida interior é o único acesso concreto à verdade metafísica, o

⁴ — CHEVALIER, J. *Psychologie et métaphysique.*, p. 167.

⁵ — JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson.*, p. 5.

verdadeiro campo da experiência transcendental, posto que esta vai além do pensamento abstrato. O campo da interioridade é para a Filosofia o que o espaço geométrico é para a ciência, e por interioridade Bergson entende, a temporalidade originária e imanente, a qual difere em natureza do espaço; o espaço constitui o campo dos sólidos e não da realidade em seu fluir ou vir-a-ser. Desta forma a ciência, dentro de seu âmbito, constituirá sempre pontos de vista sobre a realidade, ao passo que a interioridade não se abre apenas como um ponto de vista sobre o todo, mas deve antes sugerir a criação de uma direção em meio ao absoluto.

Essa vida interior, essencial, não se trata de uma metáfora ou vaga espiritualidade, mas exige atenção, trabalho e reflexão — um método rigoroso que torne possível despertar as virtualidades da consciência. Tal processo se constitui na própria intuição, a qual não se trata de um sentimento, nem de uma inspiração, ou de vaga adivinhação. Ela tem suas regras estritas, que constituem no que Bergson denomina “a precisão” em filosofia. O Espírito permaneceria apenas como imanência, se não houvesse precisamente a intuição como método. Uma coisa é a intuição natural, inerente a todo ser humano, outra é a intuição consciente, metódica, enquanto forma científica de revelação, de criação, e que ultrapassa a condição de seres inseridos na materialidade, para vivenciar e conhecer a natureza autêntica do Espírito e da verdade.

Tal método cumpre o próprio movimento do princípio espiritual em seu processo criador: *um dos objetos da metafísica é operar diferenciações e integrações qualitativas*⁶, afirma Bergson, e nisto consiste o processo de conhecimento, mais do que isso, o método metafísico por excelência, que parte da

⁶ — P.M. (*Introduction à la Métaphysique*) p. 215.

substância aos seus desdobramentos, dando origem a formas diferentes, mas que permanecem integradas.

Se a verdade para Bergson é tida como simples, a simplicidade não exclui momentos ou direções diversas nas quais ela se exterioriza. Três espécies de atos compõem assim as regras do método intuitivo:

1. Colocação do Problema
2. *Descoberta das verdadeiras diferenças de natureza*
3. *Colocar o problema e resolvê-lo em função do tempo, antes que do espaço*

I.1.1 Da Colocação do Problema

Colocar à prova os verdadeiros e os falsos problemas: eis o primeiro passo do método. Antes de se buscar solução para um problema, devemos nos questionar trata-se realmente de uma questão, ou se seria apenas uma miragem de nosso entendimento. Por vezes, afirma Bergson, uma questão bem colocada já suscita por si só a resposta, ao passo que se um problema for mal colocado jamais se chegará à solução.

As falsas concepções que se tem da realidade metafísica não são por acaso, mas explicam-se pela própria condição natural do sujeito cognoscente, enquanto ser racional inserido e voltado para a materialidade. O intelecto, em sua vocação pragmática natural, adequa-se às necessidades materiais que lhe constituem a origem do pensamento, portanto não se presta a explicar a realidade espiritual, e muito menos a criar algo. É assim que comumente tomamos direções erradas em nossas concepções metafísicas, dado o fato de se pretender abarcar o real

metafísico através das lentes opacas da inteligência, cuja estrutura tem fundamento na tentativa de responder aos desafios naturais da existência, e, portanto aplica-se apenas à realidade superficial da matéria densa.

A ilusão que vivemos do real deve-se à função separadora de nosso intelecto, que divide o real, qual a matéria, no espaço para poder atuar sobre ele. Acaba-se assim por criar falsos problemas ou por colocá-los inadequadamente, problemas esses que só serão superados quando se deixar inteiramente de lado a nossa interação causal com o mundo da exterioridade, em função de um sentido espiritual que se dê além do intelecto. Eis assim a importância de uma filosofia mais intuitiva, que possa superar o pensamento meramente conceitual, o qual é responsável pelos denominados *falsos problemas*, que segundo Bergson, são de dois tipos:

a) **Problemas inexistentes** são aqueles problemas insolúveis, que não se preocupam com o ser, mas com o não-ser; pensamos como se o não-ser preexistisse ao ser, a desordem à ordem, e o possível à existência. O objeto da metafísica é explicar Deus, espírito e matéria, e os problemas inexistentes colocam-nos em um impasse, pois a substância, pelo seu próprio conceito, não pode vir do nada ou do não-ser. A questão do nada é uma ilusão de nosso intelecto que necessita partir da ausência para explicar a presença. Assim como toda ação visa um objeto de que nos sentimos privados, também o intelecto, enquanto tal, precisa partir do não ser para entender o surgimento do ser.

Da mesma forma, a desordem, que é uma falta de ordem, é pensada como necessária, como se o real fosse só a ordem. O desdém por toda realidade espiritual imanente advém do fato de ela só chegar a ser depois de passar pelo nada.

b) **Problemas mal colocados** fazem intervir um mecanismo diferente: trata-se desta vez de confundir a realidade, de tratar o objeto de conhecimento como um

misto mal analisado, segundo terminologia bergsoniana, onde se agrupam arbitrariamente coisas que em verdade diferem em natureza.

Em primeiro lugar há uma tendência a se colocar as questões metafísicas, qual sejam espírito e matéria, em termos de espaço. Ora, a substância ou a duração não pode ser representada no espaço, da mesma forma que os estados da alma, indivisíveis e em continuidade, não se interrompem. Não existem partes componentes, mas expressões de uma totalidade, estados que se alteram em continuidade. Não se trata de analisar ou partir de fragmentos para se recompor uma idéia geral abstrata.

Efetivamente, como toda realidade de natureza espiritual ou psíquica, jamais se conseguirá apreender a realidade das substâncias através de divisões ou diferenças quantitativas. Dividir no espaço o que consiste em uma substância *una* consiste em um problema mal colocado, e por isso insolúvel. Não existem partes que compõem um todo, pois trata-se de um todo metafísico, e enquanto tal um todo potencial e qualitativo. Substâncias não são corpúsculos nem partículas quânticas, mas uma realidade segunda; teorias corpusculares que buscam referir-se à substância constituem antes um anacronismo, pois reduzem a metafísica à física. As substâncias, enquanto seres metafísicos dão-se fora do espaço geométrico, fora do tempo mensurável e da causalidade, visto serem em si mesmas.

Ao se inserir os elementos constitutivos do universo nos esquemas do espaço, acaba-se por estabelecer entre eles apenas diferenças de grau; ora, espírito e matéria não são *menos ou mais* intensos, mas consistem naturezas completamente opostas. Ao se estabelecer diferenças apenas quantitativas acaba-se por tomar o real pelo aparente, o autêntico pelo ilusório, ou seja, confunde-se o

espírito com a matéria, pois se acaba por quantificar o que não é mensurável, por decompor o que não é composto.

Tais problemas concorrem para uma questão ainda mais comprometedora, a do problema metodológico, que é o de aplicar métodos que pertencem à ciência experimental para comprovar a realidade metafísica. Ora, as causas ou princípios, as substâncias não são da alçada da ciência experimental, assim como o estudo da alma não cabe à astronomia ou à física. Faz-se deste modo forçoso partir para uma reflexão metafísica, iniciando pelo estabelecimento das diferenças de qualidade entre espírito e matéria, e o método lhes será decorrente; caso contrário toda pesquisa nesse sentido está fadada a não ter autoridade científica.

I.1.2 Do Reencontro das Verdadeiras Diferenças

Pode-se observar em Bergson um gosto muito grande pelos dualismos: espírito-matéria, memória-percepção, qualidade-quantidade, heterogêneo-homogêneo, contínuo-descontínuo, contração-distensão e outros. Tal dualidade não consiste em mero recurso analítico, para se compreender o todo. Trata-se antes de dividir um *misto* seguindo suas articulações naturais, mas com a finalidade de lhe captar a parte autêntica e essencial. Ao partir do axioma científico, segundo o qual do efeito que se remonta à causa, importa, após apreensão do fenômeno, a análise racional, não em partes, mas dos diferentes elementos constitutivos do universo, para então se chegar à fonte autêntica, ao ser original em si mesmo. No entanto, tal procedimento intelectualivo faz sentido apenas enquanto ponto de partida da pesquisa, mas que não apreende ainda o objeto metafísico; importa para tanto outro *sentido* que lhe perceba a face oculta.

Ao inverso dos objetos situados no espaço, a realidade espiritual não deve ser objeto de representação intelectual, mas antes de experiência no sentido integral. Ao se ater ao aparente, tudo se concebe pela ótica espacial e acaba-se por transferir esse esquema de divisibilidade para as coisas espirituais; surgem assim os denominados *mistos*; não se consegue distinguir em uma representação os elementos substanciais constitutivos do fenômeno, os quais diferem em natureza, as duas presenças em si, ou seja, espírito e matéria, duração e extensão. Ou se por vezes os concebemos como realidades distintas, acabamos por reduzir as propriedades de um a outro, quantificando o que não é quantificável. Enfim, *medimos* os mistos com uma unidade, ela mesma impura, afirma Bergson, ao passo que o substancial não é quantificável, posto que não é um *quantum*.

No caso de Descartes, por exemplo, sua concepção é dualista, pois afirma a existência de duas substâncias.. Mas a peculiaridade de Descartes está no fato de considerar que essas substâncias, distintas, unem-se no homem, formando o que se poderia chamar de uma substância composta o que equivaleria dizer, mista. No entanto, importa considerar, não é possível conhecer o espírito humano como um efeito composto de *coisas*, posto que substâncias, por serem indivisíveis, não podem ser componíveis; seria como pensar uma agregação de realidades distintas e justapostas que na verdade não são exteriores umas às outras. Trata-se no caso de uma lógica abstrata que tudo insere nos moldes da divisão ideal, da decomposição e composição de elementos, qual raciocínio das matemáticas.

Quando Bergson recomenda buscar o *puro*, além do *misto*, isto significa buscar os *princípios* de ser em si mesmos, as duas *puras presenças*, e apenas aquilo que difere em natureza, que se altera, que é heterogêneo em si mesmo pode constituir a evolução. Por *puro*, Bergson não entende o todo dado, o atual, pronto e

acabado, mas o real em sua natureza *virtual*, a *tendência*, em sua alteridade qualitativa. É assim que o processo de conhecimento metafísico constitui-se inicialmente como método de divisão, a partir do intelecto. Deste modo a inteligência prepara um novo engendramento do tempo, partindo de um *dualismo reflexivo* para atingir o uno original.

Nisto consiste, em termos bergsonianos, a passagem da experiência meramente sensível para as condições de uma experiência autêntica e superior. Não se trata mais de associação entre intuições sensíveis, em termos kantianos, mas de um empirismo superior e autêntico, no qual as questões metafísicas passam a ter fundamento na vivência sim, mas através de um *sentido* de natureza diferente. Bergson critica a metafísica tradicional por conceber a evolução dos seres, em um tempo espacializado e em uma eternidade supostamente primeira. Espaço e tempo, tempo no espaço, constituem condições transcendentais, mas enquanto inerentes ao intelecto e não à faculdade metafísica por excelência, a intuição. Por isso, a crítica kantiana constitui-se em um vasto sistema, porém incapaz de apresentar condições para o conhecimento de natureza metafísica.

Efetivamente a duração não pode ser percebida sob forma de aumento ou diminuição, sob forma de grandeza como o faz a psicofísica. Nem tampouco nos esquemas do espaço e tempo ou das categorias que conferem propriedades aos objetos. Todo movimento substancial consiste em mudança qualitativa, a qual por sua vez implica uma heterogeneidade de momentos, mas que formam um todo com o dinamismo do qual resulta. A representação no espaço e, portanto a lógica, impede toda visão dessa compenetração qualitativa do espírito em duração.

Concebidos apenas pelo raciocínio discursivo, todos os seres são definidos em uma escala de intensidade, entre o nada e a perfeição. Trata-se assim de um

evolucionismo unilinear, na medida em que a ordem dos seres consiste em uma sucessão de transições do ponto de vista quantitativo. *Por ora*, afirma Bergson, *limitamo-nos a observar que o tempo abstrato t atribuído pela ciência a dado objeto material ou a um sistema isolado só considera deles uma quantidade determinada de “simultaneidades”, ou, de modo mais geral, de “correspondências”*.⁷ O tempo abstrato implica em quantificar os semelhantes, em uma temporalidade sempre igual a si mesma, e não as mudanças de qualidade e de formas; transição de realidades homogêneas não é evolução, mas apenas um aumento ou diminuição do mesmo; assim o tempo científico só concebe a sucessão na mesmidade; posto que não há mudanças, não há história, se não há historicidade não há evolução. Daí mais uma vez a importância de se dividir os *mistos* na estrutura fenomenológica em suas diferenças ou articulações naturais:

Tal divisão do fenômeno implica em duas realidades: A primeira linha seria a da percepção da matéria, a qual se apresenta ao sujeito cognoscente em sua pureza, pelo fato de não haver diferença de natureza entre a imagem ou o corpo que percebe e a matéria em si mesma. Nós percebemos as coisas lá onde estão, a percepção, enquanto tal, é pois impessoal e coincide com o objeto percebido. A outra linha é a do espírito ou duração, em termos bergsonianos, a qual consiste no ser em seu próprio vir-a-ser, ou seja, o ser no tempo, que se altera e evolui infinitamente. Matéria e espírito, enquanto puras presenças, ou realidades virtuais de natureza diferentes, constituem-se, pois como verdadeiros *princípios* de ser, elementos constitutivos do Universo, presenças geradoras e imanentes. E tal divisão, enquanto divisão, só pode se dar pelo pensamento.

⁷ — E.C., p.19.

No entanto importa considerar ainda outro dualismo: o *virtual* e o *atual*. Diante desta análise racional e fenomênica, perceberemos que a realidade virtual é o campo transcendental em meio ao qual a experiência metafísica há de se dar. Tal campo virtual se descobre acima do *tournant*, segundo terminologia bergsoniana, ou seja, acima do ponto de vista da experiência simplesmente humana, em que o espírito está inserido na materialidade, e para tanto se faz necessário inverter a marcha do pensamento em direção ao transcendente. Ultrapassar a condição meramente humana, tal é a direção a que nos conduz Bergson, uma vez que aquela nos condena a viver entre os mistos mal analisados. Conhecer acima do *tournant* significa apreender o momento que antecede a comunhão das substâncias, que dá origem ao fenômeno, que engendra a coisa, para nos fornecer a razão do ente, ou seja, o ponto preciso em que o espírito se insere na materialidade.

I.1.3 Da Integração das Diferenças no Tempo

Platão já elaborou o método de divisão ao estabelecer a dicotomia entre a realidade sensível e a inteligível, no entanto não estabeleceu uma conexão entre os dois mundos. Descartes afirma a existência de duas substâncias distintas: o Pensamento e a Extensão. Bergson, por sua vez, recomenda também dividir o fenômeno misto em elementos constituintes de naturezas diferentes, mas no sentido de dar condições de escolher a linha autêntica, para então remontar à fonte determinante da conexão, ou seja, ao espírito, a realidade determinante da evolução; por alterar-se qualitativamente no tempo imensurável, o espírito é o agente que percorre o itinerário da perfectibilidade, rumo a manifestações sempre originais, dando continuidade ao processo da criação.

Sem essa ruptura radical, não seremos levados ao ponto originário, a partir do qual se inicia a fenomenologia da vida: o espírito ou duração, o qual compreende todas as diferenças qualitativas, e define-se como alteração de natureza em relação a si mesmo. Já a matéria, no espaço, apresenta exclusivamente diferenças de grau, a ponto de apresentar-se, para nós, como divisibilidade indefinida. Por definir-se como alteração de si, o espírito já é essencialmente criativo, enquanto a matéria, cujos momentos não se alteram, define-se essencialmente como arranjos do mesmo, momentos que se repetem.

Após este *dualismo reflexivo* importa ainda, para se acompanhar o processo de criação e a evolução, reencontrar o ponto de partida autêntico sob um novo plano, não mais o do espaço, mas partir de um ponto de vista superior, ou seja, reconstituir a gênese, acompanhar o itinerário do espírito, identificando-se com o ser no *tempo*; tempo que não deixa de ser porque flui, tempo que é, que dura e que se interioriza; tempo que é o ser do espírito e que enquanto tal coexiste no todo; tempo sempre presente pela imanência de si, tempo que encadeia os seres de um extremo a outro da evolução, das ínfimas partículas as consciências criadoras, na sempre continuidade do vir-a-ser; tempo que se diferencia e que se manifesta na extensão e no espaço.

Eis a substância temporal como *contínua* diferenciação de si na natureza, e como diferenças de natureza em si mesma. Eis a memória, o ser que *dura* infinitamente, e que em seu grau mais distendido manifesta-se como matéria, em um presente simultâneo. Eis porque, há sempre extensão na duração, e sempre duração na matéria. Ambos caminham sempre integrados na unidade da substância e ao mesmo tempo distinguem-se na diferença qualitativa de um tempo único.

Embora variem os graus de manifestação, embora coexistam em um tempo único, importa dizer que entre espírito e matéria, haverá sempre diferenças de natureza; o espírito enquanto *natureza naturante*, sempre ativo, tem seu papel determinante; e a matéria enquanto *natureza naturata*, é efeito e passiva, considerada em si mesma.

As diferenças quantitativas constituem assim o grau mais baixo da Diferença; as diferenças qualitativas são a natureza mais alta de Diferença. Efetivamente, todos os graus coexistem em uma mesma Natureza, que de um lado se exprime como diferenças de qualidade, e de outro, como quantidade. Tal é o momento do monismo: todos os graus coexistem em um único Tempo, que é o espírito no vir-a-ser, no mover-se e no existir, porém permanecendo em si mesmo.

Não há mais, portanto, contradição entre dualismo e monismo, pois, se não mais reflexivo, se não mais irremediavelmente separados pela divisão lógica, o dualismo dilui-se ao ser considerado a partir da unidade originária, quando esta é apreendida intuitivamente. Se o *dualismo refletido* se dá entre realidades atuais, o dualismo apreendido agora por via intuitiva percebe a divergência a partir da Unidade Virtual, onde coexistem todos os níveis correspondentes às diferentes e infinitas qualidades de ser. O Um, o ponto de unificação, enquanto espírito é virtualidade pura; tudo coexiste no Tempo único. O Ser e o Tempo constituem uma realidade única e una, e ao mesmo tempo uma multiplicidade qualitativa, imanente a si, onde não existem partes, mas diferenças de si e integrações qualitativas no uno.

Eis assim as três etapas em que se desenvolve o método intuitivo ou ainda a própria evolução criadora do ser: o momento *problematisante*, o *diferenciante* e o *temporalisante* ou *integracionista*.

Apenas a consciência imediata, por anular a distancia sujeito e objeto, ao superar o esquema da espacialidade, oferece condições de se dar essa simpatia de nosso espírito com o movimento substancial, e nos facultará atingir essa última etapa, ou seja, conhecer essa Unidade temporal ou Duração geradora, em meio a qual tudo se gera e evolui rumo à destinação co-criadora.

Tal apreensão intuitiva não designa como acontece por vezes na língua corrente, um pressentimento vago, uma adivinhação arbitrária, mas consiste em um procedimento metódico e que prima pela precisão. Sem a intuição como método rigoroso, a duração seria apenas uma experiência psicológica subjetiva e não a possibilidade de conhecer o real em si, o princípio espiritual, o fundamento do mundo fenomênico. Efetivamente, se a metodologia proposta por Bergson consiste em partir da multiplicidade fenomenológica à ontologia, importa agora identificar-se, inserir-se na temporalidade do *ser*, uno e autêntico, para captá-lo em seu movimento criador. Eis a passagem da fenomenologia em sua concepção dualista pela consciência reflexa à ontologia ou monismo para a consciência intuitiva, porém a partir da percepção da fonte originária das substâncias.

A partir desse ponto perceber-se-á que o Absoluto é diferença, mas a diferença tem duas faces: a face visível e iluminada pelo sol, onde apreendemos as diferenças de grau na multiplicidade fenomênica, e a outra face, invisível, iluminada pela visão interior, que consiste em um contínuo progresso qualitativo do espírito, na diversidade e unidade de si mesmo. Efetivamente, o Absoluto tem dois lados, dirá Bergson, o espírito penetrado pela metafísica, e o fenômeno conhecido pela ciência.

II - COSMOLOGIA OU CRIACIONISMO

A COLOCAÇÃO DO PROBLEMA METAFÍSICO

A história do pensamento ocidental é constituída de duas tradições, a filosofia grega e o pensamento judeu-cristão, não considerados paralelamente, mas em seus reencontros, seja para se conflitarem, seja para se complementarem em uma síntese original.

Os filósofos gregos antigos, ao buscarem a origem do universo, partem da *physis*, a qual, por ser o fundo eterno, não tem começo nem fim, onde nada se cria, mas tudo se transforma em um contínuo vir-a-ser do mesmo. Não há como se pretender um princípio ou criação. O cosmos é um universo fechado, eternamente o mesmo, portanto não há história. O ser originário é apreendido em sua relação com o cosmos, cuja divindade é reconhecida na própria função cósmica.

O movimento da *physis* é como que imutável, uma vez que consiste na sempre volta ao fundo eterno, ou seja, à mesmidade de momentos que se repetem, posto que nada difere qualitativamente, senão por graus de condensação, em uma sucessão de momentos homogêneos; tudo se forma ainda por segregação ou agregação de algo que, em verdade, não se divide, senão para uma consciência intelectual.

Trata-se aqui, segundo a filosofia bergsoniana de um *problema mal colocado*: reduz-se a diversidade do universo a diferenças quantitativas apenas, a diferentes combinações do mesmo, dando origem a formas diversas, por variações de graus ou divisibilidade infinita da mesma matéria. Posto que o movimento substancial dá-se fora da temporalidade, concebe-se apenas estados, ou momentos estáticos, cristalizados, do que na verdade consiste em um processo contínuo de mudanças qualitativas. Uma vez que a qualidade não pode surgir por si só de algo indeterminado, as qualidades sensíveis só existem no efeito, no denso e solidificado, e se explicam por si mesmas. Não há criação, mas um movimento substancial quantitativo, portanto um devir mecânico do mesmo, do fundo sempiterno e supostamente móvel; não há uma causa eficiente que imprima qualidade ou propriedades à matéria, mas apenas diferentes graus de manifestação.

O pensamento judeu-cristão por sua vez, concebe um mundo criado, e sua existência contingente depende, pois de um Criador que o transcende. O tempo não é mais o da *physica*, mas a temporalidade é histórica, onde os fatos ocorrem em uma sucessão contingente; não mais um Deus cósmico, mas em sua relação com o homem, que lhe é portador do verbo, da palavra.

No início. afirma a tradução da primeira palavra da Gênese. Já sob tal concepção de “criação” estão implícitas duas idéias: Primeiramente, a linguagem postula a anterioridade cronológica, e conseqüentemente uma espécie de não-ser que precede a criação; tal anterioridade decorre, sob a visão bergsoniana, de uma concepção espacializada do tempo; por outro lado supõe a idéia de uma dependência e exterioridade, pois a criatura não existe por si mesma, mas deve seu ser a uma causa que a transcende — a vontade de Deus.

A síntese dessas duas tradições, esse reencontro da herança judeu-cristã com a herança greco-latina, como uma tentativa de conciliação da fé com a razão; esta racionalização foi operada notadamente pelos pensadores cristãos medievais, mas também pelos modernos, através do instrumento conceitual de que dispunham. A Bíblia é então decifrada por uma inteligência platônica ou aristotélica.

O pensamento grego pressupõe sempre o ser; o demiurgo não cria o universo, apenas o ordena, o organiza, convertendo o caos em cosmos. Há sempre o pressuposto de uma matéria prima, incriada e eterna. No caso da concepção agostiniana, Deus, por ser onipotente, cria todas as coisas a partir do nada. Antes da criação não havia tempo, mas apenas a eternidade de Deus. Deus não criou o mundo no tempo, mas criou o mundo com o tempo, ou seja, Deus fez o próprio tempo. Deus cria todas as coisas a partir do nada, mas as criou de acordo com idéias ou essências eternas e, portanto imutáveis, imóveis e necessárias.

A criação corresponde assim ao primeiro momento em que o múltiplo passa a existir a partir do Um, o movimento surge a partir do imóvel e o tempo se inicia a partir da eternidade. Ao termo dos primeiros dias, o movimento vai dividir a matéria que se desdobrará segundo a extensão espacial e a distensão temporal. Espaço e tempo são, pois o meio de que Deus se serviu para dar movimento e vida à matéria.

Efetivamente, a noção religiosa de criação torna-se um conceito filosófico e, portanto assume a forma de uma relação causal. Tal passagem das verdades de fé para verdades de razão consiste em uma síntese louvável, mas não ainda uma adequação plena ao objeto metafísico, segundo Bergson, uma vez que a linguagem lendária aliada ao raciocínio discursivo pode suscitar a colocação de *falsos problemas* ou de *problemas inexistentes*.

Ao se pretender chegar à gênese de todas as coisas, importa considerar que toda relação causal implica em uma noção temporal; mas o tempo da linguagem é o mesmo tempo da ciência, que faz dos momentos em sucessão apenas uma repetição, momentos homogêneos e que se dão no espaço. Já o tempo existencial, ao contrário, é a temporalidade do ser, a duração vivida interiormente e, enquanto tal consiste em uma mudança ininterrupta, uma heterogeneidade em movimento que se acrescenta em contínua superação qualitativa. Para Bergson, conforme descrição metodológica, importa antes de tudo dissipar essa confusão de conceitos, procedendo sempre uma análise que descobre dois termos onde se aparentava um só, inicialmente obscurecido por uma visão pouco nítida do real: o *misto* mal analisado, ou seja, a confusão entre tempo e espaço.

Daí a necessidade de se colocar o problema metafísico em termos de tempo, o qual consiste em um atributo do ser e, portanto consiste no verdadeiro fundamento para uma ciência dos princípios. Os argumentos *deduzidos* do princípio da causalidade, ao transferir o tempo das ciências para as questões metafísicas, confundem o tempo com o esquema de divisão no espaço, e disto decorre a idéia do nada, da negação e da ausência do que, consoante crítica bergsoniana, é indivisível.

Em conseqüência dessa visão notadamente intelectualista acabam caindo em um determinismo, na medida em que tudo se repete em uma sucessão de momentos iguais, onde nada se cria, mas na verdade tudo permanece o mesmo. Supõe-se sempre um futuro já dado no presente, onde o efeito preexiste na causa, onde o tempo não traz nada de verdadeiramente novo. Trata-se apenas de um desvelar do que já é, pois o efeito já existe na causa, portanto nada se cria, posto que nada seria imprevisível.

Se tal é o princípio de causalidade empregado pela ciência, que tem como objeto os fenômenos físicos sujeitos ao determinismo, como falar em criação, uma vez que esta pressupõe liberdade? Ora, uma natureza essencialmente criadora, não pode ser considerada segundo as leis regulares dos fenômenos da natureza. É assim que, mais uma vez a análise bergsoniana opera uma distinção de termos onde, por princípio, concebe-se um só. Uma coisa é a *causalidade física*, outra é a *causalidade psicológica* ou espiritual. Se por espiritual entende-se uma realidade criadora, não se pode reduzir a heterogeneidade dos momentos do espírito ao determinismo matemático da causalidade física. Se a causalidade *physica* implica no fato de que nada se cria na passagem de um momento ao seguinte, já a causalidade espiritual implica, segundo concepção bergsoniana, em algo que não existia nos antecedentes. Afinal, em que consiste a força, a criação espiritual, absoluta e em si mesma, senão na faculdade de tirar de si mesma, de haurir infinitamente no próprio ser? *Nós devemos entender por espírito uma realidade que é capaz de tirar de si mais do que contém.*⁸ Afirmar ainda Bergson, *a invenção dá ao ser o que não era.*⁹ O ser é o seu devir infinitamente gerador, criação significa concepção de algo sempre novo, e não possibilidade já dada.

Uma vez dissipada a confusão entre criação e causalidade, entre tempo e espaço, a idéia de criação torna-se uma idéia clara, não a claridade nos termos da razão cartesiana, mas a luminosidade da visão interior é que facultará perceber essa geração substancial, essa mudança qualitativa, da qual podemos dar testemunho em nós mesmos pela nossa própria vivência interior, na temporalidade; portanto, *a criação assim concebida*, afirma Bergson, *não é um mistério, nós a experimentamos*

⁸ — BERGSON, H. *La conscience et la vie*, conferência pronunciada na Universidade de Birmingham em 29 de Maio de 1911. E.S., p. 22, Apud GOUHIER H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, p.47.

⁹ — P.M., p. 122.

*em nós mesmos a partir do momento que agimos livremente.*¹⁰ Tal liberdade não consiste apenas no livre arbítrio, mas em liberar, em alterar infinitamente a qualidade de ser através da geração do sempre novo. O Criador cria incessantemente em seu ser, ser que é não porque já era não porque tudo estava feito e acabado, mas porque gera de seu manancial inexaurível e guarda em sua imanência todo o novo, o que passa a ser, e que, portanto sempre será, em meio à duração infinitamente original. Trata-se, portanto de partir, não apenas de um princípio de causalidade concebido pelas categorias da razão, mas antes de um *princípio de ser* apreendido, por intuição, no próprio espírito.

O erro da metafísica tradicional foi, por conseguinte partir de um misto impuro e ver uma diferença de grau entre um tempo espacializado e uma eternidade imóvel e suposta primeira. Ora, o tempo real não é próprio para ser representado no espaço, qual os estados de alma que, indivisíveis, estão em contínua mudança. Jamais se conseguirá apreender o real em si, jamais se vivenciará o processo criador através de uma representação simbólica da essência.

A qualidade, a duração, a substância espiritual e seu processo não podem ser objeto de representação, portanto de abstração, mas somente de experiência. *A verdade é que uma existência não é jamais dada senão em uma experiência.*¹¹ No espaço, segundo as articulações do intelecto, a representação tem por objeto natural um passado destacado do presente, isto é, parcialmente isolado de sua penetração qualitativa com o presente, colocando à parte a fluidez temporal do espírito, no seio da qual se persegue a atividade criadora. Abstração não é experiência, portanto não se presta à realidade metafísica. Em *Matéria e Memória*

¹⁰ — E.C., p. 219.

¹¹ — P.M. (II Introd.) p. 50.

Bergson esforça-se por estabelecer que a representação no espaço constitui apenas um esquema ideal e não o real.

Faz-se necessário desta forma colocar o problema metafísico sob uma ótica acima do ponto de vista em que nossa consciência está inserida no espaço, acima do intelectualismo que cristaliza o movimento espiritual, para captar o princípio de todas as coisas em sua temporalidade e imanência. Faz-se necessário, para tanto deixar de lado, a justaposição de momentos estáticos do processo criador, superar as fragmentações de nosso entendimento mal formulado, para acompanhar, identificar-se com o fluir do ser, inserir-se no movimento gerador da substância, em seu itinerário que é transcendência.

Por mais que a história do pensamento busque o transcendente de forma legítima através da conciliação da fé com a razão, essa síntese, ou melhor, essa integração só existe, do ponto de vista do conhecimento, cronológica e ontologicamente, em um momento anterior a essa divisão concebida pela própria razão. Esta contempla a fé, o imanente, como um objeto exterior a si e, portanto torna impossível captá-los. Já é hora de se superar a especulação filosófica, que acaba sempre em um círculo vicioso, por uma *experiência* superior. Por muito tempo deixou-se de lado a qualidade e o diferente, que constituem a própria essência das coisas, para não se ocupar senão do semelhante, da repetição, da quantidade, que não são senão relações entre conceitos. Eis a aventura do intelectualismo, eternamente idêntica a si mesma.

É hora de superar os procedimentos intelectuais milenares, de quebrar os quadros rígidos e as rotinas solidificadas da razão, para se instalar no âmago das coisas, para lhes apreender, por uma experiência autêntica e superior, o palpitante mistério da vida. Passemos, pois, para o sentimento interior do fluxo qualitativo de

nosso ser temporal, de forma a apreender o *processo* da criação. Busquemos a duração de todas as coisas, essa melodia contínua e indivisa, essa presença interna que a tudo gera e transforma. Não busquemos dela uma representação intelectual, caso contrário ela nos escapará.

III - A CRIAÇÃO NO TEMPO DA UNIDADE ÀS DIFERENÇAS

III.1. Do Princípio de Todas as Coisas

III.1.1 O Princípio Espiritual

Um ser criador e livre, gerador de matéria e vida, fonte inexaurível de todo movimento. Eis o princípio espiritual, a unidade que gera, que permanece, transforma e evolui infinitamente. Origem que se define como *impulso* criador, e ao mesmo tempo como *presença* imanente a si mesma. Na presença universal define-se a memória cósmica, cujos momentos nela permanecem e revelam-se em uma criativa temporalidade, essência absoluta do universo. Em seu infinito processo criador, a duração é transcendente na unidade heterogênea do devir, um vir-a-ser ininterrupto e progressivo. Eis o Espírito, cuja natureza original e permanente constitui a essência, o ser, a face supostamente invisível do universo quando contemplado pela consciência finita.

O ser que está no fundo de tudo é gerador de si mesmo e, portanto origem infinita do processo criador; o ser puro e simples, absoluto e onipresente que se põe de si mesmo. Não um ser lógico apenas, mas o ser que faz com que as coisas sejam o que são, o devir qualitativo em sua fecunda razão de ser. Este princípio de

criação imanente às coisas, manancial inexaurível e incessante, consiste em uma continuidade movente e cambiante; mudança que se basta em si mesma, mudança que não é coisa que muda, conforme expressão bergsoniana, mas mudança que é processo contínuo da substância no tempo, na qual somos, existimos e nos movemos. *Ela (a duração) está no fundo de nosso ser, e percebemos bem que é a própria substância das coisas com as quais entramos em comunicação.*¹²

Efetivamente o absoluto, em seu dinamismo natural, consiste na própria temporalidade em um contínuo *fazer-se*. O absoluto é o ser no tempo, e enquanto tal deve ser entendido como movimento substancial incessante. *Se tudo está no tempo, tudo muda interiormente, e a mesma realidade concreta jamais se repete.*¹³ É, pois uma essência temporal a fonte incessantemente criadora de todas coisas, mas que permanece em seus produtos em uma identidade de origem e, portanto de natureza, daí a tendência dos seres criados de progredirem infinitamente. Diferenciações, contínua mudança, progresso qualitativo, eis ao mesmo tempo o meio e o fim inerentes a toda realidade espiritual e, portanto criadora.

Enquanto substância¹⁴ espiritual, o princípio não constitui apenas um fluxo que anima a matéria, como admitira Heráclito, mas sim um ato universal de interiorização, que seria a própria essência do movimento criador; uma duração de ser, posto que se define como permanência, uma memória ontológica ou memória cósmica, em um contínuo esquecer e lembrar de si mesma, em contínua liberação de sua perfectibilidade virtual.

¹² — E.C., p. 49.

¹³ — Ibid. p.50.

¹⁴ — Espírito, em termos bergsonianos, é o *princípio*, não apenas enquanto causa geradora, mas o *ser* imanente à evolução criadora; efetivamente define-se ao mesmo tempo como *essência* e *duração*, enquanto temporalidade que se interioriza e se constitui a cada momento. Todavia, o Espírito é considerado ainda *substância*, se a consideramos do ponto de vista de uma realidade que existe em si e por si, em que pesem às diferenças conceituais no que se refere ao cartesianismo. Efetivamente, não há como se pretender fixar o sentido em um conceito estrito, o que iria contra o próprio pensamento de Bergson, e lhe reduziria o amplo significado.

Geradora ao mesmo tempo de matéria e vida, a mobilidade faz com que a duração altere a si mesma em sua natureza, segundo a direção que assume na realidade existencial. Se em sua distensão a matéria é o domínio da identidade repetida, em sua tensão a substância espiritual é o domínio da totalidade criadora. Matéria e espírito possuem destarte uma fonte comum: a unidade heterogênea do devir. Se a matéria, por sua natureza, caracteriza-se pela inércia, o princípio espiritual é que constitui por sua vez o agente causador e determinante da matéria. É ele que imprime a diversidade de qualidade à matéria, dada a sua própria indeterminação e passividade. A dualidade, ou aparente contradição é o vivido atingido fenomenologicamente, mas não em si mesmo. Efetivamente, espírito e matéria são concebidos distintamente *pelo pensamento*.

Dada a sua presença dinâmica na totalidade material, o princípio tem natureza necessariamente transcendental; habita-lhe interiormente a lei do progresso qualitativo, exteriorizando-se em forma de incessante criação. O princípio interno se mobiliza em um contínuo exteriorizar e interiorizar-se de si mesmo. Dele tudo devém, nele tudo é; nele somos e por isso permanecemos, nele nos movemos e por isso existimos, nele evoluímos e portanto co-criamos.

Fonte inexaurível, o princípio original gera infinitamente e revela-se progressivamente em seus próprios produtos, até coincidir-se consigo mesmo, através da contemplação de si mesmo, da visão de si em si. Da unidade as diferenças dá-se a criação, — realiza-se porém o espírito no retorno das diferenças à identidade, á unidade original.

A unidade é a virtualidade em vias de se atualizar, o simples em vias de diferenciar-se, a totalidade em vias de se dividir. É da essência da vida proceder por

*dissociação e desdobramento*¹⁵. Tudo se passa como se a vida diferenciasse em ramificações, em feixes, e se confundisse com esse próprio movimento de diferenciação. Tal dispersão se dá pela própria inserção da substância na materialidade, e a divisão se efetua segundo os obstáculos, segundo a matéria que deva atravessar. Tal diferenciação não procede de uma causalidade externa, mas o princípio enquanto impulso consiste em uma força interna explosiva que se auto-diferencia. E nesse perpassar pela materialidade a substância ou Duração passa a ser chamada vida, a partir do momento em que ela *aparece* nesse movimento.

Efetivamente, a criação consiste na diferenciação da totalidade, e multiplicidade existencial consiste em atualidade. Se não houvesse a atualização, não haveria a diferenciação. Por diferenciação não se entende mera divisão, nem tão somente ramificações da unidade, mas variação qualitativa, diferenciação de níveis ontológicos, os quais testemunham a totalidade virtual subsistente.

Mas qual a natureza do virtual? Pode-se dizer que virtual é o possível? Há quem diga, que do ponto de vista do conceito não há diferença entre o possível e o real, porém segundo Bergson, existe uma grande diferença: possível é o contrário de real, mas virtual é o contrário de atual. O *possível* — provavelmente em uma alusão a Aristóteles e Leibniz — não tem realidade, mas o virtual já possui uma realidade. O processo de realização do possível está submisso a duas regras: a da *semelhança* e a da *limitação*. O real deve ter necessariamente a imagem do possível que ele realiza; por outro lado, como nem todo possível se realiza, a realização implica em uma limitação. Já o virtual não tem que se realizar, mas apenas se atualizar; e atualização não implica em semelhança ou limitação, mas em diferenciação e criação. Efetivamente, é inconcebível, certamente pela própria

¹⁵ — E.C., p.85.

natureza lendária, a expressão segundo a qual os seres foram criados a *imagem e semelhança* do criador, ou ainda que as criaturas sejam o criador limitado; criar não é proceder por repetição ou limitação, mas gerar sempre novas linhas de atualização, em um movimento sempre positivo e crescente; criar é adotar diferentes direções *refletindo* qualitativamente a natureza original; isso significa que a criação não é um ato negativo, mas sempre uma afirmação do ser, visto que não se diminui, mas transcende qualitativamente. Criar não é reduzir, mas diferenciar gerando outra qualidade de si. Se o real é concebido como imagem e semelhança do possível que ele realiza, já o atual não se *assemelha* à virtualidade que ele encarna, e nem é tampouco uma limitação da mesma, mas atualizar consiste em trazer á luz um momento sempre novo.

O *possível* é mais uma fonte de falsos problemas, segundo terminologia bergsoniana, pois tal concepção implica em um real pré-formado, todo dado, preexistente a si mesmo e que passará a existir por uma limitação de si. Trata-se de um movimento retrógrado do verdadeiro, a projeção de uma imagem fictícia de que o real já era possível desde sempre, antes de existir, e que é apenas uma cópia do possível. Na verdade, o possível que se projeta arbitrariamente é que acaba sendo uma cópia do real.

*O próprio ser é devir, é movimento, é sempre outro, ainda que se mantenha coeso em seu contínuo caminhar pela existência.*¹⁶ A criação e a evolução se dão a partir do Uno virtual, e em sua sempre presença no atual; e o ser atualiza-se em diferenciações que serão outros de si mesmo. Criar é ser diferente, é ser outro na sempre mesma identidade; evoluir é crescer qualitativamente, um tirar de si o que não era.

¹⁶ — SCHÖPKE, R. Bergson e a vida: criação e memória. *O Estado de São Paulo*, Caderno 2.

III.1.2. O Princípio Material

O virtual enquanto virtual tem uma realidade; extensiva a todo o universo, esta substância se torna ato por alteração qualitativa, mas que implica em um movimento de distensão de si dando origem às formas. Efetivamente, o princípio espiritual possui em si todos os graus de contração ou distensão, como uma memória gigantesca, representada por Bergson através do célebre cone, cuja natureza varia segundo a direção que assume.

Ao interromper a sua tensão difusa, o princípio espiritual, por condensação sobre si mesmo, dá origem à matéria. Bergson coloca a matéria como uma realidade extensa oriunda do ato de uma substância espiritual. Na distensão de si e condensada sobre si como vida absoluta, ela deve enfrentar a matéria, à qual dá origem e ao mesmo tempo se lhe torna instrumento; a qual se torna obstáculo e ao mesmo tempo um meio; uma simples pausa de sua ação geradora passa a constituir a matéria, assim como as linhas desenhadas pelo artesão constituem o congelamento de um movimento interior. No momento em que o fluxo criador se interrompe constitui-se precisamente a criação das formas na materialidade, qual um movimento melódico que se distende em palavras. Tal processo não é uma negação do espírito, mas antes a sua própria afirmação. Da mesma forma, em sentido mais amplo, *é a matéria que é a realidade psíquica invertida. Na adaptação, a vida não sofre passivamente a matéria: é a sua afirmação que faz aparecer a matéria como obstáculo.*¹⁷ Efetivamente a matéria não consiste em uma negação, pelo contrário

¹⁷ — PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 184.

ela só tem realidade pela tendência do princípio espiritual a afirmar-se, do qual ela é o movimento inverso.

Sem dúvida, a idéia de uma coisa que se *desfaz*, segundo metáfora bergsoniana, eis um dos traços essenciais da materialidade. Embora o processo natural da vida se dê em sentido contrário aos processos físicos, sua manifestação na materialidade é como um peso que cai, pois é impossível conceber a imagem de um peso que se eleva. Efetivamente, a ordem que surge na matéria, as suas leis, nascem dela mesma, quando a ordem inversa é suprimida. Lançando-se através desta realidade que se desfaz, o espírito torna-a instrumento da realidade que se faz. No entanto, desfazer-se não é negar, mas dar forma, trazer à existência para acrescentar-se a si mesmo.

Nesse movimento de *subida* e *descida* há diferentes graus de contração e distensão do ser movente em sua duração, todos coexistentes na unidade do todo, porém no limite da distensão está a matéria. Neste momento a matéria ainda não se constituiu em fragmentos no espaço, mas consiste em uma realidade fluídica. A extensão será encontrada no final da linha de distensão e de diferenciação, termo extremo do princípio espiritual. Por conseguinte, a materialidade será a inversão do movimento da vida espiritual.

O espaço, no entanto, não é a matéria ou a extensão, mas sim o esquema de divisibilidade da matéria, isto é, a *representação* do termo aonde o movimento de distensão chegaria, em sua capacidade de atingir todas as extensões possíveis. Mesmo que descêssemos até as moléculas de que são feitos os fragmentos, aos corpúsculos constitutivos dos átomos, até chegar ao imponderável, levaríamos a análise tão longe quanto possível, mas só nos deteríamos em pontos materiais e invariáveis, verdadeiros solidozinhos, como se a solidez, por ser um ponto de vista

humano, pudesse estar na origem da matéria. O átomo ou o ponto material torna-se apenas uma visão do espírito¹⁸, relativa à nossa forma de agir sobre o mundo sensível, e que faz com que nossa inteligência divida a matéria em corpos. *No estado puro o espaço significa exterioridade perfeita. Na realidade os átomos se interpenetram.*¹⁹ A matéria em sua totalidade é um fluxo, qual uma linha melódica, nós é que a seccionamos pelos nossos sentidos e pela nossa inteligência.

Efetivamente, não seria preciso definir a matéria como o que ocupa espaço, pois este seria um *modo* de ser, para-a-consciência finita, do princípio material que em sua natureza essencial, consiste em uma realidade fluídica, uma continuidade em transcurso. *Do nosso ponto de vista, a matéria se define como aquilo que tem extensão e que impressiona os sentidos*²⁰, a extensão é um grau de manifestação, mas em sua natureza primitiva a matéria consiste em uma realidade fluídica e movente. Sem dúvida, a matéria enquanto tal não perde seus atributos, pois enquanto substância ela não é senão extensiva, mas o espaço é inerente a nossa maneira de apreender a realidade sensível. .Da mesma forma, Kant adota o espaço cartesiano, mas refere-se a este lá onde ele existe: na razão pura; porém, se para Kant o espaço é uma condição *a priori*, para Bergson, este é decorrente de nossa percepção, a qual conseqüentemente ira definir nossa forma de *pensar* o mundo sensível.

A matéria em sua extensão não realizada é como um perpétuo fluir, no entanto, como afirma Bergson, perceber é imobilizar, ao passo que tudo no universo é movimento e vibração. Ora, os corpos modificam-se, a forma verdadeiramente não existe, ela constitui apenas um instantâneo tomado na transição. Nossa percepção é

¹⁸ — Com o fim de estabelecer maior precisão e clareza, a partir daqui empregaremos o termo *espírito* para designar os seres subjetivos e *Espírito* ou *Espírito em geral*, para designar a substância, a duração em geral.

¹⁹ — GILSON, B. *La Révision Bergsonienne de la Philosophie de l'Esprit.*, p. 87

²⁰ — KARDEC, A. *O Livro dos Espíritos*, perg. 22.

que delimita corpos de forma a atuar sobre o mundo material, e em consequência nossa inteligência solidifica em imagens descontínuas o que é uma solidez fluida. *Estabelecer relações entre porções assim recortadas da realidade sensível é justamente o que chamamos “viver”.*²¹

O espírito conhece o cosmos segundo o estado que este se lhe apresenta, porém a natureza fluídica, contínua, original da matéria jamais será apreensível pelos canais da percepção sensível, e, em decorrência disso é impossível de ser conhecida de todo pelo intelecto, dada a natureza pragmática e analítica deste. A totalidade indivisível não pode ser concebida por uma visão fragmentadora ou espacializante. A substância está em tudo, e em nenhuma *parte*.

Sendo um *princípio* de ser, o princípio material não é redutível a estabilidade aparente ou a elementos. A questão ultrapassa, com efeito, a competência do puro físico, pois não se trata de descobrir, precisamente os elementos dos corpos que compõem o objeto das ciências, mas os princípios intrínsecos de sua constituição. Desta forma, jamais a ciência experimental, mas somente uma metafísica pode ir além dos corpos a fim de determinar os princípios de que resultam. Nossa percepção só deverá reter do mundo material um estado em que provisoriamente se instale. Erros de metodologia podem comprometer seriamente a metafísica, em que pese seu fundamento positivo. Não se trata de buscar os componentes, mas o elemento substancial, indecomponível, e que por isso mesmo jamais será concebível por uma visão no espaço. Não se conseguirá jamais, segundo Bergson, *explicar por partículas quaisquer que sejam as propriedades simples da matéria*²². Muitas exposições científicas referem-se, com efeito, às teorias atômicas, como se

²¹ — M.M., p. 220.

²² — M.M., p 223.

tratassem de substância e não em última análise de artefatos da imaginação matemática. Sem dúvida é o que Bergson quis dizer ao afirmar que *o ser natural divide o átomo assim como o poeta o faz com as letras do alfabeto*²³. O significado não está na letra, mas no sentido que captamos pela continuidade melódica do poema, assim como a verdade metafísica não está nos corpúsculos, mas na substância indivisível, quando simpatizamos com seu movimento.

Somente uma visão do espírito, e não do olhar sensível, do real que se dá em um processo extra-espacial, pode abarcar a matéria em seu estado original; somente a intuição pode abarcar a matéria em si mesma, em sua continuidade, em sua mobilidade concreta. O princípio material é, portanto, sob esta visão interior do espírito, o real em si, distendido, mas total; diversificado, mas contínuo. Outra coisa é o espaço abstrato, concebido pelo intelecto como um meio vazio, divisível ao infinito, lugar de descontinuidade.

As ciências cosmológicas, físicas e biológicas têm se entregado a um verdadeiro antropomorfismo pernicioso, ao pretender reconstituir as condições da gênese do universo, valendo-se de constituintes primeiros dos seres, ao passo que não são senão os primeiros princípios de ação do homem sobre as coisas. A realidade *em-si* jamais será da alçada da ciência. A resposta deve vir de outra direção, jamais da ciência experimental, cujo domínio é o efeito, o fenômeno. Efetivamente, a filosofia, através de métodos que transcendem a condição meramente humana, consegue apreender a realidade, acima da simples figuração esquemática das relações captadas por nossos sentidos entre os fenômenos. Ela sabe, afirma Bergson, que o visível e tangível representam nossa ação possível

²³ — E.C., p. 241.

sobre a realidade. E não será dividindo ou recompondo o efeito que se reproduzirá a evolução, da qual ele é o termo.

III.1.3 Espírito e Matéria

Tudo parte do Uno, e se enquanto tal tudo permanece em si, tudo passa a coexistir no todo. Com efeito, princípio espiritual e material, embora de naturezas heterogêneas, estão intrinsecamente unidos. Não existe espaço que os separe, trata-se de uma falsa dicotomia, pois, conforme concepção bergsoniana, participam da mesma unidade. Mas ao mesmo tempo, essas diferenças de natureza é que permitem, pela própria interação entre ambos, que seja possível o surgimento do fenômeno, a criação, a diferenciação, e a evolução. Pode-se definir assim um monismo bergsoniano no que se refere à substância, mas ao mesmo tempo um dualismo de direções. Bergson critica dessa forma a oposição truncada das substâncias cartesianas, pois o fato de serem independentes não implica estarem desvinculadas.

Já Spinoza admite a existência de um único Ser, mas duas naturezas realmente distintas: a natureza divina é constituída pelos atributos e é absolutamente simples e imutável; a natureza criada é constituída por modos, isto é, por realidades que não podem existir em si, os quais nos seus *graus* inferiores, são finitos, múltiplos e mutáveis; constituem as coisas particulares. Desta forma, as duas naturezas são colocadas na mesma categoria; *um mecanicismo divino faria corresponder um por um, os fenômenos do pensamento com os da extensão [...] ²⁴*. Sob o ponto de vista bergsoniano é inconcebível a criação a partir de uma substância imutável, posto que, em assim sendo, as diferenças de *natura* não

²⁴ — Ibid., p. 301.

podem determinar-se senão por uma diferença de grau. Não há como a mutabilidade partir de uma imutabilidade, senão por redução quantitativa. Criação não é degradação. Modos, em termos bergsonianos seriam antes *modificações* qualitativas, *modos de vir-a-ser* da substância, eternamente móvel, o que fundamenta a própria possibilidade de evolução.

Importa, pois distinguir, apesar da coexistência, as verdadeiras diferenças, as quais se explicam em verdade, pela oposição de direções da substância única que se desenvolvem no trajeto da evolução criadora. Trata-se de dois movimentos na duração, segundo metáfora bergsoniana, um de descida e outro de subida:

O primeiro nada mais faz senão desenrolar um novelo já preparado. Poderia, em princípio efetuar-se de modo quase instantâneo, como acontece com uma mola que se distende. Mas o segundo, que corresponde a um trabalho interior de maturação ou criação, dura essencialmente, e impõe seu ritmo ao primeiro, que lhe é inseparável.²⁵

Efetivamente o Espírito move-se em direções contrárias, e no caso da materialidade trata-se de um movimento de descida, de interrupção da vida, e consoante a direção que o impulso toma, assumirá diferentes qualidades:

A realidade material caracteriza-se pela identidade e repetição, dado o fato de ser o grau mais baixo de distensão da duração; apesar do princípio dinâmico que a habita, este não pode manifestar-se o bastante, a ponto de permitir-lhe suficiente mobilidade, de modo a ser possível uma alteração de qualidade e conseqüente progresso no tempo. Efetivamente, caracteriza-se a matéria pela simultaneidade de momentos, pela mesmidade, e, portanto pela *necessidade* ou determinismo de suas leis. A mobilidade incipiente que a habita permite-lhe, no entanto trans-formações,

²⁵ — Ibid., p. 21-22.

mas não evolução. Mobiliza-se a matéria quantitativamente, compondo e decompondo-se em renovadas formas, mas em um ciclo fechado, onde tudo se reduz ao mesmo vir-a-ser.

Já a substância, em sua natureza espiritual, caracteriza-se pela contínua alteração de qualidade, e conseqüente evolução. Quanto maior o seu grau de contração, mais se manifesta como uma qualidade de ser superior, e que transcende infinitamente, rumo à perfectibilidade no tempo. É como se a própria distensão permitisse a sua infinita contração; movimentos contrários que se implicam reciprocamente e se autogeram um ao outro.

A mobilidade é, portanto o real, conforme o pensamento de Heráclito; a realidade não é tranqüila e inerte, como se apresenta aos nossos sentidos, mas inquieta e tensa, posto que discordante. O equilíbrio dinâmico é decorrente de forças contrárias que coexistem e se sucedem sem cessar. Aos olhos sensíveis, cada oposto parece existir sem seu oposto, em si mesmo, e não se *percebe* que, na verdade, cada contrário nasce de seu contrário, e que, portanto são inseparáveis: a matéria traz dentro de si a vida, como a noite traz dentro de si o dia. Efetivamente a presença virtual de uma substância única habita o todo, a totalidade é sempre presente, mas a diferença na multiplicidade decorre das direções contrárias do mesmo impulso.

Phýsis e *lógos*, o fogo primordial é uma substância em movimento, mais do que isso, é ação que faz de si mesmo todas as coisas e todas elas são dele mesmo. Uma chama sempre viva e eterna que se acende e apaga sem cessar, *conforme a medida*. O fogo primordial se distribui em quantidades determinadas, sem que ocorra excesso. Efetivamente o devir assegura a permanência e a lei de sua mudança, qual seja passar de uma medida a outra. Permanência e mudança

coexistem, pois. Em termos bergsonianos, a permanência no tempo implica acima de tudo em mudanças qualitativas contínuas, e caso contrário a natureza nem se transformaria. Portanto, se Heráclito afirma a guerra das medidas, a partir de uma lei lógica, Bergson exalta antes a luta entre qualidades, o conflito de movimento entre direções contrárias, as quais pela própria tensão recíproca dão condições para que a vida possa alcançar sua finalidade de *subir*, de transformar, de evoluir e criar.

Pelo movimento, pelo ritmo, pela duração que impõe à inércia da matéria, a substância pode manifestar-se gradativamente como vida, como indeterminação perante os desafios da natureza, e finalmente como liberdade, à medida que conquista a si mesma naquilo que a ela se opõe. Liberdade é, pois atributo do princípio espiritual, e por isso a natureza não apenas se transforma, mas é *incessantemente criadora*.

O princípio espiritual consiste, pois, em oposição à inércia e mesmidade da matéria, em uma exigência de criação. Ele não pode criar de modo absoluto, porque encontra diante de si a matéria, como movimento inverso ao seu. Ele, porém, se assenhoreia dessa matéria, que é a própria necessidade, e tende a introduzir nela a maior quantidade possível de indeterminação e de liberdade.²⁶

Pela inexaurível expressão de qualidade e mobilidade que o caracteriza é que ele se impõe à neutralidade e, portanto à quase-inércia da matéria. É ele que se auto-determina no universo. É ele que impregna a quantidade de uma qualidade, é ele que impõe indeterminação à necessidade, à medida que se revela. Efetivamente a indeterminação já está inscrita na necessidade. É ele que gera, que transforma e que trans-cende; é o princípio espiritual o ser autêntico e o agente permanente da evolução criadora.

²⁶ — Ibid., p. 220.

A própria supressão temporária da liberdade é que dará condição para a manifestação da liberdade pelas criaturas, da mesma forma através da própria inércia é que o movimento se manifestará, o esquecimento temporário do absoluto é que tornará possível a lembrança original imortalizar-se, pois a substância criadora se auto-conquista temporalmente em seus produtos, se manifesta gradativamente na direção oposta a sua natureza. Efetivamente, para uma visão intuitiva, se há um monismo substancial, há uma harmonia na dualidade de direções, entre produtor e produto, entre liberdade e necessidade e não contradição, pois na há negação na natureza, mas tudo consiste em afirmação da substância espiritual. A unidade implica dualidade, o dois é *um* par.

Espírito e natureza comungam na atividade criadora, pois a *natureza naturante* e a *natureza criada*, a *forma* e a *matéria*, o *lógos* e a *phýsis* fazem parte da mesma substância, porem, para Bergson, em uma dualidade de direções. Origem e produto se identificam. O ente, enquanto produto, consiste em uma objetivação do Espírito em sua universalidade, a manifestação a mais inferior do Espírito, que ao se desdobrar atualiza-se na extensão. A homogeneidade é o grau mais baixo da distensão, onde os momentos da duração repetem-se em um ciclo fechado; a matéria fluídica se condensa e se rarefaz em alternâncias de estado; distende-se em elementos que se compõem e decompõem dando origem às formas; mas o Espírito imanente que a habita transcende a si mesmo, alterando sua qualidade interna, em um espiral aberto a mudanças, explicando assim a evolução infinitamente criadora.

Assim, entre a tendência à extensão infinita e a tendência a coesão absoluta, a resultante é o ser individuado, o qual é um análogo da unidade absoluta, mas que vive essa analogia como duração vivida interiormente. A vida é a síntese de si mesma e da matéria, ela diferencia-se e modifica a si mesma e nesse

movimento coloca-se como substância particular. O indivíduo nasce, pois da oposição da coesão da unidade absoluta da vida e da tendência à dispersão da matéria. Efetivamente a realidade de ordem metafísica é interior à vida fenomênica; importa, pois descobrir a lei interna da duração criadora, primeiramente, através das formas estruturais do real solidificado, uma vez que *as estruturas do real são ao mesmo tempo estruturas do real e da aparência do real para mim*.²⁷ Tais estruturas manifestam-se como determinação do absoluto; eis a fenomenologia como ponte para a ontologia.

III.1.4 Individuação do Princípio Espiritual

O princípio espiritual, enquanto determinante na criação, consiste em uma unidade virtual de qualidade inexaurível, a qual se diferencia na fenomenalidade quantitativa. A matéria, por sua vez, dada a sua inércia, opõe-se à duração em seu movimento gerador, e nessa resistência origina-se a divergência de direções e a diferenciação dos seres, que da substância provêm, e que nela permanecem.

Bergson, em mais uma de suas metáforas, compara esse processo da criação à explosão de uma granada em fragmentos, e esses por sua vez são destinados a explodir de novo, e assim prossegue a evolução continuamente criadora:

Quando a granada explode, sua fragmentação²⁸ particular se explica imediatamente pela força explosiva da pólvora que ela encerra e pela resistência do metal que a ela opõe. O mesmo se dá com a fragmentação da vida em indivíduos e espécies.²⁹

²⁷ — TROTIGNON, P. *L'Idée de Vie Chez Bergson et la Critique de la Métaphysique*, p. 565.

²⁸ — Importa considerar que a expressão *fragmentação* consiste em uma expressão metafórica, recurso utilizado pelo próprio Bergson, dada a limitação da linguagem para expressar as coisas espirituais. Trata-se de

Duas são, pois as causas da *fragmentação* do princípio espiritual: a resistência da matéria bruta e a força explosiva que a vida traz em si mesma. Importa, no entanto considerar que a substância, em sua unidade, não se *fragmenta* — trata-se de recurso metafórico — mas apenas reduz o seu ritmo na duração, segundo as condições que lhe são dadas pela materialidade; ela permanece em si mesma, imanente e interior a si mesma. Cada unidade, cada *ser-individuado*, permanece no todo; individua-se, mas sem dele se destacar.

Efetivamente, os existentes são produto da diferenciação ontológica, a qual se dá justamente pela coexistência e interação dos elementos constitutivos do universo, os quais constituem princípios de ser distintos e de naturezas opostas. A própria tensão dada a oposição dos princípios implicará, pois em diferentes caminhos que se farão no próprio processo criador. *A vida não procede por associação e adição de elementos, mas por dissociação e desdobramento.* Não se trata, pois de composição de elementos, mas de divergências de direções que o Espírito assume em si mesmo e em seu perpassar pela matéria.

Bergson, em mais uma de suas ricas metáforas, como recurso ao discurso filosófico, compara a duração ao grande rio da vida, a partir do qual os riachos diferenciam-se em distintos rumos, e ao mesmo tempo continuam o fluxo das águas, que são sempre as mesmas e que são outras. Analogamente, o fluxo da duração assume diferentes direções, em presença da matéria que lhe constitui resistência à passagem, mas por isso mesmo lhe serve como delineadora de caminhos e como instrumento de passagem. Embora o riacho adote necessariamente as sinuosidades

uma analogia para dizer a individuação do princípio espiritual, cujos fragmentos, comparam-se, segundo metáfora bergsoniana, aos fragmentos de uma granada no momento de explosão.

²⁹ — E.C., p. 93.

do leito em que corre, o movimento do fluxo é diferente daquilo que ele atravessa. Não fora a força das águas, o leito não se constituiria; não fora o leito, as águas permaneceriam no todo do rio.

Para Aristóteles a *forma* individualiza a *matéria* ao determiná-la com propriedades, conferindo-lhe uma essência determinada. Tal pensamento leva Aristóteles a conceber que a causa formal é o princípio de produção dos seres. Embora a forma seja o princípio de diferenciação da matéria, a individuação depende do concurso simultâneo dos dois princípios constitutivos intrínsecos, pois a forma substancial não existe e não subsiste sem matéria. Da mesma forma para Bergson a individuação é em parte obra da matéria, em parte efeito do que o princípio espiritual traz em si. A matéria, pela própria resistência, obriga a vida a dividir-se em direções divergentes, porém ela é apenas uma das razões da dispersão. A outra razão é interior ao próprio princípio espiritual, que em seu dinamismo, consiste em um impulso, uma incessante atualização de virtualidades coexistentes, mas que não podem desenvolver-se senão como diferenciações de si mesmo, senão em feixes que conduzem o impulso inicial pelas sinuosidades da matéria.

III.1.5 Da Unidade às Diferenças

O Espírito em si mesmo pode ser considerado como infinitude de virtualidades — um entrosamento de milhares de tendências, mas que só serão milhares depois de sua diferenciação na matéria, depois de especializadas — porém, mesmo diferenciadas, jamais serão exteriores umas às outras. Assim, a matéria divide o que era apenas virtualmente múltiplo, e assim se atualiza a

essência em sua natural tendência a desenvolver-se em feixes, permeando pela matéria, e abrindo passagens sempre em direções divergentes, em que cada linha corresponde a um grau na totalidade virtual. Desse modo, em um primeiro momento, o princípio espiritual se divide de forma dual em matéria e vida, posteriormente os seres orgânicos dividem-se em planta e animal, em seguida os animais em instinto e inteligência, e o ser humano em inteligência e intuição; tais direções ou linhas correspondem a diferentes níveis de contração e de atualização do Espírito em geral. É sempre a dualidade de direção que convive em todos os níveis, mas na unidade da substância, cuja qualidade espiritual se distende na matéria. Desta forma, cada linha ou ramificação, de acordo com suas condições, cria por sua vez o representante físico, vital ou psíquico, do *nível ontológico* que ela encarna.

Segundo Aristóteles, a matéria já informada, ou seja, qualificada chama-se matéria segunda e é ela que Aristóteles considera um princípio de individuação dos seres, isto é, um indivíduo surge quando formas cada vez mais determinadas se inscrevem na matéria segunda. Isso significa que a forma contribui com o aspecto universal de uma substância — sua essência definida por gênero e espécie — enquanto a matéria segunda contribui com os aspectos particulares de uma substância. Efetivamente a individuação dá-se da universalidade do gênero e da espécie à determinação da essência plenamente individual. Para Bergson cada linha ou ramificação, corresponde a um *nível ontológico*, o qual varia segundo o grau de contração ou distensão da substância, e por sua vez cada nível se recorta em diferentes regiões ontológicas. Efetivamente a individuação não se dá por um processo lógico ou dedutivo apenas, mas por diferentes níveis qualitativos ou ontológicos, que se atualizam em diferenciadas regiões. Portanto, o que Aristóteles

define por universal, para Bergson seria uma qualidade que se define por um grau de tensão ainda não tão diferenciado na extensão. Trata-se, pois, do ponto de vista epistemológico, de uma unidade qualitativa e compreensiva e não de um gênero comum quanto à extensão. Conseqüentemente, a evolução não se faz através de uma série unilinear homogênea, mas de uma divergência do virtual, que em sua heterogeneidade, se atualiza ao longo das séries ramificadas.

O erro capital, erro que, transmitindo-se desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza, consiste em ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, quando se trata de três direções divergentes de uma atividade que se cindiu ao crescer.³⁰

Essas linhas ou diferenças qualitativas da duração se explicitam em diferenças quantitativas, mas apenas a forma material pode ser considerada quantitativamente. A substância se corporifica ao estender-se em formas materiais particulares, mas enquanto reduzida qualitativamente. O Espírito produz o real a partir de si mesmo em uma produção contínua de qualidades que se diferenciam no tempo, mas que apenas na estrutura das formas se diferenciam quantitativamente. *É, contudo necessário, afirma Leibniz, haver além do princípio a mudança, um pormenor que muda, que produza, por assim dizer a especificação e variedade das substâncias simples.*³¹ A qualidade substancial é o próprio princípio e a mudança que definem a espécie. É assim que o ser originário se diferencia e se auto-determina na fenomenalidade do mundo. Efetivamente, o *ser-individuado* não se define apenas na extensão, pela forma material e pela quantidade, mas por uma

³⁰ — Ibid., p. 124.

³¹ — LEIBNIZ, W. A Monadologia, § 12. Apud EDITORA ABRIL, *Os pensadores*, p.106.

qualidade do absoluto que lhe confere determinação. A especificidade dos seres-fragmento define-se, pois antes por suas tendências próximas a atualizar-se em determinado reino natural do que por seus caracteres exteriores.

O papel da Filosofia da Natureza deve, pois consistir, em determinar a espiritualidade dos fenômenos. As formas não são produtos externos ao Espírito, e por isso a individualidade só pode ser entendida quando considerada em sua unidade original e imanente; essa unidade consiste na duração, no tempo que é e que por isso permanece em suas diferenciações. Os seres e o absoluto se identificam no Espírito ou no tempo, enquanto essência geradora e continuamente presente a si. Por isso, entre as partes e o todo, entre a *multiplicidade e a unidade*, a diferença e a unidade coexistem.

III.2 Unidade e Multiplicidade

É isso que queremos dizer quando falamos que unidade e multiplicidade são categorias da matéria inerte, e que o impulso vital nem é unidade nem multiplicidade puras, e que a matéria à qual ele se comunica o obriga a optar por uma das duas, sua opção jamais será definitiva: ele saltará definitivamente de uma a outra.³²

Por não se dividirem, e conseqüentemente por não se exteriorizarem uma às outras, as virtualidades substanciais não se aplicam à categoria de unidade nem de multiplicidade; tais categorias foram feitas para pensar a matéria inerte. Cada ser-individuado é um *na* unidade originária, mas que encarna em variadas formas. Desta forma, a *Unidade*, o Uno por si, é por um lado a identidade da substância consigo mesma, e por outro a identidade dos seres que também são unos por serem da

³² — E.C., p. 228.

mesma natureza. Trata-se de uma variação qualitativa da substância e ao mesmo tempo de uma conexão interna entre os seres, ou seja, entre as substâncias simples que se expressam através dos corpos extensos. É assim que, em termos leibnizianos, *a mônada de que falaremos é uma substância simples que entra nos compostos*.³³ Pode se falar de *multiplicidade* no princípio espiritual, mas sempre na sua unidade; esta é virtual, mas real. Poder-se-ia afirmar que a matéria que o impulso carrega consigo e nos interesses da qual ele se insere, permite-lhe *individuar-se*, mas de modo algum se dividir, posto que não é composto. A matéria o obriga a individuar o que era virtualmente múltiplo na vida; a distinção em indivíduos já estava inscrita no princípio, porém é a matéria que os atualiza; podemos entender tal fato em analogia com a nossa consciência, cuja inserção na materialidade força nossos estados de consciência, em sua unidade, a se distinguirem entre si. Como diria Agostinho, *a extensão do tempo é uma distensão da alma*; os sucessivos estados de consciência, em suas diferenças qualitativas, e os múltiplos modos de ser são, pois uma distensão do espírito na corporeidade.

Como o Simples, o Uno tem o poder de diferenciar-se? Ora, essa diferenciação se dá na substância, a qual consiste em uma multiplicidade de qualidades, as quais correspondem a todos os graus, coexistentes, de distensão e de contração da duração. Tudo coexiste em si mesmo, porém em diferentes níveis. Cada *ser-individuado* ou individuação pertence a um Tempo único e uno, e desenvolve-se nesta simplicidade, ou seja, forma uma *parte* em potência de um Todo virtual. A vida é, portanto uma unidade múltipla e uma multiplicidade una. Quando a virtualidade se atualiza e desenvolve suas *partes*, ela o faz em linhas divergentes, onde cada uma corresponde a um grau na totalidade virtual, cada uma

³³ — LEIBNIZ, W. A Monadologia, § 1. Apud EDITORA ABRIL, *Os pensadores*., p.105.

representa o todo em determinada direção. Trata-se de uma multiplicidade interna, de discriminação qualitativa ou de diferença de natureza, uma multiplicidade virtual e contínua, irreduzível à quantidade. Como diria Heráclito, o Um *existe* múltiplo — mas não multiplicidade quantitativa, no caso de Bergson.

Há de se tomar cuidado para não cair em um misto mal analisado novamente. Uma coisa é a multiplicidade quantitativa, cujas partes são exteriores umas as outras, outra é uma multiplicidade qualitativa, onde não existem de fato *partes*, mas qualidades e efetivamente, níveis diferentes de manifestação. A multiplicidade espiritual pertence deste modo ao domínio da duração, contudo para Bergson a duração não é apenas o indivisível ou não mensurável, mas o que não se individualiza senão ao mudar de natureza.

Melhor dizendo, o Espírito individualiza-se alterando sua natureza, e por isso *diferenciando-se*. Diferenciar não é dividir. Trata-se de uma multiplicidade sim, mas de uma multiplicidade *contínua*, posto que não existe espaço e nem partes, mas momentos no tempo; uma multiplicidade *heterogênea*, pois que se supera e altera sua qualidade; e *una* posto que a individualidade não se destaca do todo.

Assim como os corpos são individualizações do princípio material, os *seres-individuados* são individualizações do princípio espiritual: a singularidade aparece, pois como um grau de distensão e ao mesmo tempo como uma qualidade na totalidade, e tal propriedade só pode ser apreendida quando a tomamos na unidade do tempo. Trata-se, pois de uma diferenciação a partir da unidade, qual nos aponta inicialmente a metodologia bergsoniana, a partir de uma visão intuitiva monista, e não reflexiva. A dualidade de princípios não é concebida senão pelo intelecto que concebe o atual como a verdade original, ao passo que a face autêntica e invisível

da realidade se percebe por intuição, faculdade que parte da totalidade em-si, do uno as suas múltiplas manifestações.

Se essa unidade originária é Espírito, enquanto tal permanece no tempo, a imanência de tudo em tudo se torna a lei do Espírito. O fato fundamental na ordem do princípio espiritual é o de durar, ou seja, sua propriedade mnemônica. Mas à imanência em forma de sucessão se junta a imanência como coexistência: efetivamente a totalidade é a todo o momento presente a si mesma na criação. Permanência e mudança definem a relação unidade e multiplicidade.

Se o particular constitui um momento do universal, e ao mesmo tempo cada indivíduo é a totalidade em si mesma; entre o universal e o particular não há, pois diferenças grau ou de intensidade, mas *diferem* quanto à natureza, quanto à duração, quanto ao tempo.

Efetivamente, mais uma vez a expressão *universal e particular* refere-se a partes componentes, e não a qualidades que definem tudo o que é espiritual. Se a razão apreende a *generalização* das *partes* que supõe exteriores, importa antes uma visão interior que permita apreender a *totalidade* imanente em contínuo movimento de totalização, nisto é que consiste uma filosofia do espírito, para Bergson. Universal refere-se à extensão de indivíduos ou partes, mas total se refere ao ser Uno em diferentes níveis e regiões ontológicas. O absoluto não é extensivo, mas coexistente em si mesmo, em contínuo processo de manifestação e interiorização. Cada indivíduo é a própria totalidade e não uma parte do todo, porém essa totalidade se manifesta em diferenças qualitativas.

III.2.1 Unidade Totalitária e Totalização

Leibniz, cuja doutrina da Expressão não é tão diferente do imanentismo bergsoniano, exprimiu com profundidade esta característica do espiritual: o que diferencia em substância uma máquina de um vivente é que uma parte da máquina é sempre uma parte, mas uma parte de um organismo é ainda um organismo. E isso vale também para o Espírito. No caso das coisas todo fragmento é fragmentário, no caso da substância, toda *individuação* é total. Não se trata de um plural, mas de uma unidade original e conservante, um "in-divíduo", um organismo.

*Mas a evolução não é uma totalidade dada, ela é uma totalização em ato que reproduz a si mesma a partir de sua origem e se reproduz assim a cada vez como totalidade particular em cada um de seus elementos.*³⁴ É assim que a idéia de vida implica em totalização e em historicidade; a individualidade se totaliza a cada instante em seu vir-a-ser.

Importa, porém considerar que [...] *a individualidade orgânica é um todo, no sentido pleno do termo, e o conjunto da vida é ao contrário uma totalização.*³⁵ Isto significa ainda que, a criação, o tornar existente consiste em um movimento, em um processo, em uma contínua totalização em ato. Cada *ser-individuado* será um lugar de reencontro de uma totalidade que se totaliza a cada momento de sua passagem pelos estágios da natureza, e nisto consiste uma evolução continuamente criadora. O ser em seu vir-a-ser adere a si mesmo as suas qualidades conquistadas nas formas materiais, ao mesmo tempo em que engendra sempre novas formas. *Toda realidade espiritual possui assim por natureza certa virtude totalizante que faz aglutinar todas as modificações importadas e reconstituir a cada passo seu*

³⁴ — TROTIGNON, P. *L'Idée de Vie Chez Bergson et la Critique de la Métaphysique.*, p.36.

³⁵ — *Ibid.*, p. 38.

organismo total, mas um organismo continuamente transformado. ³⁶Pode-se desta forma afirmar que, não somente a duração do vivido permanece, mas se revive a cada momento novo; e assim o vir-a-ser é a continua totalização do ser no sempre presente.

Assim, a ciência positiva da vida é possível sob forma de ciência dos seres vivos, ciência que porta sobre o evoluído, ao passo que a filosofia da vida será a única capaz de apreender o movimento de totalização. ³⁷ Se a ciência analítica pensa o efeito, o dado constituído, apenas uma filosofia intuitiva pode abarcar o vir-a-ser do Espírito em seu *processo* de atualização fenomenológica.

III.2.2 O Ser-Individuado e o Devir

Efetivamente cada unidade, cada uno, ou cada mônada, segundo termos leibnizianos, é a totalidade sob determinado *ponto de vista*; reflete o universo inteiro imanentemente e ao mesmo tempo constitui um ponto de vista sobre o mundo. Cada um destes *centros de indeterminação*, diria Bergson, é a totalidade sob determinada direção, e constitui uma tendência do princípio imanente a manifestar-se no mundo, na natureza; cada individualidade constitui assim uma *substância psíquica*, uma força espiritual, que, segundo o seu grau na evolução, será responsável pelo movimento, pela transformação dos seres na natureza, ou ainda pela co-criação.

Conquanto cada mônada criada represente todo o universo, ela representa de modo mais distinto o corpo com o qual ela está particularmente unida. E como este corpo exprime todo o universo, em virtude da conexão de toda a matéria ao pleno, a

³⁶ — JANKÉLEVITCH, *Henri Bergson.*, p. 9.

³⁷ — TROTIGNON, P. *L'Idée de Vie Chez Bergson et la Critique de la Métaphysique.*, p. 38.

alma que representa o corpo também representa todo o universo. Efetivamente trata-se de uma totalidade no sentido universal, uma totalidade em si mesma completa e estabelecida. Importa considerar, porém, que a mônada em Leibniz é estabelecida no sentido de completa em si mesma, ao passo que a totalidade do ponto de vista bergsoniano consiste em uma totalidade espiritual, não tão bem estabelecida e nem dada, mas antes uma realidade virtual e que enquanto tal se recria a cada momento.

Poder-se-ia afirmar, pois que a duração existencial em Bergson consiste em pontos de vista da substância divina, que dela procedem e por ela são conservadas, e a manifestam. O resultado é que cada visão do universo, considerada como determinada direção, é também uma unidade psíquica que exprime a substância espiritual toda, mas de acordo com esta visão. O ser revela-se no vir-a-ser de suas individuações. Há, portanto diversas totalidades que não são senão perspectivas de uma substância única, porém segundo os diferentes pontos de vista de cada *ser-individuado*, que subsiste indefinidamente desde a *explosão*.

Por outra, importa ressaltar que, para Leibniz, a multiplicidade das mônadas exprime a diversidade de aspectos tomados em conjunto, e a história da mônada não é senão a pluralidade de pontos de vista; efetivamente o tempo seria um conjunto de pontos de vista. Para Bergson, essa história inscreve-se em sua totalidade no *ser-individuado*, enquanto unidade na Unidade e, portanto como uma aquisição contínua que lhe adere ao ser. Efetivamente, o vir-a-ser na existência inscreve-se na duração.

Todo o devir do *ser-individuado* é uma exteriorização que se interioriza em si mesmo. Não constituem momentos sucessivos e contrários, mas a unidade do mesmo, uma vez que, não apenas são contemporâneos, mas identificam-se. O devir

é que dá prosseguimento à criação, acrescentando continuamente momentos novos à duração à medida que a revela. Enquanto totalidade, do ponto de vista ontológico, o *ser-individuado* é dotado de uma auto-suficiência; nada pode se lhe acrescentar de fora, visto que não se trata de uma composição de partes. *As mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair. [...] Assim, nem substância, nem acidente podem vir de fora para dentro da mônada.*³⁸ Toda vivência se dá em meio à duração, não há experiência que se lhe possa acrescentar, tudo é auto-produção de si, e a própria evolução consiste em uma contínua auto-totalização do *ser-individuado* mesmo na contingência

Cada indivíduo existe na unidade da substância e, pela sua própria natureza é destinado interiormente a desenvolvê-la em um encadeamento sem fim. A Unidade diferenciada dará assim origem aos indivíduos, cujo dinamismo interno, por sua vez, dará continuidade ao impulso, através da evolução. Cada indivíduo, enquanto totalidade particular manifesta-se, revive e recria-se continuamente.

Essa totalidade não é dada, posto que não é ato, mas enquanto virtualidade é potência que se atualiza e se totaliza; não possivelmente, mas virtual e realmente. *Nós devemos pensar que o devir está totalmente e potencialmente presente em cada estado instantâneo da totalidade do devir.*³⁹ Mas, importa considerar, a totalidade espiritual não é *mais* ou *maior* que o presente, no sentido de uma anterioridade acabada; ela é uma *totalização* contínua, que devém e se reinventa de forma crescente no indivíduo; assim a criação exige continuidade e a evolução um constante acrescentar-se; se a individualidade consiste, pois, em uma totalidade

³⁸ — LEIBNIZ, W. A Monadologia, § 7. Apud EDITORA ABRIL, *Os pensadores.*, p.105.

³⁹ — TROTIGNON, P. *L'Idée de Vie Chez Bergson et la Critique de la Métaphysique.* p. 36.

unitária que se recria, implica mais uma vez em historicidade. Devir é diferenciar e autototalizar-se.

Desta forma a Unidade manifesta-se e identifica-se nos *seres-individuados*. O princípio espiritual se diversifica e se conserva reconstituindo a cada instante a indivisão absoluta do todo do real. A primeira diversificação dá-se no momento em que diverge em matéria e vida, ao mesmo tempo em que mantém a identidade de si mesmo.

IV - FENOMENOLOGIA DA VIDA

DIFERENÇA E IDENTIDADE NATURAL

IV.1 A Matéria: Formas Inorganizadas

Bergson dirá que a vida começa seu movimento com os primeiros movimentos da matéria nebulosa; muito embora o impulso espiritual consista em uma corrente, que sobe em direção oposta à materialidade, ou seja, um movimento contínuo de ascensão, este só é possível pela sua inversão inicial, ou seja, *uma realidade que se faz através daquela que se desfaz*. A ascendência não se realiza senão por descendência.

Tudo se explica assim por dois movimentos contrários: uma força que se desdobra e uma matéria que resiste. Em mais uma de suas célebres metáforas, como recurso ao discurso filosófico, Bergson compara esse movimento substancial a um vapor lançado ao ar e que se condensa todo em gotículas que recaem, e esta condensação, esta queda, representam a perda de algo, uma *interrupção* do curso do vapor. Mas uma parte fraca desse jato subsiste não condensada, e faz força para elevar novamente as pequenas gotas que recaíram. Assim, de um imenso

reservatório de vida, devem lançar-se jatos sem cessar, dos quais, cada um que recai é um mundo, um indivíduo.

Desta forma, a matéria que se condensa, quais partículas, é comparável a um apoio sólido, onde o princípio espiritual, qual realidade vaporosa, se escora e dá um impulso inicial que se projeta em direções cada vez mais diversificadas, como uma explosão supõe uma resistência contra a qual se revoltam as forças de expansão. Efetivamente é a matéria que divide e precisa, não porque possua o poder de individuação, pois toda eficácia vem do Espírito, mas apenas ela é capaz, pelo próprio peso, de *recortar* a vida para torná-la presente a si. Não existe criação senão por *divisão*, pela condensação que opera um recorte sistemático do ser. É a matéria que filtra a corrente vital através de direções divergentes, e é ela que permite à vida contrair-se, concentrar-se, para destacar as individualidades cada vez mais originais. As diversas ramificações naturais representam agora o despertar de tendências oníricas do impulso espiritual. A partir desse momento de dissociação, o Espírito em geral começa a fazer caminho por onde despertar e manifestar-se a si mesmo. Ele prepara através das formas e espécies a apoteose da liberdade.

No termo da distensão a substância estende-se no espaço. A tendência da realidade material é desse modo, a ex-tensão. Absorvendo-se em uma forma material, o princípio espiritual entra em uma espécie de torpor, em que esquece a totalidade imanente de seu ser. É como se o ser, já fragmentado, entrasse em delíquio profundo, em um sono sem sonhos. A inserção na materialidade consiste em uma alteração de qualidade da substância, e não uma redução quantitativa, em que *a matéria como que lhe coloca o esquecimento*, como afirma Ravaisson. Nesse momento o princípio oculta-se a si mesmo, dada a instantaneidade de seus

momentos, embora continue presente e gradativamente atuante, segundo a forma material lhe ofereça condições.

IV.1.1 O Movimento e as Forças — Contrariedade e Harmonia

Se a natureza naturante, a substância ativa distende-se na passividade transitória, o princípio gerador é a unidade absoluta da matéria e do Espírito; por conseguinte não existe no universo nenhuma matéria que não seja impregnada da substância psíquica. Em nenhum momento a matéria está totalmente inerte ou desprovida do Espírito, pois este a habita interiormente, conferindo-lhe movimento e regendo-lhe as trans-formações. Se a tendência do mundo material é a extensão (ou melhor, o estender-se,), ele não deixa jamais de ser animado por uma “tensão” interna, uma palpitação, em seu seio de uma duração quase adormecida.⁴⁰

Efetivamente, a matéria em seu contínuo vir-a-ser é dotada de movimento, o qual somente se explica pela atuação de uma força interna que a mobilize. Se tudo é movimento, afirma Bergson, já há uma atividade imanente, espontânea, mesmo nos ínfimos corpúsculos da matéria. Não se trata de um movimento que lhe advém do exterior, mas de uma pulsação interna, a qual já consiste em uma manifestação do princípio espiritual.

Se toda matéria, mesmo distendida mantém em si imanente a duração, pode-se afirmar que o movimento, mesmo nas menores partículas atômicas é decorrente do princípio espiritual; assim como a sua tendência a agregarem-se, nada mais é do

⁴⁰ — PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 162.

que a tendência do impulso espiritual de manter a sua unidade original e permanente, através da força de coesão decorrente de sua tensão e unidade. Individuação e integração, eis mais uma vez a luta dos movimentos contrários. Desta forma, o movimento da matéria, aparentemente inorganizada, já pode ser concebido como expressão primeira da substância universal.

Na organização da matéria há um incessante movimento de partículas, antes dissociadas da substância universal, e que agora se agregam para compor as formas e organismos, assim como há uma permuta constante e operante entre todas as coisas. Poder-se-ia, no entanto, denominar o movimento que pulsa interiormente nessas partículas como uma espécie de vida? Sim, se concebermos vida como uma atividade interna, espontânea e autógena. Efetivamente, sob este ponto de vista, o *ser-indivíduo* que faz pulsar já as partículas da matéria é um ser vivo e, portanto já constitui um organismo, embora incipiente. E para que haja equilíbrio, para que haja organização já no agenciamento das moléculas, é preciso que haja *direção*. Mas como conceber direção sem um impulso motriz? Essa força não é um amálgama de propriedades confusas, antes é soberana, pois é quem rege o turbilhão vital. Átomos e mundos são levados por um só impulso, uma única substância. Eis a substância espiritual, onipresente, como sustentáculo invisível da natureza, como força sempre organizadora do movimento universal.

Não se trata, no entanto, de um movimento quantitativo em um sistema fechado de corpos, mas de conglomerados dinâmicos, animados por uma força viva; isto não implica uma trajetória determinada, mas antes uma totalidade virtual capaz de se manifestar de infinitos modos. Efetivamente, o *ser-indivíduo* já possui um movimento interno, o qual se inscreve na duração como vivências.

Se refletirmos sobre o próprio movimento, este se apresenta primeiramente à consciência como um *misto*: de um lado o espaço percorrido por um móvel forma uma multiplicidade numérica, indefinidamente divisível onde todas as partes são atuais e não diferem senão em grau. Mas, há um movimento substancial, ao qual o intelecto, em sua visão fragmentadora do real, atribui erroneamente as mesmas características do movimento espacial. Geralmente toma-se a trajetória pelo trajeto, afirma Bergson, e imaginamos posições sucessivas que compõem uma linha que coincide com o próprio trajeto. Porém, para uma filosofia intuitiva, não se trata apenas de pontos sucessivos, mas uma continuidade em processo, um dinamismo interno, no qual virtualidades se manifestam sem cessar, no qual tudo permanece e coexiste. Para tanto, importa apreendermos o movimento *no tempo*; o puro não é só para ser pensado, mas vivido; perceberemos assim uma continuidade indivisível de momentos, qual se passa no interior de nós mesmos; um *puro*, que é todo um suceder de vivências, uma multiplicidade virtual. Também no caso da matéria, esse movimento substancial consiste em um suceder de um presente contínuo, mas um presente que só é porque se repete, ou seja, esse movimento inicial consiste em simultaneidades.

Sem dúvida, as coisas materiais mudam de forma, portanto duram, e se duram possuem memória, mas uma memória que ainda não evolue qualitativamente, pois os sonhos não são sonhos, uma vez que as lembranças são sempre as mesmas. Impregnada da temporalidade, latente e oculta, pode-se, no entanto afirmar que a matéria é relativamente espiritual. As coisas materiais possuem duração por sua solidariedade com a vida, mas toda a positividade da matéria pertence ao princípio espiritual, do qual ela participa e é testemunha, ainda

que em um grau muito baixo. A extensão da matéria nada mais é que o grau inferior da própria duração, posto que tudo no universo seja Espírito, a substância é uma só; assim, tensão e extensão coexistem, dissociação e agregação concorrem para o surgimento de formas sempre novas; há divergência de direções e forças opostas na natureza, mas não há negação.

O universo se transforma continuamente, e por isso dura; e porque dura se degrada, suas energias se nivelam, o calor tende a se repartir, ele se encaminha inevitavelmente para o equilíbrio, para o homogêneo, para a morte, enfim ele morre.

Uma estrela se acende, outra se apaga, no fundo dos espaços: e cada vez, é um mundo que nasce, ou é um mundo que morre. Quem o colocou em movimento? Vejo bem uma força colossal que desnivelou suas energias na origem, que rompeu o equilíbrio, e que lançou o movimento; está força lá está visível em seus efeitos.⁴¹

A contemplação da natureza oferece particulares encantos, e em tudo se vê uma correlação de forças, por vezes contrárias, que abrangem em um mesmo sistema a totalidade da vida. Um impulso contínuo busca elevar-se sem cessar, e busca quebrar os entraves da matéria e do reino da necessidade, para ao mesmo tempo dela se beneficiar. Uma luta de movimentos e forças antagônicas asseguram que a evolução se manifeste em seu impulso sempre criador.

Sendo inerentes ao fluido cósmico, elas (as forças) atuam necessariamente em tudo e em toda parte, modificando suas ações pela simultaneidade ou pela sucessividade, predominando aqui, apagando-se ali, pujantes e ativas em certos pontos, latentes ou ocultas noutros, mas afinal, preparando, dirigindo, conservando e destruindo os mundos em seus

⁴¹ — CHEVALIER, J. *Bergson*, p. 249.

diversos períodos de vida, governando os maravilhosos trabalhos da Natureza onde quer que eles se executem, assegurando para sempre o eterno esplendor da criação.⁴²

Inerente à matéria, o princípio espiritual lhe rege os movimentos através das forças que concorrem para o equilíbrio do todo. Cada movimento contrário faz nascer seu contrário, mas tudo permanece sucessivamente e coexiste na unidade do tempo. Alternâncias qualitativas constituem o devir da unidade. Não fora a destruição das formas, não haveria a evolução do princípio espiritual; em sua unidade a chama da vida aumenta e diminui, mas não se extingue; *o que se opõe a si mesmo está em acordo consigo mesmo*, afirma Heráclito; tensões e forças contrárias são a própria harmonia. Importa considerar, porém, que a luta dos contrários no pensamento heraclítico refere-se antes aos entes, à realidade existencial. Já em Bergson, a substancialidade do real é outra: dado o movimento apenas quantitativo e repetitivo da matéria, ela implica em degradação, dada a sua composição, ela implica em destruição, no entanto a substancial espiritual enquanto tal não se degrada; ao contrário, dada a morte da matéria é que se torna possível o renovar de formas cada vez mais complexas; dada a alteração qualitativa do impulso criador é que se torna possível a evolução e a contínua criação. A corrupção só ocorre no grau mais inferior da substância, mas esta dura e permanece. Porém, sem a corrupção exterior o interior não se renova. Uma vez que Bergson concebe um monismo substancial, a contrariedade de forças refere-se antes aos diferentes níveis da substância, assim como o movimento dos contrários consiste em um movimento substancial e não apenas do ente. A contrariedade bergsoniana refere-se ao movimento ora em direção à multiplicidade, à dispersão da substância, ora em direção à unidade pela força de coesão da mesma; já para Heráclito os movimentos

⁴² — KARDEC, A. *A Gênese*, cap. VI, § 11.

contrários referem-se antes à multiplicidade do real e não às alternâncias qualitativas da fonte una, mesmo porque o *Logos* é razão; não existem qualidades no Uno, a não ser enquanto múltiplo. Anteriormente aos estados contrários da natureza e das propriedades da matéria, há diferenças qualitativas da substância, as quais variam de acordo com o nível e a direção que a substância assume: um movimento de descendência ou de ascendência. Depreende-se disso tudo que os movimentos contrários no devir heraclítico referem-se antes à realidade atual, existencial, ou seja, ao efeito, ao mundo aparente, ao passo que o devir bergsoniano refere-se ao vir-a-ser da substância espiritual, como causa ontológica das diferenças naturais. Efetivamente, não existe uma dialética bergsoniana, mas antes uma sempre afirmação da substância única, posto que o vir-a-ser não implica no não-ser, mas é sempre o ser que se afirma em sua progressão qualitativa na duração.

As forças são o princípio de vida, em sua unidade geratriz e variedade de manifestações; é o Espírito imanente dirigindo todo o universo, autor co-extensivo a toda a história do *ser-individuado*. Desta força percebemos sensivelmente apenas seus efeitos — por conseguinte os julgamos intelectualmente — as suas manifestações, os seus *modos* de ser, os diferentes *estados* da natureza e não o movimento que se alterna em-si mesmo. É assim que, alternâncias de movimentos concorrem para a evolução universal, em sua fluidez temporal, gerando sempre um momento novo, em um crescimento contínuo do ser em si; nada vem do nada, nada se nega, nada deixa de ser, pois a contrariedade é antes uma atualização das diferentes qualidades do ser em seu vir-a-ser. Vir-a-ser não implica em não-ser, mas, ao contrário, em recriar mudando a si mesmo.

IV.2 Da Matéria à Manifestação da Vida

O sistema de movimentos, em sua continuidade na extensão, não é um puro homogêneo, ao contrário, consiste em mudanças de estado efetuadas por um ritmo próprio. Toda matéria é dotada de movimento e todo movimento é constituído de vibrações; segundo o número maior ou menor de vibrações as propriedades da matéria variarão em si mesmas e para nós. As cores, por exemplo, segundo a velocidade de vibrações, apresentarão tonalidades diferentes, e o som constituir-se-á de notas diferentes. Desta forma o movimento da matéria já é o indício de uma qualidade ou determinação que o princípio espiritual lhe confere. Efetivamente, *todo movimento é mudança de estado, toda quantidade é sempre a qualidade em estado nascente: ela é seu caso limite*⁴³. As variações quantitativas são apenas modos ou modificações da matéria original, e ao mesmo tempo a base a partir da qual a substância evolui infinitamente. A quantidade já possui uma qualidade interna, o movimento da matéria já guarda em si o germe da vida.

Justamente por já habitar a matéria, surge em movimento contrário a manifestação da vida, como outro *grau* ou nível da atualização, por constituir expressão de outra *qualidade* da substância. O próprio mineral, já consiste interiormente em uma individuação que contém em si o todo em níveis diferentes, embora cada parte não se deixe totalizar em suas manifestações; é assim que o cristal já porta em si o germe da vida orgânica, o que se evidencia pela sua *auto-regeneração* quando das partes danificadas.

⁴³ — M.M., p. 227.

Em realidade, a vida é um movimento, a materialidade é o movimento inverso, e cada um desses movimentos é simples: a matéria que constitui um mundo é um fluxo indiviso; indivisa é também a vida que a atravessa destacando nela seres vivos.⁴⁴

Eis assim a mudança de reino para-nós do que em si mesmo constitui uma mudança de qualidade, e desta forma se dá a sutil passagem do inorgânico ao orgânico, por uma inversão do movimento. Não há saltos na natureza, nem quantitativos nem qualitativos; a passagem de um reino a outro é um processo contínuo, posto que a matéria é indivisa e a vida também o é. Tudo se individua, pois sem se destacar do todo. A matéria inorgânica já possui em si tudo para tornar-se orgânica; a vida já resulta de si mesma e de toda uma história que se deu no tempo; nada pode surgir do nada. Não fora a faculdade mnemônica, mesmo que ainda incipiente, do *ser-individuado*, não seria possível o surgimento da vida e sua contínua evolução.

Geralmente concebemos espécies isoladas, partes exteriores no espaço, momentos cristalizados do tempo, qual paradas de uma trajetória, mas o impulso é uma unidade em processo, um vir-a-ser outro de si, que liga o gérmen ao gérmen, os indivíduos aos indivíduos, as espécies as espécies. A vida é *uma única onda*, afirma Bergson, a perpassar a matéria em um contínuo vir-a-ser. Tudo no universo se encadeia sem solução de continuidade, tudo se diferencia e permanece na unidade, cada fragmento é outro e o mesmo de si, cada outro de si toma um rumo diferente. Matéria e vida constituem, pois os primeiros rumos que se divergem na unicidade do percurso evolutivo; surge então a vida em sua pujança como direção antagônica à matéria, mas em um movimento único.

⁴⁴ — E.C., p. 219.

III.2.1 Unidade e Variações do Ser

Importa se precaver mais uma vez, segundo termos bergsonianos, contra os *falsos problemas* originados de nossas concepções puramente intelectuais do real. Ao se conceber a evolução como sucessão lógica, como uma linha reta, esta acabará por se inscrever nos esquemas de um dogmatismo finalista ou mecanicista, pois não permite nenhuma imprevisibilidade; a inovação torna-se fictícia, sem que se possa explicar a diversidade de tendências e suas implicações recíprocas na variedade dos seres; o mesmo será sempre manifestação do mesmo e não criação de outro diferente de si. Sucessão implica apenas em homogeneidade e não em variação de natureza. Tal procedimento racional está na origem do pensamento do mecanicismo e do finalismo.

O mecanicismo supõe que tudo é calculável em função de um estado presente; ora o passado e o presente não são calculáveis linearmente, pois se assim fosse não haveria imprevisibilidade; se o idêntico simplesmente reproduz o idêntico não há novas formas. O finalismo, por sua vez, supõe que tudo é determinável em função de um programa que preexiste; porém, ao se efetivar um plano já traçado o tempo se torna inútil e não há criação. Os naturalistas concebem ainda a evolução como algo meramente accidental. Para a filosofia bergsoniana, porém, a criação se dá por uma força interna aos organismos e não por finalidades externas ou adventícias. As circunstâncias externas são resultantes de forças que regem a organização do mundo natural, mas isto não significa que sejam predeterminadas.

Certamente a evolução do mundo orgânico não deve ser predeterminada em seu todo. Pretendemos, pelo contrário, que a espontaneidade da vida nela se manifeste por uma contínua criação de formas [...] ⁴⁵ A vida projeta várias estradas e é inventiva até em suas adaptações, é a substância espiritual que lhe define os rumos por uma tendência própria de se afirmar, e não por acidente exterior. Quando se fala em substância, nada se lhe advém de fora. Que há um todo substancial é certo, mas esse todo não é uma realidade fechada e acabada e que falta apenas se manifestar; é uma totalidade virtual de natureza espiritual, portanto absolutamente livre e inventiva. Se a evolução fosse predeterminada, não haveria criação incessante e a evolução estaria condenada a mesmidade e limitação. O próprio conceito de Espírito supõe uma realidade não fechada e acabada, mas inexaurível manancial de novidade e espontaneidade. É inconcebível pela própria incoerência supor uma realidade espiritual definitiva e acabada.

O Uno se atualiza em um movimento diferenciante e linhas divergentes sempre novas se abrem através da materialidade. Com efeito, somente uma evolução em feixes dá conta de explicar a novidade, a criação, a evolução e ao mesmo tempo a imanência. A criação se dá sempre da unidade substancial às suas variações, e não dos acidentes que definem os ramos a partir de uma lógica ou unidade abstrata, como pretende o dogmatismo.

Se a diferenciação não se dá apenas por uma causa externa, mas, sobretudo pela força interna do princípio espiritual, importa ainda dizer, este não se movimenta, não se prolonga senão nas espécies ramificadas. Precisamente, a duração chama-se vida, quando ela aparece nesse movimento.⁴⁶

⁴⁵ — Ibid., p. 83.

⁴⁶ — DELEUZE, G. *Le Bergsonisme.*, p.97.

A vida só é vida porque assim canalizada em diversas direções, indeterminadas inicialmente, para cumprir trabalhos variados, até obter assim a produção de atos cada vez mais livres, segundo a complexidade do organismo. A vitalidade se autogera pelo dinamismo suscitado pelos instrumentos diferenciadores que a viabilizam.

Há conseqüentemente uma finalidade na evolução, se é que se pode falar nesses termos, mas uma finalidade interna, no sentido de que cada ser se desenvolve em si mesmo, no sentido de uma totalidade infinitamente aberta ao futuro, no sentido que a vida não opera sem direções, mas não há um objetivo exterior a si; essas variações de direção não existiam todas feitas, e são criadas à medida que o princípio espiritual abre caminhos novos para sua passagem. É assim que, a substância dá origem a outros seres, mas outros não como seres segundos ou distintos, mas outra qualidade do mesmo. O Espírito abre assim outra passagem através da matéria, atualizando outra qualidade diferenciada de si mesma: a vida.

Em certo momento, em certos pontos do espaço, uma corrente bem visível nasceu: Essa corrente de vida, que atravessa os corpos que organizou alternadamente, passando de geração em geração, dividiu-se entre as espécies e espalhou-se entre os indivíduos sem nada perder de sua força, antes se intensificando à medida que avançava.⁴⁷

É assim que a substância condensa a si mesma; estende-se na extensão das formas, e passa a existir na temporalidade que adere a si mesma; porém tudo continua em si. Surge o espaço aparente, e a temporalidade por sua vez distende-se na sucessão de momentos para a consciência contemplante; em si porém tudo que passa a existir passa a coexistir na sempre presença do ser. A substância organiza

⁴⁷ — E.C., p. 33

assim os próprios corpos que atravessará, e cada ser passa a inscrever-se na duração. A criação consiste deste modo em um engrandecimento da substância, que se divide, não para criar o menos de si, mas para crescer, acrescentar-se, enriquecer-se a si mesma. O fim existe na substância mesma; o movimento teleológico da evolução é inerente a sua natureza continuamente criadora.

Uma vez que o todo substancial coexiste na temporalidade do ente, a própria matéria magnetizada já é animada por uma corrente vital, possui uma vida interior, e pela própria auto-mobilidade tem um poder irresistível de atração, o que torna possível a composição das formas e dos corpos.

Já as formas animadas que primeiro apareceram, e que eram de uma simplicidade extrema, foram as pequenas massas de protoplasma, ainda escassamente diferenciado, mas já contendo em si o impulso interior que deveria alçá-las às formas superiores de vida.⁴⁸

Em cada individualidade vivente, a totalidade primitiva subsiste como uma força, um contínuo apelo a superar a dispersão, em busca da coesão que é inerente à unidade substancial; daí a sempre tendência à agregação na formação dos primeiros seres orgânicos. Não se trata de uma nostalgia do passado, nem de resgatar a unidade perdida, mas a evolução é antes aberta para um futuro imprevisível, é conservação e progresso contínuo, infinitamente criador, e não um movimento cíclico; cíclico é o movimento da matéria apenas. Nesse processo de divisão, e posterior agregação, nada se perde, nada se nega, mas tudo se intensifica em direção a sempre novas formas, ao sempre outro, pois que a unidade permanece na variedade. As diferentes espécies, *afirma Schopenhauer*, são tantas

⁴⁸ — Ibid., p. 94.

variações sobre o tema da coisa em-si, mas acrescentaria Bergson, cada variação contém ainda o tema inteiro em si:

É muito mais admissível que estejamos diante de certo tema musical que a si mesmo se tenha transposto, cabalmente, em certo numero de tonalidades, e sobre o qual, também cabalmente, se tivessem executado depois variações diversas, umas simplíssimas e outras infinitamente eruditas.⁴⁹

É assim que sempre o mesmo tema se expressa em diferentes transposições, em diversas tonalidades, para os quais são formados instrumentos adequados a execuções diversas, umas mais simples e outras mais complexas; algumas melodias são mais repetitivas, outras porém são mais elevadas e criativas. Cada tonalidade guarda em si a tonalidade seguinte, cada nota da melodia já sugere a nota seguinte que o tema inspira, cada momento guarda a totalidade virtual em si a ser expressa no seguinte. Desta forma, o presente já anuncia o futuro; se a natureza expressa quem sugere é o tema, e neste continuo e renovado poder de sugestão consiste a graça e harmonia dos movimentos da vida, e mesmo o significado do ato criativo. [...] *na planta dorme a esperança da mobilidade animal, embora o acento recaia sobre a vida vegetativa; no animal subsiste como que uma lembrança da vida vegetativa, mas o acento recai sobre a sensibilidade e a consciência.*⁵⁰

E assim entre o passado que anuncia o presente sempre novo, entre lembranças que se manifestam e esperanças que se despertam, os seres permeiam os caminhos existenciais, em meio à sempre contemporânea duração, tornando possível trazer o virtual à luz do atual. Cada ramo guarda desta forma uma zona clara de movimentos e ao mesmo tempo uma franja, segundo termos bergsonianos,

⁴⁹ — Ibid., p. 155.

⁵⁰ — JANKELEVITCH, *Henri Bergson.*, p. 150.

de tendências inconscientes, que não foram excluídas na atualização em ramos e espécies e que podem se manifestar a qualquer momento. Por *tendência* entende Bergson os estados psicológicos, as próprias lembranças, cada uma das quais está presente também nas demais espécies; não há manifestação da vida que não contenha virtualmente as características das outras. Desta forma, entre lembranças e esperanças, entre a imanência e novidade, entre a conservação e o progresso peregrinam os seres na evolução sempre criadora.

IV. 2.2 Memória Ontológica

E o que são as esperanças, senão as próprias lembranças que pedem por se manifestar? O que é a sinfonia universal, senão expressão de uma temática original que pede por manifestar um conjunto de melodias virtuais? Evolução implica, portanto em atualização de reminiscências, mas reminiscências do impulso primitivo e original, e que se manifestam através das instâncias existenciais em direção a novas formas de expressão; em que consiste a vida senão nas lembranças do Espírito atualizando-se, um passado coexistente e que se pres-entifica a cada momento? Segundo os desafios que a natureza apresenta, o Espírito se atualiza, inicialmente, em função da necessidade, para depois manifestar-se em forma de criações inusitadas. *É assim que a vida, como a consciência, a cada instante cria alguma coisa.*⁵¹ Não fora o passado virtual, não seria possível um futuro criativo.

Efetivamente, o Espírito, ou a substância em geral, consiste em uma memória original, a qual se atualiza infinitamente no processo evolutivo e conseqüentemente criador. Atualiza-se, porém, sem nada perder da totalidade originária, mas antes se diferencia, cria soluções diversas, segundo os obstáculos que se lhe apresentam.

⁵¹ — E.C., p. 35.

Mantém, portanto a sua unidade temática primitiva, e cada ser-individuado permanece solidário com os demais e com a unidade geradora. Unidade e variações, memória e diferença coexistem nos entes, constituindo estes uma totalidade substancial e não uma quantidade genérica de formas; do mesmo modo a diferença específica consiste em uma variação qualitativa interna, inerente à substância, e não apenas em caracteres fenomênicos e atuais, quais notas musicais separadas, em conformidade com a ótica redutora da percepção sensível.⁵²

IV.2.3 Memória Orgânica

No entanto, a duração individuada, inserida na materialidade vai constituir agora outro registro, esse porém, de natureza psicológica, é que vai definir o *ser-individuado* o indivíduo como tal. Não fora a duração um atributo da substância espiritual, não seria possível o registro das vivências do indivíduo. É como se a substância impregnasse a matéria, no caso orgânica, de temporalidade.

A vida é movimento que tem uma direção definida na sua generalidade: crescimento, amadurecimento, envelhecimento, cuja direção aponta uma duração que é uma síntese entre aquisição e conservação, inexplicável em termos mecânicos.⁵³

Cada unidade dura, permanece em si mesma e por isso mesmo acrescenta a si a cada momento uma qualidade de ser; tudo se renova e ao mesmo tempo tudo se conserva. Tudo vem-a-ser e tudo continua a ser. Cada ente, enquanto dotado de um princípio imanente individuado e uno possui, pois, um registro ininterrupto da

⁵² — A questão da *Memória Ontológica* foi abordada aqui somente no que se refere a evolução do seres naturais; retornaremos a ela no último capítulo, no tocante ao fundamento do conhecimento intuitivo.

⁵³ — SILVA, F.L. *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico.*, p. 243.

duração, uma persistência de todas as suas vivências passadas, o que permite, por sua vez, a produção de formas cada vez mais aperfeiçoadas na natureza. À duração original adere-se a vivência do ente, quais os movimentos das variações temáticas registram-se na memória dos intérpretes permitindo execuções cada vez mais aperfeiçoadas.

*A evolução do ser vivo, como a do embrião, implica um registro ininterrupto da duração, uma persistência do passado no presente, e por conseguinte uma aparência pelo menos de memória orgânica.*⁵⁴ Trata-se de uma memória dos vários estágios na natureza, embora inicialmente essas reminiscências atualizem-se tão somente no sentido de buscar estratégias em função da sobrevivência. Efetivamente, essa memória, à diferença da memória original, e que se poderia denominar, segundo Bergson, *orgânica*, não constitui apenas um arquivo do passado, mas sua natureza dinâmica e infinitamente temporal é que explica a própria transformação, assim como o surgimento de novas formas. Tal memória fundamenta o fato de as transformações da natureza possuírem uma causa interna e não mecânica.

O vir-a-ser da natureza consiste, por conseguinte no registro de uma série de movimentos adquiridos pela repetição, pelo hábito, na tentativa de manutenção da vida. Trata-se por isso de uma atualização de lembranças em forma de movimentos, mas também de elementos da natureza que se fixam na duração e constituição do ente. O momento atual de um corpo vivo encontra sua razão de ser em todo o passado do organismo. Por isso o vegetal guarda em seu organismo os mesmos elementos do reino mineral, embora já superasse, em parte, a sonolência e imobilidade. Eis assim a evolução, em que cada ser encontra sua razão de ser não

⁵⁴ — E. C., p. 28.

no momento imediatamente anterior, mas como a síntese de uma história longuíssima que se inscreve no ser.

No entanto, o fato de a memória ser, ontológica ou psicologicamente, o alicerce da edificação do futuro não significa uma predeterminação da evolução. Por constituir um passado virtual, tanto em um caso quanto em outro, rico em qualidades infinitas, é que são possíveis sempre formas inusitadas, novos projetos na criação. *E por isso há contingência radical no progresso, incomensurabilidade entre o que precede e o que sucede, enfim, duração.*⁵⁵ Passado e futuro consistem aqui, não em sucessão de instantes homogêneos, mas diferentes níveis ou tendências da memória, enquanto variações qualitativas da totalidade. Todos esses momentos encontram-se integrados na temporalidade única do ser. Surgem divergências cada vez maiores no caminhar, mas a unidade permanece e se manifesta através das tendências de cada linha, as quais se acentuam perante os desafios da existência.

*Por mais que se tenha produzido bifurcações [...] não deixa de ser pelo impulso primitivo do todo que continua o movimento das partes. Algo do todo deve subsistir das partes.*⁵⁶ É assim que a vida agora, em sua tentativa de contornar obstáculos e de abrir sempre caminhos novos, se diverge em duas outras linhas: vegetal e animal, ao mesmo tempo em que o princípio espiritual permanece em sua força de coesão dando continuidade as partes através de *manifestações complementares*; o concurso de todas as formas é necessário para manter a si mesmas, mas também para manter toda a natureza vivente. Porém, se as formas que a vida encarna são aparentemente estáveis, fixas e descontínuas, a vida é uma torrente essencialmente una e contínua.

⁵⁵ — Ibid., p. 36 nota.

⁵⁶ — Ibid., p. 56.

IV.3 Vegetal e Animal — Diferenças e Identidade

A matéria, em sua homogeneidade ou natureza meramente quantitativa é a base e ao mesmo tempo o instrumento que servirá como fundamento para as formas superiores da vida em suas alterações qualitativas. Em seu evoluir, ao se deparar com os limites de determinada estrutura, o princípio espiritual contorna e inicia outra direção, assume outra qualidade de ser, no caso a do vegetal ou a do animal, que não apenas se continuam no mesmo ser, mas ao mesmo tempo constituem outros.

A partir da matéria inorgânica, que já porta em si latente o germen da vida, surgiram as primeiras formas vivas, simples massas de protoplasma, ainda mal diferenciadas, mas que já tinham em si o impulso interior que devia alçá-las, de geração em geração, as formas de vida superiores. Como a matéria possui um limite de expansão, foram necessários séculos para que a vida contornasse esse obstáculo.

Em outra linha, surgem então os protozoários, que consistem não mais em um conjunto de elementos, mas já realizam as funções vitais dos organismos; constituídos de uma célula única, teriam se agregado, teriam formado agregados de agregados, e assim se formaram organismos cada vez mais diferenciados.

Assim, entre os indivíduos dissociados, a vida transita: por toda parte, a tendência a se individualizar é combatida por uma tendência antagônica a se associar; a unidade primitiva que se atualiza na multiplicidade tende a resgatar a si mesma, daí a tendência dos fragmentos a reunirem-se novamente. Tal movimento contrário

pertence à própria essência da vida. Divisão e agregação, divergência e complementação, diferenças e identidade constituem o movimento da criação e da evolução em momentos que se sucedem e coexistem na unidade substancial.

É assim que, através de movimentos contrários, tudo no universo se transforma tudo evolui, e tudo permanece em um encadeamento, sem solução de continuidade: é assim que o vegetal retira diretamente da natureza mineral os elementos necessários à manutenção da vida, notadamente o carbono e o azoto, e deles formam-se compostos químicos que constituem as substâncias vivas. Os animais, por sua vez, tomam dos vegetais, direta ou indiretamente, as substâncias complexas das quais a vida se alimenta, para exteriorizar em trabalho a energia armazenada. É como se o vegetal já tivesse por função fabricar o explosivo que o animal necessita.

IV.3.1 Das Diferenças

Em virtude desse encadeamento ininterrupto do princípio espiritual *em processo* é que, afirma Bergson, toda tentativa de definir rigorosamente os dois reinos está condenada a fracassar. Não são poucas as propriedades da vida vegetal que se encontram, em certo grau, em determinados animais e não há um traço característico do animal que não se possa observar em certos momentos do reino vegetal.

A unidade permanece total em forma de tendências que se fundem em uma realidade una, reminiscências que permanecem nos entes, mesmo que em linhas divergentes de evolução. Disso decorre que, embora haja dissociação no momento primordial, a unidade permanece adormecida, mas presente e necessariamente há

de se manifestar posteriormente em forma de complementaridade. Deste modo, se a *planta se distingue do animal pela fixidez e insensibilidade, movimento e consciência adormecem nela. Como lembranças que podem despertar.*⁵⁷ Efetivamente, toda manifestação da vida contém de forma latente a característica essencial das demais; porém as *diferenças* não preexistem, surgem no próprio caminhar, da necessidade de atualização em presença dos desafios da existência:

A primeira diferença entre o vegetal e o animal diz respeito à alimentação.

Afirma Bergson que:

O animal como não pode fixar diretamente o carbono e o nitrogênio que estão presentes em toda parte, é obrigado a procurar, para alimentar-se, os vegetais que já fixaram esses elementos ou os animais que por sua vez os tomaram do reino vegetal.⁵⁸

Justamente pelo fato de o animal não reter o alimento diretamente passa então a ser necessariamente móvel, desenvolve-se desta forma um sistema nervoso que torna possível coordenar seus movimentos e sensações no espaço. A célula vegetal, pelo contrário, envolve-se em uma membrana de celulose que a condena à imobilidade, ao torpor. É assim que, à medida que se desenvolve o sistema nervoso, mais numerosos e precisos se tornam os movimentos, tornando possível a crescente indeterminação entre um estímulo e a sua reação.

Destarte, se o vegetal adormece em sua imobilidade, o animal desperta avançando cada vez mais na conquista de um sistema nervoso que lhe permite movimentar-se. Diferentes formas de alimentação, de movimento e conseqüentemente diferentes estruturas caracterizam os organismos vivos. Sempre se poderá explicar as transformações ou diferenças das espécies por seu *interesse*

⁵⁷ — Ibid., p. 110.

⁵⁸ — Ibid., p. 101.

vital particular, e o interesse do animal é tornar-se cada vez mais móvel. À medida que o sistema sensorio-motor desenvolve-se, maior a aptidão para se desenvolver em ambientes diversos, de forma a abranger a mais vasta extensão possível de obstáculos.

IV.3.2 Identidade Natural

No entanto, apesar das diferenças, consciência e mobilidade já estão potencialmente presentes na planta; isso significa que as tendências não deixam de ser. A diferença fenomênica não consiste, portanto senão em diferentes níveis de atualização lembranças fundidas na unidade essencial, qual memória indelével. Apesar dos diferentes *modos* de alimentação, o vegetal e o animal descendem de um passado comum, que reunia, no estado nascente, as tendências ou lembranças de um e de outro.

Se as causas essenciais que operam ao longo desses diversos caminhos forem de natureza psicológica, deverão conservar algo em comum a despeito da divergência de seus efeitos, como os companheiros separados por muito tempo conservam as mesmas recordações da infância⁵⁹.

A causa essencial passa a assumir uma natureza psicológica, pois o princípio já se encontra inserido e voltado para a materialidade. Mas esse algo em comum não só se conserva como se manifesta através de movimentos e estruturas orgânicas em comum ou complementares, dada a unidade e imanência do princípio: é assim que na planta, o que corresponde à *vontade* que dirige o animal, é a *direção* para onde ela desvia a energia da radiação solar. Em segundo lugar o que corresponde à *sensibilidade* animal é a *impressionabilidade* da clorofila á luz. Se

⁵⁹ — Ibid., p. 47.

existe ainda no animal um sistema nervoso intermediário entre as sensações e as volições, a planta já possui um mecanismo mediador entre a impressionabilidade da clorofila e a produção de amido. Assim a evolução dá continuidade à impulsão inicial determinando a constituição de centros nervosos ou de sistemas sensório motores, que correspondem a função clorofílica. Através desses instrumentos mediadores a vida se esforça por conseguir conquistar um grau de indeterminação cada vez maior sobre as forças físicas. A diferença nessa mediação está no tempo entre o estímulo e a resposta, o qual varia segundo a complexidade do sistema nervoso.

Vê-se assim que a diferença entre os grupos não é tão truncada como parece, pois não há manifestação que não se encontre latente em outros reinos. Trata-se, pois de uma corrente contínua, um conjunto de manifestações através de linhas divergentes, mas ao mesmo tempo complementares ou convergentes. Diferenças e identidade residem, pois na substância, e não no efeito atual, e não na exterioridade fenomênica — a qual consiste apenas ponto de partida do ponto de vista metodológico para chegar ao ser.

A questão é de saber, qual o significado da análise dessas linhas de fatos? Partindo pois da fonte, consistirá a ordem de surgimento das várias espécies, ou seja, a evolução em uma ordem mecânica ou uma ordem inteligente? Será a corrente da vida, que atravessa os corpos que organizou, análoga a do mecanismo que rege a matéria inorganizada ou haverá uma finalidade que se persegue através das manifestações da vida?

Tanto o *mecanicismo* quanto o *finalismo* são pontos de vista exteriores sobre a evolução, duas categorias que concebem o todo dado e que deixam escapar a duração que é essencial aos fenômenos. Ao afirmar que tudo é dado anteriormente,

ou que já existe um plano traçado, desconhecem, a possibilidade do imprevisível e, portanto da própria criação enquanto tal.

Os naturalistas, por sua vez, concebem suas teorias a partir de pontos de vista sobre o estável, tomados *de fora*, como diria Bergson. Ao considerar apenas os efeitos, ou seja, fragmentos estáveis da realidade fenomênica concebem as idéias de descontinuidade e fixismo, e jamais perceberão a transformação, a passagem de uma espécie ou de um ramo a outro, muito menos a causa espiritual do processo.

O mecanicismo, por ser um sistema rígido, impede se afirmar a espontaneidade da criação. Já o finalismo, cujo princípio é de essência psicológica é mais compreensivo. A tese bergsoniana participa do finalismo até certo ponto, na medida em que admite sim uma finalidade na criação, mas não uma finalidade externa. Uma coisa é reconhecer que as circunstâncias externas são forças, outra coisa é reconhecer que são causa. Existe sim harmonia na criação; há, conforme se acaba de ver, complementaridade entre as formas vivas, há tendências em comum, enfim há certa finalidade no mundo organizado, mas esta se encontra na origem, advém de uma identidade do impulso e não de uma aspiração comum.

Por outro lado, se Bergson admite com os mecanicistas, que a razão do movimento dos fenômenos está em seu passado, a diferença está no fato de, ao invés de tratar-se de um impulso redutor, e que, por conseguinte engendra a repetição, trata-se antes de um impulso criativo e portanto fecundo de imprevisíveis novidades.

Ao evidenciar que a vida fabrica, em linhas divergentes, aparelhos idênticos por meios dessemelhantes, Bergson destrói a tese mecanicista e o finalismo torna-se até certo ponto demonstrável. No célebre exemplo em que descreve a estrutura do olho, o vertebrado e o molusco pertenciam a ramos separados, antes da

formação do olho, no entanto os mesmos órgãos são idênticos seja quanto à estrutura seja quanto à função. Como explicar que haja resultados idênticos através de meios diferentes?

Os darwinistas explicam que por uma série de variações insensíveis e ao acaso, pequenas diferenças acidentais se adicionaram para produzir um efeito útil. Ora, como é possível, questiona Bergson, em mais uma de suas analogias, tomar as letras do alfabeto ao acaso e se compor duas obras idênticas? Como supor que todas as partes de um aparelho visual tão complexo se modificam e ao mesmo tempo permanecem tão bem coordenadas? Como explicar que todas as partes mudem ao mesmo tempo e regulam-se tão maravilhosamente e ainda por cima se aperfeiçoem? Como é possível que linhas diferentes produzam os mesmos fatos na mesma ordem? Não se tratam simplesmente de mudanças solidárias em ambas as linhas, mas transformações que se complementam de maneira a manter e aperfeiçoar o funcionamento do órgão. A própria convergência, decorrente da unidade original, assegura uma continuidade de direção, e não o acaso.

Para Lamarck as variações são devido a causas externas, o olho seria atribuído à atuação da luz sobre a matéria organizada, cuja estrutura ela modifica. Ora, afirma Bergson, a vida se adapta à matéria para poder agir sobre ela, efetivamente o olho não foi feito pela luz, mas para a luz, a fim de dela se utilizar.

Os neolamarckianos, por sua vez, atribuem ao ser vivo a faculdade de se adaptar ao meio por um esforço ativo. Tal explicação faz apelo a um princípio psicológico e admite que um mesmo esforço, para tirar partido das mesmas circunstâncias, chega aos mesmos resultados. Ora, nada prova, afirma Bergson, que a toupeira tenha se tornado cega porque ela habituou-se a viver sob a terra; mas antes pelo fato de seus olhos estarem em vias de se atrofiar que ela se

condenou à vida subterrânea. Não é o órgão que define a função, mas a função é que definirá a forma orgânica.

A razão de tudo não está, pois somente nos obstáculos que a natureza apresenta, mas antes no ato simples e indivisível do princípio espiritual que organizou a função e estrutura dos órgãos para tirar proveito da matéria, a qual lhe serve como meio para atingir seus fins infinitamente criativos. Tudo isso se dá não por um esforço individual, mas pelo dinamismo interno inerente ao impulso universal. A evolução se dá, pois *de dentro para fora*, da qualidade da substância à sua expressão quantitativa nos corpos. O aperfeiçoamento de certas disposições naturais explica-se, portanto, não pela hereditariedade de hábitos adquiridos, mas pela crescente manifestação de *tendências* que passam de germe em germe, dada a continuidade do impulso primitivo.

Portanto, a evolução não somente é contínua, mas continuamente criadora, pois o princípio espiritual que a gera consiste em uma realidade virtual, mas infinitamente perfectível, a lei interna que o habita é a do progresso. E pelo fato de o princípio ser imanente, perfectível, a criação ou diferenciação continua sem cessar, e a atualização de sempre novas tendências torna-se forçosa; efetivamente a incessante criação e aperfeiçoamento dos entes explica-se pelo impulso de transcendência, enquanto atributo do Espírito.

Sua imanência, sua contemporaneidade ao existente, explica a identidade de desenvolvimento e convergência de estrutura das espécies, mesmo em linhas divergentes de evolução. O que ocorre é que as diferenças entre os grupos estão na proporção de propriedades comuns da origem, trazidas porém a um grau de atualização que se tornam complementares. É assim que diferenças qualitativas exteriorizam-se em diferenças quantitativas, dando origem a diversidades

específicas; eis porque o grupo difere antes pelas *tendências*, ou virtualidade substancial, que tende a acentuar do que pelos caracteres agrupados em gêneros, *abstraídos* do fenômeno em sua aparência exterior.

Efetivamente a forma mediadora de a vida alcançar seus objetivos se dá através da diferenciação de grupos e oposição de tendências: torpor vegetal e mobilidade animal, instinto e inteligência, as quais na verdade não se negam, não se excluem, posto que não existem em estado puro, mas consistem em direções da substância, que se mantém total nas várias manifestações na natureza. Tal divergência resolve-se na identidade da origem, que se atualiza e se diferencia no mundo fenomênico, e converge também através da *identidade natural* de estruturas do real. Movimentos contrários oferecem condições para o reencontro do princípio espiritual consigo mesmo, através das estruturas do real.

IV.3.3 Instinto e Inteligência

Instinto e inteligência, tendo começado por interpenetrar-se, conservam algo de sua origem comum; nem um nem outro se encontram em estado puro. São duas formas de atividade psíquica, dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte, como o claro e o escuro que decorrem da indecisão de cada um e de seu encaixamento recíproco um no outro.⁶⁰

Esses métodos consistem nas diferentes maneiras de a vida valer-se da matéria em seu benefício: ela pode fornecer sua ação imediatamente, criando para si um instrumento natural e organizado com o qual trabalhará. Ou ela pode ter essa atuação através de um organismo, mas de forma mediata; em vez de possuir

⁶⁰ — Ibid., p. 125.

naturalmente o instrumento exigido, ela mesma o fará ao modelar a matéria inorgânica.

A relação instrumental no plano instintivo se dá através de instrumentos que a natureza fixou de forma permanente no próprio organismo animal. Trata-se de uma relação interna com a instrumentalidade. A objetividade no caso é um simples prolongamento da vida natural do organismo, o qual não pode, por isso mesmo, caracterizar-se como subjetividade. Já a inteligência se caracteriza pelo início uma relação externa com a instrumentalidade; aqui começa, pois o distanciamento entre o sujeito e o objeto a ser apreendido, inicialmente no plano utilitário.

Desta forma, o instinto é uma realidade imanente ao movimento vital, infalível, mas limitada. Consiste em uma atividade inconsciente, visto que não há distância perante o objeto, posto que não há ainda representação. Trata-se de uma vivência, algo experimentado, na medida em que os animais sentem outros animais.

A ciência faz do instinto um reflexo composto, ou um hábito adquirido que se tornou automatismo, e reduz o instinto a um empenho inteligente, já a explicação metafísica e concreta deve ser procurada em uma direção inversa, não no sentido da inteligência, mas em uma sorte de simpatia, de comunhão, que uma espécie possui da natureza ou de outra espécie. Nos fenômenos de simpatia ou antipatia irrefletida por uma pessoa experimentamos em nós algo daquilo que deva ocorrer no inseto quando age por instinto; tal simpatia tem sua raiz, mais uma vez, na própria unidade da vida, a qual comunga consigo mesma através dos seres. Inicia-se aqui uma identidade do Espírito consigo mesmo, em sua imediatez. Neste caso as potências imanentes se manifestam em função das necessidades vitais, através de uma forma, ainda primitiva, de conhecimento natural e imediato acerca de determinado objeto.

Dada a sua imediatez, o instinto permanece, pois irremediavelmente primitivo, pois que ele não se sabe como cognoscente, ele ainda capta o mundo natural qual em si mesmo. As espécies manifestam *tendências* que lhes inspiram ações, mas que viriam à luz somente diante de uma necessidade vital ou premente. Já a inteligência se permite um distanciamento do objeto, há uma duração maior entre o estímulo da natureza e suas reações, abrindo-se assim o campo da indeterminação e assim a possibilidade de certa escolha, como no caso dos animais que já selecionam os alimentos, porém ainda em função das necessidades vitais apenas.

Se no instinto não há nenhuma fissura entre um organismo e o outro, entre a imagem e a ação, nele a essência presente permanece junto a si e em si mesma; já no início da inteligência inicia-se uma distinção do outro de si, e essa separação não só permite mais tempo entre a ação e reação, como a ampliação no espaço do campo possível de ação. Desta forma a diferenciação no tempo se exprime em forma de diferentes graus no espaço. À medida que aumenta a tensão do “fragmento” substancial, maior a extensão do campo de atuação.

Por outro lado, se a atividade instintiva vivencia a natureza material em si, nem por isso pode ser confundido com ela. O instinto não é matéria, mas o início de uma atividade espiritual, embora ainda voltada para a condição natural. O que impede a maioria de nós reconhecermos sua natureza espiritual é o fato de ele ser inconsciente. Geralmente confunde-se psiquismo com consciência. A psicologia moderna afirma que a consciência é apenas uma parte da vida psíquica; e o instinto consiste deste modo em uma forma de vida psíquica, embora uma forma bastante rudimentar.

Instinto e inteligência são ambos movimentos internos do princípio espiritual. Constituem tendências, mas não sucessivas; a inteligência não veio após o

aperfeiçoamento do instinto, mas consistem em linhas diferentes, direções qualitativamente diversas, embora historicamente paralelas. Uma vez que a atualização de potências em comum é um diferenciar em função de interesses ou desafios atuais, em determinada linha o Espírito possui um interesse vital, e na outra direção um interesse material, mas ambos visam, inicialmente, a produção de instrumentos em função da vida. *Instinto e inteligência representam, pois duas soluções divergentes, igualmente elegantes, de um único e mesmo problema.*⁶¹ Com efeito, no percurso evolutivo instinto e inteligência não se negam,

cada termo tem, no outro, o “seu” outro. Mas em si mesmo, o instinto não carece de inteligência: é “para” a inteligência que ele aparece como carência de inteligência. Em si mesmo, cada um dos termos traz em si toda a positividade da vida.⁶²

Assim sendo, é para nós que o instinto não possui inteligência, mas ali está presente a essência virtual, a potencialidade da inteligência, inibida em sua manifestação. Por outro lado, a inteligência também não carece do instinto; e é essa virtualidade instintiva que tornará possível, para o ser inteligente, o nascimento da intuição. Efetivamente, se não existem estado puro, é porque possuem identidade de origem e constituem instrumentos da natureza para atingir os mesmo fins.

Tais linhas de fatos demonstram, partindo da unidade primitiva, não somente uma identidade de origem, mas também identidade nas diferenças, ou seja, identidade de manifestação. Tais descrições comprovam o significado qualitativo da evolução e, mais do que isso, que tudo obedece a uma finalidade interna na natureza; soluções divergentes se criam para um mesmo problema, meios diferentes

⁶¹ — Ibid., p. 131.

⁶² — PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 196.

visam assim os mesmos fins. Nada se dá, portanto por acaso, mas tudo visa uma harmonia. O mesmo impulso se dá continuidade na diversidade, atualizando-se nas diferenças, desta forma a qualidade espiritual *difere* em seus caminhos, mas *identifica-se* no mesmo, em uma sempre tendência de retorno a si.

Eis assim a integração das diferenças no tempo, consoante método bergsoniano. Esse retorno se dá, portanto pela identificação do Espírito consigo mesmo, através de identidade de estruturas, no plano fenomênico, e agora através do instinto esse reencontro já consiste em um início de simpatia, de ordem espiritual, porém ambos os casos consistem em identidade do ponto de vista natural.

IV.3.4 A Consciência Em Geral

*Continuidade de mudança, conservação do passado no presente, duração verdadeira, o ser vivo parece, pois partilhar desses atributos com a consciência.*⁶³

Bergson deixa claro desta forma que a vida, em geral ou particular, possui os mesmos atributos que a consciência: diferentes qualidades de ser se desenvolvem na temporalidade; um passado imanente e ininterrupto que se prolonga no presente, qual uma memória indelével, sempre presente e atuante. O impulso, sempre original, não consiste em um ser constituído de simultaneidades, mas em uma totalidade absoluta, sempre constituinte, que coexiste e manifesta-se no devir. Passado, presente e futuro não apenas se distendem sucessivamente, mas coexistem em graus de diferenças qualitativas, que se interpenetram na unidade e se manifestam em sua totalidade.

⁶³ — E.C., p. 30.

Enquanto Espírito em geral, tudo lhe é imanente, tudo coexiste em sua *imediatez*, conquanto se valha de organismos mediadores de si mesmo, a fim de poder manifestar-se plenamente no tempo. Trata-se de um ser que, na medida em que se vale da matéria para atingir seus fins, assume uma condição existencial diferente; que pela própria interiorização de seus momentos, inscreve-se na duração sempre presente.

Se tudo obedece a uma finalidade interna na natureza, se soluções divergentes e criativas surgem em função de um mesmo problema, a evolução não se dá por um movimento instantâneo cego, mas algo que se assemelha ao *voluntário*; supõe-se assim um pensamento livre e criador conferindo direções ao impulso na rota do tempo — análogo a uma consciência que comanda os movimentos do corpo no esforço motor. Efetivamente, supõe-se um agente na produção das formas, que atua por um impulso volitivo, e portanto absolutamente livre; uma força viva que a tudo rege e organiza; efetivamente, o Espírito imanente que a tudo gera seria uma consciência, mas que Bergson denomina *consciência em geral*.

Não sendo a variação dos corpos apenas acidental, supõe-se uma *determinação* do princípio que imprime qualidade e forma à neutralidade e homogeneidade da matéria universal. Determinação não implica em determinismo, mas antes o fato de conferir propriedades à matéria, criar direções novas e imprevisíveis que se definem no caminho existencial, quais diversas escolhas, suscitadas pelo impulso volitivo da substância, na busca de soluções diante do *problema* que ela mesma se coloca. Eis o *método* de criação por excelência, seja qual for o nível.

*Assim, a determinação significaria aqui a presença de uma causa eficiente, mas não no nível da materialidade orgânica e sim no nível do “impulso” que é o motor da transformação.*⁶⁴. Certamente a determinação qualitativa supõe uma causa eficiente, que organize a matéria, ou seja, um princípio agente e autor, e não o acaso; mas estaria ainda a causa eficiente, no caso, vinculada a uma causa final? Sim, se a identidade de origem dos seres fundamenta a identidade de estruturas do real, assim como a simpatia espiritual no caso do instinto, é porque meios diferentes são criados, porém visando os mesmos fins.

A corrente da vida se cinde em direções que obedecem a um fim interior a ela mesma, portanto a evolução não é acidental, mas cumpre com a natureza da causa; vale-se da matéria para dela se beneficiar e atingir seus fins, para atender sua exigência de perfectibilidade e de criação. Desta forma, afirma Grandjean, *a vida cria pois por si mesma, trabalha para si mesma, e toma a si mesma como fim. Mais do que isso, ela é ao mesmo tempo causa, meio e fim.*⁶⁵ Dada a duração, como atributo da substância espiritual, o fim não pode ser exterior à causa; Causa eficiente e causa final estão comprometidas, portanto pela própria natureza espiritual e imanente da origem.

Princípio e fim identificam-se não como objetivação e concretização, mas pela ação do agente que se dá a forma a sua matéria para poder manifestar-se, um autor em relação imediata com a obra. Sem dúvida, o autor se vale da mediação do instrumento, mas a obra é uma qualidade de seu próprio ser que plasma a matéria e lhe confere formas infinitas. O instrumento e a obra como que se confundem, os fins definem os meios.

⁶⁴ — SILVA, F.L. *Bergson, Intuição e Discurso Filosófico.*, p. 247.

⁶⁵ — GRANDJEAN, F. *Une Révolution dans la Philosophie.*, p. 155.

Na verdade, afirma Grandjean, Sr. Bergson vê na consciência, no espírito, o princípio de origem das coisas, o primeiro motor: a consciência aparece como o princípio motor da evolução.⁶⁶ Sem dúvida, parece que Bergson está pronto a dar a essa Consciência o nome de Deus, mas talvez fosse mais adequado ao pensamento bergsoniano, afirmar que o Espírito é o princípio eternamente movente e não o primeiro *motor* visto ser inconcebível a mobilidade a partir de uma imobilidade. Por outro lado, o termo *primeiro* parece comprometer seriamente a filosofia de Bergson, na medida em que este supõe uma ordem lógica que trai toda a sua metafísica e conseqüente análise fenomenológica.

No entanto, um princípio eternamente movente não pressupõe aquela eternidade estática do ser, mas o Espírito, a Consciência em geral é o próprio *agir* da temporalidade, por isso a causa é atualização permanente.

Antes deveríamos dizer dele que é o Ser enquanto ato eterno. Mas o ato eterno, enquanto tal é ao mesmo tempo eterno devir e eterna criação. Por isso a eternidade é compatível com a atividade, assim como em Spinoza a substância é eterna produção.⁶⁷

Tal caráter existencial, e não só essencial da substância, já justifica a natureza psicológica da consciência em geral e, portanto a atualização, a contínua exteriorização do ser em seu próprio vir-a-ser. O Ser é ação, é seu próprio devir, portanto o efeito não é um ser distinto da causa. No caso de Spinoza, os produtos ou modos distinguem-se dos atributos pelo seu caráter de efeito dependente e subordinado a um ser imutável. Há apenas um Ser único subsistente, mas a natureza do mundo, constituída pelos modos é realmente distinta da de Deus,

⁶⁶ — Ibid., p. 151.

⁶⁷ — SILVA, F.L. *Bergson, Intuição e Discurso Filosófico.*, p.269.

constituída pelos atributos; isto é, o seu desenvolvimento, necessário como um processo lógico, dá-se em sentido paralelo. Mas justamente por ser um desdobramento lógico, não há como se estabelecer a identidade entre *pensamento* e *extensão* em um Ser superior, posto que divergem, e não mais se encontram. Trata-se de uma unidade abstrata, unidade essa apenas original, enquanto os modos que se desenvolvem se mantêm por correspondência ou paralelamente.

O paralelismo dos modos, fundado sobre a identidade substancial no Ser divino, explica sem dificuldade a união da alma com o corpo e sua interação aparente. Bergson também concebe o monismo a partir da origem, mas esse monismo permanece nos efeitos, não como paralelismo ou correspondências, mas como direções opostas e que coexistem em uma mesma substância.

Por outro lado, não há como em um desdobramento lógico se deixar de lado a idéia de causalidade, o que implica no não-ser; como se conceber uma derivação lógica sem pensar a substância no espaço e, portanto no tempo mensurável? Tratar-se-ia, segundo a visão bergsoniana, de uma eternidade abstrata. Os modos finitos passam a ser apenas diferenças de grau de um modo mais geral, que por sua vez são uma mediação de um atributo mais geral. No caso de Bergson as diferenças quantitativas existem, mas enquanto nível ou grau inferior de contração da substância, mas a qualidade espiritual é que lhe constitui a realidade determinante dos diferentes níveis. Inserir a substância nos quadros da lógica significa estabelecer diferenças de grau, o que apenas supõe por sua vez homogeneidade da substância e, portanto se torna impossível a criação.

Deus se auto-gera e se auto-produz ao mesmo tempo. Efetivamente a essência de Deus identifica-se com a própria existência. Do ponto de vista bergsoniano, a duração consiste em uma substância, uma realidade ontológica, mas

ao mesmo tempo de natureza psicológica, posto que declinada na materialidade. O Ser é desta forma em seu próprio movimento, mas é sem cessar, em uma contínua criação, ou seja, em seu próprio devir diferencia-se qualitativamente. O ser vem-a-ser diferenciando-se e permanece onipresente enquanto ser; único em movimentos contrários, uno em sua multiplicidade, e eterno na duração, porém em sua contínua mutabilidade qualitativa.

Spinoza abandona o voluntarismo cartesiano; Deus é livre e independente, no sentido que, sendo o Ser único, de ninguém pode sofrer coação, mas não é livre nesse sentido que pudesse produzir outra coisa diferente daquilo que é ou produz, por que para isso deveria mudar e deixar de ser perfeito, o que é impossível. Bergson, por sua vez, concebe o ato criativo como o próprio diferenciar de si.

O Ser bergsoniano é auto-produtor, mas isso não implica em supressão da liberdade, na medida em que a determinação da natureza é antes uma afirmação da Consciência na sua tentativa de criar infinitos pontos de indeterminação. Trata-se antes de criar pontos de liberdade, múltiplos e infinitos. O trazer à existência é antes uma conquista de liberdade do que supressão. Criar não é produzir outro igual de si, mas é um ato de liberdade justamente por tirar de si o que não tem, um diferenciar-se infinitamente, um gerar o diferente em si.

O eterno é o devir, mas é sempre coexistente a si, e não uma sucessão lógica, cuja derivação implica contraditoriamente em negação e, portanto em determinismo. Apenas através da imediatez da origem, como um desdobrar-se *em si* mesma, é possível justificar a imanência como totalidade que gera incessantemente. Já a criação por uma derivação lógica ou mediata da causa *sui* sugere uma objetivação ou uma exterioridade das criaturas, assim como sugere uma

temporalidade espacial, o que nega o próprio eterno enquanto fluxo gerador. Ser e existir acabariam por excluir-se.

A criação segundo Spinoza seria assim a evolução fatal dos modos, que por sua vez seriam modificação dos atributos. Assim Spinoza resolveu por supressão o problema da *causalidade eficiente*, pois já não há produção ou *ação* de Deus, mas *participação formal* com o Ser divino. No caso de Bergson, a criação ou vir-a-ser da substância consiste em uma *modificação* qualitativa, onde os atributos coexistentes definem-se por diferentes direções que a substância assume, substância esta de natureza psicológica, portanto a consciência em geral, uma causa eficiente, um Ser em ato, que escolhe seus caminhos existenciais e que cria ao distender-se na extensão.

Efetivamente o Ser coexistente é o eterno em seu devir, em sua auto-produção; através dos percursos existenciais a imanência transcende infinitamente o atual, a identidade se diferencia para engrandecer-se, o virtual se atualiza para se inscrever na duração, a memória busca-se no presente para reconhecer-se, a consciência adormece para despertar imortalizada. Liberdade e necessidade, esquecimento e lembrança não constituem, pois a dialética da vida, mas instâncias ontológicas que coexistem e se alternam na luta pela evolução.

Este entrecruzamento da imanência com a transcendência, da conservação com a produção constitui uma conexão original da duração com a existência, e assim se pode considerar todo vivente como um registro onde a duração se inscreve. Como a Consciência já se encontra presente, mas adormecida nos reinos inferiores da criação, ela se empenha a preservar o passado e antecipar o futuro das espécies seguintes formando uma continuidade indivisa; *esta memória, esta*

*antecipação são, como vimos, a própria consciência. Eis porque, de direito senão de fato, a consciência é coextensiva à vida*⁶⁸.

Se consciência significa memória e antecipação, é que consciência é sinônimo de escolha. Ao cindir-se, a consciência em geral se põe igualmente em direções divergentes, sacrificando-se da mesma maneira em cada uma. Poder-se-ia dizer que assim se opõem as diversas formas de consciência na natureza, sempre de forma dual — torpor vegetal e mobilidade animal, instinto e inteligência, inteligência e intuição.

Do mesmo modo podemos dizer que, se a Consciência é coextensiva à vida, portanto as formas de vida, enquanto expressões da duração existencial poderão ser concebidos como estados de consciência, as tendências que definem as diferente espécies nada mais seriam que estados psicológicos. Assim tudo caminha, da consciência adormecida ao despertar.

Em um primeiro momento a consciência em geral, por uma distensão de si mesma estende-se na matéria para poder manifestar-se e dela beneficiar-se. As primeiras formas criadas repetem-se em um ciclo fechado, dispensando assim o papel da consciência. Já no vegetal, a sua existência está assegurada por fixar em si mesmo os elementos para sua subsistência, daí o torpor, como uma fase de *inconsciência*. Desta forma, nos reinos mineral e vegetal a consciência é *nula*, posto que adormecida; no reino animal porém a consciência é presente, mas *anulada*, dada a adequação perfeita entre a imagem e a ação, que coincidem na função orgânica.

Efetivamente a linha de evolução que culmina no homem não é a única. Em outras vias divergentes desenvolveram-se *outras formas de consciência*, que não

⁶⁸ — E. S., p.13.

conseguiram libertar-se das coações exteriores e nem reconquistar-se a si mesmas, como o fez a inteligência humana, mas que não deixam de exprimir, elas também, algo de inerente à Consciência em geral e de essencial ao movimento evolutivo. Apenas no homem, a Consciência desperta, como espírito que se imortaliza.

A eficácia crescente da inteligência aparece como o resultado de uma crescente Consciência, consciência totalizante que novamente reúna o que fora separado pela evolução. Já o desenvolvimento da inteligência no homem dará início a livre expansão do Espírito, e ao reencontro da Consciência consigo mesma, porém em outro nível.

V - “FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO”⁶⁹

V.1 Nascimento da Consciência

À medida que a vida avança, a consciência absoluta se manifesta, e ao mesmo tempo permanece imanente a todas as direções, nas quais teve maior ou menor êxito. Nesse movimento de sair de si e ao mesmo tempo permanecer em si ela abre incessantemente inusitados caminhos em meio ao plano existencial, até que possa atingir sua natureza e fim, qual seja manifestar-se como espírito.

Desta forma, atravessa corpos os mais variados, em direção a formas sempre mais complexas, de modo a expressar-se de forma cada vez mais plena. O organismo vivente passa agora a *perceber*, e por percepção entende Bergson a *presença* do mundo material para a consciência, cujos contornos passam a existir como *imagens*⁷⁰. A vida consciente passa assim a ser o princípio espiritual, ou melhor, o Espírito, inserido na materialidade, mas que se abre sobre o mundo em um nível mais elevado de atualização.

⁶⁹ — Em que pese o título, a presente reflexão não pretende fazer um trabalho comparativo com a obra de Hegel, mas antes um trabalho descritivo sobre o nascimento da consciência do ponto de vista bergsoniano. Importa, porém considerar que, a *Fenomenologia do Espírito*, base do sistema hegeliano, consiste em uma descrição histórico-racional da experiência que consciência faz de si mesmo, em relação com o mundo, através de um processo dialético. Do ponto de vista bergsoniano, a experiência da consciência consiste em um processo ontológico de atualização e interiorização da substância imanente. Esta não se dá em sua relação intencional com o mundo, mas tem seu fundamento no movimento da vida interior, por uma apreensão direta de si mesma, em seu movimento diferenciante na duração, e não por sua relação com o objeto. Tal processo não se dá por um desenvolvimento dialético, mas antes como um desdobrar da substância em sua imediatez.

⁷⁰ — Bergson define *imagem* como sendo algo entre o objeto e a sua representação.

Ao valer-se da matéria para atingir seus fins, a Consciência ultrapassa-a, enquanto obstáculo, e ao mesmo tempo elabora instrumentos cada vez mais aprimorados de modo a solucionar problemas, de modo a fugir ao determinismo e manifestar-se como um *ponto de vista*, agora determinante sobre a realidade natural. Efetivamente abre-se um foco de luz sobre a natureza, qual um renovado *fiat lux*, que dá origem porém a um cosmos de outro nível ontológico, de outra natureza.

O surgimento desse novo *ponto de vista* em meio aos entes não é simplesmente o surgimento de algo que não existia, nem tampouco de algo que já existia, mas de algo que se conquistou na rota do tempo indelével, e sempre novo. Não se trata de uma materialização de novas formas; ao contrário, abre-se um caminho *original*, em outra direção, um movimento de ascensão em direção à vida, à espiritualização do sensível.

Por *pontos de vista* entendem-se agora pontos de indeterminação, o que se torna possível em função do distanciamento entre o estímulo natural e a resposta do ser individuado aos desafios da existência. Entre a ação e a reação há uma duração maior no tempo, o que permite que a ação do objeto deixe de ser apenas real para passar a ser virtual, o que torna possível certa seleção de respostas à solicitação externa; neste momento, em que se torna possível introduzir novidades, é que nasce a subjetividade, dotada de uma infinitude inexaurível de *tendências* a se atualizar, e que podem responder aos apelos do mundo natural de forma variável. Da apreensão do mundo imagético em sua imediatez, caminha agora o princípio espiritual às formas mediatas de expressão.

Embora a subjetividade consista antes na individuação do princípio espiritual evolvida, *o subjetivo só o é, efetivamente, porque inserido na corporeidade, caso*

*contrário constituiria uma consciência pura.*⁷¹ O corpo, também uma imagem, tem seu papel, ao tornar possível o momento presente, este horizonte no qual a consciência surge; ele é o mediador entre a consciência e o mundo, entre o virtual e o atual. O próprio espírito cria seu representante físico, vital ou psíquico, segundo a qualidade virtual que o caracteriza e que, portanto encarna. Cria-se assim um instrumento não só de adaptação, mas de liberdade, uma matéria que oferece condições de se superar a própria matéria, uma mecânica que triunfa sobre o próprio mecanismo; desta forma a própria *necessidade* do corpo é que oferece passagem para que o Espírito reconquiste gradativamente a liberdade.

O fato de o espírito estar inserido na matéria implica em ser um ponto, um olhar restrito sobre o mundo. Mas, *há, nesta pobreza necessária de nossa percepção consciente, algo de positivo que anuncia já o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento.*⁷² A pobreza da percepção vem da matéria, dada essa redução que a percepção opera diante do espetáculo de imagens, mas a escolha e a unidade do conteúdo vêm do espírito.

Se o universo real se abre como um conjunto de imagens ou de ações possíveis, o surgimento da subjetividade implica necessariamente em uma limitação do real para poder atuar sobre ele. É como se ocorresse um empobrecimento do campo de imagens; o objeto é obscurecido sob alguns aspectos para que parte dele possa se destacar como um quadro em meio à totalidade. O mundo das imagens é total, porém sua apresentação à consciência constitui parte dele. E é essa redução que torna o objetivo subjetivo.

⁷¹ — SAYEGH, A. *Bergson: o método intuitivo: uma abordagem positiva do espírito*, p. 85. — Tese de mestrado da autora que deu início à presente reflexão.

⁷² — M. M., p. 35.

Por outro lado, o surgimento do ser humano tem seu fundamento no movimento da vida, no princípio espiritual, que o torna *existente*, ao limitar-se em sua inserção na matéria, mas por isso mesmo tornando-se mais preciso. A subjetividade passa a ser assim um foco de luz, um ponto de atualização da totalidade, e enquanto tal, o nascer da consciência implica em uma redução qualitativa da consciência absoluta para poder inserir-se na materialidade.

Desta forma, é como se a Consciência alterasse sua qualidade de ser, renunciasse à sua plenitude para dar nascimento à subjetividade, ao mesmo tempo em que sua constituição implica uma redução quantitativa da realidade objetiva, do campo de imagens. É assim que a subjetividade é definida como um ponto de vista, um olhar sobre as coisas, sobre o mundo, e ao mesmo tempo uma visão sob determinado nível da substância. A limitação do real em si, por flexionar-se na matéria em seu movimento homogêneo é que torna a consciência transcendente, ou seja, uma evolução qualitativa. Efetivamente, a redução do mundo objetivo é que o torna passível de tornar-se contemplado, por outro lado, a limitação qualitativa da substância espiritual é que permite o despertar da subjetividade, agora também determinante da qualidade e intensidade de manifestação.

V.2 Consciência: Determinação da Indeterminação

Todos os ensaios do princípio espiritual na natureza visam criar com a matéria, que é a própria necessidade, um instrumento de liberdade, afirma Bergson, de empregar o determinismo para alcançar o indeterminado, valer-se do finito para atingir a infinitude de manifestação, valer-se do ciclo fechado da natureza de modo a

abrir a espiral da transcendência. Desta forma o Espírito age e começa a introduzir espiritualidade na matéria para poder torná-la para-si.

O cérebro, dado o seu grau superior de complexidade, tem a função de interromper a interação mecânica com o mundo, introduzindo desta forma a contingência no universo organizado. Se no animal os mecanismos motores que o cérebro chega a montar, ou seja, os movimentos esboçados tornam-se hábitos armazenados nesses mecanismos, no caso do homem ele pode impedir certos hábitos motores, disciplinar o automatismo, o qual consiste em um determinismo rigoroso, e assim colocar em liberdade a consciência. Por outro lado, para cada necessidade que o ser humano satisfaz, ele cria uma necessidade nova; destarte, em vez de fechar o círculo de ação, como os animais que agem automaticamente, o homem abre a essa atividade um campo infinito, o que o torna cada vez mais criativo.

Essa individuação espiritual, que é o campo da interioridade e da transcendência, até então se encontrava adormecida posto que restringida pelo automatismo em seu determinismo rigoroso, desperta quando renasce a possibilidade de escolha. Este despertar é tanto mais complexo quanto maior a margem de escolha lhe seja deixada e, portanto, maior quantidade de ação lhe seja atribuída. A essência da liberdade é agora a espera e a indeterminação da ação. Trata-se agora de um novo *modo* de ser da vida, que se dá os meios de tornar-se consciência de suas próprias operações vitais.

*Se o sistema nervoso é construído, de um ponto a outro da série animal, com vistas a uma ação cada vez menos necessária*⁷³, o surgimento da subjetividade é o despertar de uma tendência, não mais apenas com vistas à ação, à realidade

⁷³ — Ibid., p. 27.

pragmática, mas ela surge na hierarquia espiritual, colimando uma vivência mais duradoura do princípio virtual, um grau maior de liberdade de ser e de manifestar-se, independentemente de um interesse utilitário ou vital. O fato de a ação ser menos necessária permite que a resposta passe a ser mediata e, portanto deliberada. Desta forma, o organismo, enquanto fenômeno vital e de origem espiritual, constitui um corte perceptivo, na medida em que sua natureza determina o modo de agir.

Essa determinação é possível, pois quanto maior a complexidade dos centros nervosos, maior a quantidade de ações virtuais, e, portanto mais a consciência deverá transbordar seu concomitante físico. No animal, o virtual permanece cativo da percepção, ou seja, as tendências só se manifestam quando do interesse, do apelo de uma percepção análoga; já no homem, ao contrário, ele pode evocar uma lembrança a seu prazer, independentemente de interesse do ponto de vista vital e, portanto da percepção atual. Ele não se limita a desempenhar a vida, mas re-apresenta o objeto natural a si, mesmo na ausência do mesmo. Ilumina-se a zona de virtualidades não só para agir, mas para re-apresentar em forma de imagem à visão da consciência.

A abertura da consciência pela substância espiritual é manifestada pela esfera de ação de meu corpo, e a percepção é a expressão dessa relação da substância com a matéria, através de uma *eventual* reação. Torna-se agora a individuação do Espírito uma consciência-no-mundo.

Os mecanismos cerebrais intercalam-se entre os dois termos do ato de interação com o meio natural, ou seja, entre a solicitação externa e a resposta há uma prorrogação, agora a excitação periférica coloca-se em relação com tal ou qual mecanismo motor, escolhido e não mais imposto. A deliberação substitui agora o

automatismo, há tempo para uma resposta de forma mediata, efetivamente a subjetividade define-se em função de uma diferença do tempo.

O despertar da consciência parece reger-se pelo desenvolvimento dos centros nervosos que se aperfeiçoam gradativamente, porém a consciência não brota do cérebro, este é que é expressão do nível de manifestação do espírito. Cérebro e consciência correspondem-se, porque ambos permitem a possibilidade de escolha, um pela complexidade de estrutura e outra pela intensidade de seu despertar, no entanto, para o pensamento bergsoniano, o primeiro é apenas efeito, instrumento de manifestação e de atuação no mundo. É assim que surge uma presença espiritual no seio da própria matéria, a qual por sua vez percebe a própria matéria. Se o papel do sistema nervoso é dar condições de o princípio imanente interagir com o mundo, escolher para poder agir implica agora em perceber conscientemente.

Essa presença no mundo se define antes pela qualidade do campo virtual a manifestar-se do que por seus caracteres exteriores, e agora passa a atualizar tendências de outro nível ontológico, de outra natureza; presença que consiste no presente de um passado virtual que se insere na corporeidade, presença a si que é a totalização substancial inserida em um ponto de manifestação no espaço; presente que é a duração inserida em determinada forma. Desta forma, ao se abrir o campo dos possíveis, da virtualidade que se torna presente, surge a determinação qualitativa da indeterminação, inicia-se a consciência em sua constituição, como um processo também diferenciante. O princípio espiritual constitui-se, desta forma como consciência independente; ao abrir o Eu como canal mediador entre a substância e o mundo natural, ela torna-se um modo de ser que se determina e que, portanto se sabe como existente.

A consciência, ou melhor, o existente humano é, como os outros seres, o produto evolvido da individuação do princípio espiritual e do princípio material, mas agora é por si mesmo uma alteração qualitativa do princípio espiritual a manifestar-se na extensão, portanto passa a ser uma determinação determinante, uma diferenciação diferenciante, um devir do devir da duração. Desta forma, a determinação significa aqui o surgimento de uma causa eficiente, um ser livre que delibera e que, na busca de solução aos problemas e desafios, imprime direções novas e imprevisíveis ao impulso na rota do tempo.

V.3 Da Vida à “Fenomenologia do Espírito”

Assim, o homem surge tardiamente, após um longo devir de divergências e de estruturas. Posteriormente a dissociação do vegetal e do animal, a Consciência absoluta, que até então não pode liberar-se plenamente, abre outra passagem em meio à realidade existencial, passa a *manifestar-se* em-outro, ante o qual o mundo material torna-se para-si.

Agora o princípio espiritual quebra sua corrente, até então limitada pelo determinismo natural, deixa de ser apenas um organismo da mesma natureza do universo material e se libera como consciência, perante a qual, inicialmente, o mundo material *aparece*, se apresenta, sob determinada forma.

As *imagens*⁷⁴ constituem a própria realidade da matéria, o seu modo de realidade é a *apresentação* à consciência ou, em termos bergsonianos, a

⁷⁴ — Por *imagem* Bergson define algo entre o objeto e a sua representação.

presença.⁷⁵ Se as imagens são a própria realidade da matéria, a *presença*, do ponto de vista da percepção, implica na participação da espacialidade, na determinação do espaço como posição na continuidade da matéria. O organismo, imagem presente em meio a um mundo de imagens, toma consciência, graças à indeterminação de seus próprios movimentos, de uma parte dessas imagens que, de presentes que são, passam a tornar-se representadas na percepção. Deste modo, a presença se torna re-presentação, ao limitar o campo de ação possível; *a representação é esse empobrecimento da Presença*⁷⁶.

Efetivamente, se as tendências múltiplas da Consciência em geral, ou do Espírito, exteriorizavam-se nos outros ensaios da natureza em forma de movimentos, no surgir da consciência elas se exteriorizam em representações. Se inicialmente surge a percepção como forma imediata de apreensão do real em si mesmo, já a representação consiste em uma visão da consciência através das lentes deformadoras do espaço. Se por um lado a matéria apreendida pelo corpo material consiste em um universo homogêneo, já o surgimento da representação constitui um início de estados diferenciados e que definem a subjetividade.

Com o surgimento do ser que se sabe, surge a possibilidade não só de exteriorização, mas de interiorização do vivido, uma vez que agora os momentos vividos são heterogêneos, não mais se dá a mesmidade de vivências. Com a interiorização do passado, surge a possibilidade do despertar da reflexão, e o devir da vida como natureza se flexiona como devir do espírito. Se nos animais existe um início de consciência, trata-se antes de uma consciência vital, ao passo que agora a consciência torna-se reflexiva. Assim a evolução se faz no peregrinar entre as

⁷⁵ — William Hamilton estabelece uma distinção entre a *faculdade de apresentação* e a *faculdade de representação*. A *apresentação* significa a aquisição, a recepção. Bergson modifica um pouco a *apresentação*, conferindo-lhe um sentido mais realista através da *presença*.

⁷⁶ — PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p.159.

espécies em direção ao espírito subjetivo, e este continua infinitamente esse movimento vital.

Desta forma, para a concepção bergsoniana, o movimento evolutivo é uma continuidade criadora: *quanto mais se fixa a atenção sobre esta continuidade da vida, mais se vê a evolução orgânica se aproximar da de uma consciência, em que o passado pressiona contra o presente para fazer jorrar uma nova forma, incomensurável com as antecedentes.*⁷⁷ O movimento da vida só é evolução porque se dá sempre em continuidade ao passado em direção à criação contínua. Após superar o obstáculo do torpor, do automatismo, e do instinto, a vida se reconquista como liberdade. A vida é efetivamente um movimento de consciência através das espécies, nas quais alcança mais ou menos sucesso, e que progride graças à imanência de todas as direções tomadas. Não fora a presença do passado não seria possível o surgimento de uma nova espécie; não fora a passagem do princípio, ou Espírito em geral, pelos estágios da natureza, não haveria como triunfar sobre a matéria. Não fora a evolução orgânica não seria possível uma consciência co-criadora.

Efetivamente a o surgimento do espírito, como subjetividade, se dá como um prolongamento do impulso vital em suas linhas divergentes, porém em direção superior aos animais, em outro nível ontológico. *Em relação a ele* (o animal), afirma Teilhard de Chardin, *por sermos reflexivos, não somos apenas reflexivos, mas outros. Não somente mudança de grau, mas mudança de natureza, que resulta de uma mudança de estado.*⁷⁸ A passagem do reino animal para o hominal define-se como diferença de qualidade; se para os seres naturais permanece fechado um

⁷⁷ — E. C., p. 234.

⁷⁸ — CHARDIN, T. *O Fenômeno Humano.*, p. 87.

domínio do real, dada a homogeneidade de seus momentos, já o processo da evolução que se faz homem consiste em um sistema aberto, dada a possibilidade infinita de se alterar qualitativamente, e de liberar as potencialidades do espírito.

Entre o símio e o homem há toda distância do limitado ao ilimitado, no animal a variação se dá apenas sobre os temas de rotina, no caso do homem há uma superioridade interna, posto que ele seria o único a superar o obstáculo da matéria em sua mesmidade e abrir caminhos novos com liberdade. Efetivamente no devir do Espírito tudo se dá em continuidade no devir, dada a sua unidade, mas tudo se altera qualitativamente pela multiplicidade virtual que define a criação em evolução. Da vida ao espírito subjetivo, do mundo dos sonhos ao despertar, formas de consciência se continuam umas às outras e passam a coexistir na unidade da consciência em geral.

Assim é que o princípio espiritual dormita nos reinos da natureza e *desperta* no homem. Por *despertar* entende-se o momento em o Espírito em geral atinge a si mesmo através da mediação de outro de si; não apenas percebe a si mesmo, de forma imediata, através do instrumento orgânico, mas vê-se diante de outro que se sabe, diante de uma consciência, através da mediação de um si que o traz à luz, embora de forma ainda restrita.

Assim como a representação é o reflexo pálido do mundo material na consciência humana, o princípio espiritual reflete a si mesmo quando da sua atualização pela consciência.

O *existente* não se define, portanto apenas por sua relação com o mundo, nem tampouco como a virtualidade que se atualiza, ou a essência que vem a *existere*, manifestar-se *para fora*, mas acima de tudo o despertar existencial consiste no próprio refletir-se do princípio, através do sentimento de si na duração, como um

outro devir. Em sua inserção no corpo que o manifesta, o princípio espiritual se desdobra, dá-se condições de flexionar-se, e surgir no universo como o eu. Deste modo, o absoluto refletindo-se em cada modo de ser, em cada consciência que nele opera, libera-se e dá condição às criaturas de, por sua vez, determinar a si mesmas.

Despertar significa, em meio a obscuridade da inconsciência, ou do sono da consciência anulada, trazer a luz o que estava oculto, daí o papel da consciência, qual um segundo *fiat lux*, um foco de luz substancial que *aparece* diante do espetáculo do mundo, e ao mesmo tempo uma luz em si mesma sobre o ser real e invisível; *consciência é a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que envolve a ação efetivamente realizada pelo ser vivo*⁷⁹. A consciência é desta forma a individualidade virtual, mas cujo nível de manifestação permite avaliar o possível entre o que se faz e o que se poderia fazer.

Ao aferir essa distância, esse intervalo de indeterminação, o princípio espiritual atualiza-se, não mais como vida somente, mas desperta o olhar que percebe inteligentemente, uma vez que passa a medir e analisar. Nesse distanciamento entre a *apresentação* e a resposta nasce a reflexão sobre o mundo objetivo; o impulso vital deixa assim de ser tão somente aquele que vivifica a matéria, o sopro *animador*, como diriam os estóicos, mas ao perceber imagens, ao discernir, ao medir distâncias e possibilidades diante de um problema, revela-se como inteligência.

À medida que o homem passa a evocar lembranças ou tendências, não necessariamente de forma imediata, surge no intervalo de indeterminação a possibilidade de estabelecer relações entre os objetos e as representações, as idéias, e, portanto a reflexão. À medida que essa relação passa a se dar mesmo na

⁷⁹ — E. C., p. 132.

ausência do objeto surge a possibilidade de abstração, como expressão da subjetividade.

Com efeito, a dualidade vida e pensamento não deve se considerada como uma relação de implicação, mas uma relação de desenvolvimento.; a origem do pensamento não é, pois um início, mas enraíza-se na diferenciação de uma pluralidade de níveis ontológicos do princípio vital. O movimento necessário da vida se apercebe como ato livre e surge como consciência.

V.4 Nascimento da Inteligência: Da Natureza à Cultura

No caso dos animais, o comportamento de grande parte é determinado por reflexos e instintos vinculados a estruturas biológicas determinadas, de forma que a vida de cada animal é uma repetição do padrão básico vivido pela espécie. Há, contudo animais mais livres, cujo comportamento já é mais flexível e imprevisível, e que podem criar para si um mundo novo. Diante dessa contingência, cabe ao homem definir sua própria forma de adaptação à natureza.

Se o instinto é a faculdade de valer-se de instrumentos organizados e naturais na busca de sobrevivência, a inteligência é a faculdade de fabricar e empregar instrumentos inorganizados; na tentativa de conservar-se, o ser humano passa a organizar e ajustar os recursos adequados a sua necessidade. Nesse momento a biosfera do planeta torna-se a antroposfera, o ser inteligente passa a criar o seu próprio cosmos. Aqui se inicia a passagem da natureza à cultura, através de respostas inteligentes e por um ato de vontade busca soluções criativas para os problemas. Essa ação humana sobre a natureza, através da criação de instrumentos, é a primeira forma de *práxis* dos homens e se configura como uma

prática produtiva para prover os meios de conservação da vida. Tal práxis, porém é conseqüência de um longo ensaio da substância espiritual através das *formas* da natureza.

Desta forma, o *homo-faber* é a primeira manifestação da tendência do ser a expressar-se inteligentemente, através da fabricação de utensílios; assim se inicia o cosmos humano, a cultura, como expressão do ser inteligente. Os caminhos se fazem, não mais em linha horizontal, mas agora em espiral ascendente. Aqui inicia o viajor infinito a sua própria história.

O marco do início da condição humana é justamente a sua insuficiência em se defender por meios naturais, disso decorre o desempenho original da inteligência, qual seja *modelar* a matéria inorgânica, criar objetos artificiais, produzir ferramentas e diversificar ao infinito a fabricação delas, de forma a se adaptar à natureza, para então valer-se dela para seus fins. A força da corrente da vida fornece assim condições de atuar sobre a matéria bruta de forma *imediata*, através de instrumentos organizados, ou então essa atuação se dá de forma *mediata*, através de um organismo que, em vez de possuir naturalmente o instrumento exigido, dará ao sujeito condições de ele mesmo o fabricar ao modelar, ao dar *forma* à matéria inorgânica.

Instinto e inteligência são, pois duas potências imanentes à vida, inicialmente confundidas, e que se dissociaram ao crescer. São duas soluções para um mesmo problema, qual seja responder aos desafios da existência, porém seguem em direções diferentes, pois o instinto tem como sentido a vida, já a inteligência é voltada para a matéria inerte. Desta forma o ser inteligente manipula, fabrica instrumentos ou máquinas. Fabricar é dar forma à matéria, dobrá-la, convertê-la em instrumento a fim de dominá-la. Fabricar, pois, em termos bergsonianos, consiste em

montar partes da matéria, compor e decompor, para obter dela um resultado comum.

No caso do instinto, o animal atinge a interioridade de algo determinado e exterioriza seu conhecimento em atos estereotipados; já a atividade inteligente humana se interioriza em consciência no próprio movimento em que atinge a exterioridade material das coisas. E por interiorizar-se é que surge a possibilidade do pensamento contínuo.

O pensamento se desenvolve desta forma a partir do vivente, na medida em que surge a possibilidade de dar forma à matéria, o que consiste, conseqüentemente em dar forma ao pensamento, estabelecer relações e abstrair o objeto aparente. A atualização das potências de forma contingente, a possibilidade de ações ou atitudes imprevisíveis, já constituem condições de certa inventividade. A possibilidade de ações ou atitudes imprevisíveis, já é manifestação de liberdade: *Consciência é sinônimo de invenção e de liberdade*⁸⁰, afirma Bergson, o que anuncia a identidade de natureza da fonte, toda ela espiritual: a supra consciência.

O aspecto fenomenológico da existência surge assim dessa conjunção de espírito e matéria, da interação da subjetividade com o mundo objetivo, de uma consciência que ao agir sobre o mundo natural, a ele adapta-se para transformá-lo em seu proveito, e segundo seus fins.

V.5 O Existente: A Relação Sujeito e Mundo Objetivo

⁸⁰ — Ibid., p. 231.

Em sua interação com o meio natural, o instinto é irremediavelmente limitado, posto que o animal não se saiba como cognoscente. A inteligência, ao contrário, é capaz de fabricar e possui o poder de desdobrar-se, de refletir-se e por isso de distinguir o eu do objeto. O instinto é estático e inconsciente por não ter projetado ainda um objeto fora e distinto de si, dada a sua imediatez. Efetivamente o instinto é *em si* mesmo, ao passo que a inteligência se dá condições de perceber o mundo conscientemente, torná-lo *para-si*.

Tornar o mundo *para-si* implica em torná-lo objetivo de modo a liberar o real imanente de forma subjetiva; por outro lado, liberar o real virtual significa deixar de perceber *puramente*, em si, e acrescentar reminiscências que aderem à imagem presente. Esse acrescentar de reminiscências que se atualizam e que permanecem é que definem o eu, a subjetividade, independentemente da *presença* do objeto. Efetivamente a consciência *aparece* a si como uma experiência interior ao homem, a subjetividade pode reconhecer-se como tal por uma apreensão direta de si mesma, em seu movimento diferenciante na duração. Os dados imediatos da consciência, mais do que representações do objeto, constituem antes diferentes estados de natureza do eu. No entanto, para os filósofos modernos, ao contrário, uma vez que o sujeito *percebe* o objeto exterior a si é que ele se reconhece como Eu consciente.

Leibniz, por exemplo, identifica a consciência como *apercepção*, a qual ele distingue da percepção, que pode ainda não ser claramente consciente. Mas considera toda a vida da mônada, ou seja, da substância espiritual, como puramente interior a ela mesma e acessível só a partir da interioridade, pois a mônada não tem janelas, através das quais possa entrar ou sair algo. Efetivamente, toda mudança da mônada e, portanto do espírito, vem de um princípio interno, posto que uma causa externa não possa influir na sua interioridade. Da mesma forma, para Bergson a

subjetividade define-se pela vida interior em si mesma, no contínuo processo de atualização de si mesmo, e não de impressões adventícias.

Do ponto de vista kantiano, ter consciência da minha representação significa ter consciência empírica da minha existência. Logo a consciência da minha existência no tempo, é a consciência da relação com alguma coisa fora de mim. Em outros termos, a consciência não deve ser considerada em relação consigo mesma, mas a relação com algo que a consciência não é. Dessa forma a experiência em termos kantianos não define a essência da consciência de si, mas apenas uma dimensão particular dessa consciência, enquanto engajada na objetividade. Trata-se de uma dimensão superficial da consciência, voltada para a realidade exterior, e que busca transcender em direção ao mundo. Em oposição à essa consciência intencional kantiana, Bergson define a consciência como a experiência de si mesma, e que só por contingências se torna consciência do mundo. Com efeito, consciência significa acima de tudo interiorização contínua de suas vivências, e vida interiorizada significa identidade.

Hegel do mesmo modo afirma que a noção de consciência implica a relação com um objeto que não ele próprio, mas algo diferente, até que a noção de espírito elimine essa alteridade. Eis como ele descreve o processo do espírito subjetivo: *Na alma desperta a consciência; a consciência se coloca como razão que despertou imediatamente após a ciência de si; e a razão mediante a sua atividade liberta-se ao fazer-se objetividade, consciência de seu objeto.*⁸¹ A subjetividade define-se, pois diante do mundo objetivo. Ambas os filósofos mostram assim o despertar do espírito subjetivo em relação com outra coisa e não em si. Para o pensamento bergsoniano,

⁸¹ — HEGEL, W.F. A Filosofia do Espírito. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas.*, p. 387.

porém a experiência humana é sempre imediata, o si mesmo é sempre vivido, e não pensado através de outro exterior a si.

Por outro lado, a filosofia do sujeito cartesiana coloca o *ego cogito* como um eu empírico, em que o eu é colocado independentemente, isto é, sem confrontação com o outro. Eu existo pensando: neste ponto o eu perde definitivamente toda a determinação singular, tornando-se pensamento, isto é, entendimento. Só existe a identidade a-histórica do eu; é um eu que escapa à alternativa da permanência e da mudança no tempo, posto que o *cogito* seja instantâneo. O Eu, ausente da duração, se transforma ainda ao reconhecer Deus, o Outro, que causa a presença em mim de sua própria representação. Porque Deus me conserva, isto confere à certeza de mim mesmo.

A experiência humana, do ponto de vista bergsoniano, é sempre em si mesma, a vivência é a interioridade em si, e não o objeto visado; se vivido, o sentimento da vida interior que dura só é imediato enquanto sentimento e não sentimento de um objeto dado. A adaptação aos objetos externos é um *meio* de evoluir, de estender indefinidamente seu domínio, mas a subjetividade é antes o espírito — o Espírito em geral consciente de si — e que se revela na experiência humana em sua imediatez.

Enquanto presença espiritual, a consciência para Bergson não é intencionalidade, mas atividade pura, uma adesão a si mesma em processo. Efetivamente, o aparecimento do espírito consiste em um processo de subjetivação, no qual a subjetividade não somente participa do próprio Ser, mas nele vem a ser em um processo constituinte que se interioriza. A “Fenomenologia do Espírito” bergsoniana consiste assim no despertar de uma causa eficiente em totalização contínua.

V.6 Espírito Subjetivo: O Campo das Virtualidades

Chamamos subjetivo aquilo que parece inteiramente e adequadamente conhecido, e objetivo aquilo que é conhecido de tal maneira que uma multiplicidade sempre crescente de impressões novas poderia ser substituída pela idéia que dela temos atualmente.⁸²

O objetivo se define pelas partes atuais, partes que não mudam, e a matéria enquanto tal não pode ser outra, mas pode ser mais, pois podemos sofrer uma multiplicidade cada vez maior de impressões vindas do objeto. Já o subjetivo é adequado e inteiramente conhecido, posto que a individualidade seja apreendida imediatamente e em si mesma, como uma unidade múltipla, em contínua mudança. Essa subjetividade define-se assim como essa presença espiritual na totalidade imanente à consciência; mas não uma totalidade dada, e sim uma contínua *totalização* em ato, ao passo que a objetividade implica em ausência parcial do objeto, dada a sua irreducibilidade à própria consciência. Efetivamente, a relação sujeito e mundo objetivo implica necessariamente em uma redução do campo da *aparência*, para que a subjetividade espiritual transcenda.

Não se trata de definir a identidade por seu ser imutável em oposição às coisas mutáveis, mas antes por aquilo que se *faz* continuamente. A subjetividade define-se como existente pelo sentir-se vir-a-ser na rota do tempo; a consciência se constrói por um estado de ser diferente, heterogêneo em relação ao anterior e ao todo, consciência posto que apresente a si um presente renovadamente original. [...] *Para um ser consciente existir consiste em mudar, mudar amadurecendo, amadurecer criando-se infinitamente a si mesmo.*⁸³ Existir é muito mais que ver-se pensando, pois a vida interior transborda a inteligência; ao mergulhar no fundo de

⁸² — E.D.I.C., p.62.

⁸³ — E.C., p. 18.

nós mesmos percebemo-nos antes como diferentes estados de espírito no fluir da *duração*, estados estes que estão na base dos pensamentos.

*A única forma do ser que conhecemos é a vida, as outras formas devem ser compreendidas como modificações da forma fundamental, que não possuem sentido senão pela sua relação a esta forma enquanto consciente de si.*⁸⁴ A única experiência ontológica que temos é a do ser vivo que somos, efetivamente, ser e viver são termos que possuem igual significado. Por subjetivo, entende Bergson, aquilo que é adequadamente, imediatamente conhecido; o pensamento, porém já é uma forma atualizada da substância, uma das formas abstratas de conceber da vida e não a vida em si mesma.

Existir não é somente estar inserido na materialidade, mas antes perceber-se como essente em direção a um futuro. Ser consciente é sentir diferenciar-se no interior de si mesmo. Existir é trazer à consciência o sentimento da vida em continuidade. Sei que eu vivo. Percebo-me como movimento contínuo do aqui-e-agora em direção a um momento novo, logo existo. E assim o presente *vivido* torna-se necessariamente uma *presença* para si mesmo.

Um eu que não se transforma, um estado psicológico que permaneça idêntico a si mesmo não tem duração, portanto não se sabe como existente. Portanto, pelo fato de nos reinos naturais os momentos serem sempre idênticos, não há memória, não há como se estabelecer uma alteração interior qualitativa que venha a permitir o novo. Desta forma, embora a espécie humana não seja senão um dos ramos do mundo vivente é ela que continua indefinidamente o movimento vital, posto que a consciência expande-se como inteligência inventiva.

⁸⁴ — TROTIGNON, P. *L'Idée de Vie Chez Bergson et la Critique de La Métaphysique.*, p. 194-5.

Ao invés de permanecer presa ao círculo estreito dos interesses da espécie, a vida se libera e se lança em direção a um destino autônomo. Ao invés de permanecer adstrito à realidade superficial, à realidade densa da matéria, ou à uma transformação horizontal, o homem é o único que transcende a sua condição de ser natural, em direção a espiritualidade, sua natureza original.

O homem herda desta forma as experiências em outros estágios da natureza, mas distingue-se, não por constituir outra espécie, mas só constitui outra espécie porque nele a virtualidade, a *presença* imanente, se realiza plenamente. Se por um lado, o impulso dá continuidade a si mesmo no homem, este supera o determinismo natural, e aqui se inicia o triunfo do espírito sobre a matéria.

Por conseguinte, o próprio movimento da vida dá continuidade à evolução através dos espíritos ou subjetividades, que agora trazem à luz da consciência algo novo em direção ao futuro contingente, totalizando a cada momento a totalidade. A corrente da vida não se transformaria em consciência se esta não durasse, se não existisse já na individualidade.

O âmbito de virtualidades, a esfera do ser metafísico, é o campo transcendental, cuja manifestação consciente eleva as individuações à condição de espírito. O ser virtual é o ser espírito, de modo que agora a Consciência em geral torna possível a *apresentação* não só do mundo objetivo, mas da virtualidade que aparece para-a-consciência.

Se por consciência Bergson entende memória, a memória que a tudo sustenta em seu devir é a memória original, sempre presente, ou seja, a presença em si, que pela sua origem e imanência é a própria espiritualidade; não se trata da memória enquanto constituída, mas infinitamente constituinte e criadora, posto que por espírito, entende ainda Bergson, a única realidade do universo que tira de si o

que não tem. A presença da memória original, a Presença do Espírito, ou da consciência absoluta, coexiste virtualmente nos seres naturais de sorte que sua realização plena, sua *enteléquia*, consiste na vida, porém agora espiritual.

A própria condição de escolha implica na possibilidade de exclusão ou interdição, evidenciando a passagem do ser natural ao ser moral. Se no homem a espiritualidade do princípio vital se revela pela contingência, pela capacidade de criação, pela liberdade de escolher, é, sobretudo sua *tendência* a adequar-se a sua natureza original, que faz dele um ser destinado a condição espiritual.

Á medida que essa memória espiritual se manifesta em sua profundidade, ou seja, na medida em que ela traz significado para o momento presente, as lembranças tornam-se cada vez mais subjetivas. Dada a atualização das potências, essas se incorporam à memória do ser psicológico, e o definem como subjetividade espiritual.

O espírito subjetivo é, portanto o campo das reminiscências sempre em vias de atualização, a imanência sempre constituinte. *A subjetividade define-se, portanto, pela virtualidade de suas partes.* No caso da duração subjetiva, as partes não se constituem senão quando da sua atualização; *as partes de nossa duração*, afirma Bergson, *coincidem com os momentos sucessivos do ato que a divide*⁸⁵, são partes potenciais e qualitativas e, portanto uma unidade metafísica constituinte. No caso do objetivo sensível, as partes são percebidas atualmente e a divisão pode se dar sem uma mudança da sua natureza. No que se refere a subjetividade não se trata de divisão no sentido espacial, mas antes uma diferenciação qualitativa da memória ontológica; *o subjetivo é inseparável do movimento de atualização. Ele é subjetivo*

⁸⁵ — M. M., p. 232.

*justamente por estar sempre em vias de atualizar-se.*⁸⁶ O espírito subjetivo consiste em uma multiplicidade qualitativa a presentificar-se na individualidade. A subjetividade explica-se, pois, não como um efeito, como algo atual, como uma certeza sensível, mas antes como sendo causa eficiente no movimento de atualização da virtualidade espiritual, um processo em contínua constituição de si mesmo.

O Eu define-se, pois pelo seu movimento como diferenciação do campo virtual, mas diferenciação autônoma, que se auto determina, daí a sua natureza psicológica. O espírito subjetivo só o é por criar linhas de diferenciação, as quais correspondem a diferenças de nível e de qualidade. O despertar de *tendências*, agora de uma qualidade superior, e que constituem outro nível ontológico, estabelecem novos caminhos que se abrem indefinidamente; Efetivamente, a possibilidade de evocação de potencialidades de natureza superior definem o sujeito-espírito.

Em seu movimento de atualização o espírito, assim como o Espírito em geral , constrói a si mesmo, evolui como consciência psicológica. A subjetividade, imanente em si mesma, consiste em um mundo onde nada se perde, um mundo infinitamente rico que testemunha silenciosamente a sua origem. A própria natureza da origem distingue o sujeito humano dos demais como ser espiritual, pois que não se limita a conservar o passado, mas é atualização contínua, movimento de presentificação da substancialidade inexaurível.

É esse passado original que torna possível todos os passados; é essa memória do ser que torna possível o existente psicológico, enquanto passagem do virtual ao atual. Desta forma, encarnamos o ser-em-si do passado, e o

⁸⁶ — SAYEGH, A. *Bergson: o método intuitivo: uma abordagem positiva do Espírito.*, p. 85.

psicologizamos. É esse passado eternal e de todos os tempos a condição para o *existente*, para todo presente, passado ou futuro particular.

Devido ao fato de a substância ser a própria duração, a atualização do passado original consiste ao mesmo tempo em uma aderência a si mesma, um *desenrolar* e um *enrolar*, portanto uma unidade em continua totalização. Se a ação implica a objetivação do outro, o movimento da subjetividade se adere à duração vivida em si mesma, e sua interiorização acrescenta-se ao ser do espírito. Deste modo, o espírito não é apenas o que *anima* a matéria, mas é movimento interior com direção, é ato de interiorização que se enriquece ao inventar, ao transcender sua qualidade de ser.

A *Fenomenologia do Espírito* bergsoniana é, portanto a história da consciência, mas antes história da interiorização do que inicialmente *aparece* à consciência, *de dentro* de si mesmo; o espírito subjetivo se define por aquilo que se lhe acrescenta à duração. A totalidade real cresce, ao manifestar-se como saber de si, enquanto outra totalização de si mesmo. A fenomenologia do espírito consiste assim em um processo de sair de si perante o mundo objetivo, mas para então integrar-se a si, um revelar o oculto para totalizar-se. Portanto, torna-se impossível uma fenomenologia do espírito sem levar em consideração o papel do tempo e da memória.

V.7 Consciência: O Movimento de “Psicologização”

Pelo fato de o espírito subjetivo ser uma individuação na substância, ou seja, na duração, cada momento *vivido* também se interioriza em passado, e é assim que cada momento presente contém a lembrança do momento que o precede; se assim

não fora, nem mesmo seria possível a consciência. Todas as experiências se conservam na duração existencial por si mesma. Embora a individualidade humana se defina por um cérebro complexo que permita um momento de não-determinação, a presença da memória é que significa formalmente a subjetividade, pois esta se constitui no seu próprio conteúdo de atualização; ela é justamente a reminiscência determinante que venha a preencher essa indeterminação, atualizar-se ou encarnar no intervalo cerebral.

O fluxo da consciência, ou da Consciência é uma unidade, mas uma unidade móvel e mutável, a unidade de um progresso, de uma continuidade do passado virtual em direção ao futuro através do ponto móvel do presente. Em verdade não vivemos o instante presente, pois este enquanto instante não existe. O que chamo presente é o passado imediato que se prolonga continuamente em direção ao futuro iminente. Se consciência é o sentimento do presente, este é ao mesmo tempo uma percepção do passado e uma determinação do futuro imediato. Para que seja possível reter o passado e vinculá-lo ao futuro faz-se necessário um traço de união entre o antes e o depois, por conseguinte, de uma memória. *Consciência é memória*, afirma Bergson; o espírito, como consciência individual e individuada, acumula seu passado no próprio ato de sua progressão contínua. A *unidade* do eu é uma continuidade no tempo: consciência é o movimento da memória inserida na materialidade, consciência só é consciência porque o tempo dura.

E *onde* se localiza a memória, ou seja, onde se mantém as vivências do sujeito, onde está a presença do passado?

V.7.1 Conservação do Presente

No caso dos seres naturais, a evolução implica um registro ininterrupto na duração, uma persistência de vivências na memória orgânica; agora a consciência presente registra-se como memória psicológica; e o que existe para a consciência presente? O espírito, flexionado na matéria, conscientiza-se, seja dos movimentos de seu corpo ou das suas idéias e pensamentos. Esse presente se mantém em forma de lembranças do corpo, que Bergson denomina *lembranças-movimento* no primeiro caso, e *lembranças-imagem* no segundo. Assim o passado se conserva sob duas formas, ou seja, em diversos níveis.

Todos os mecanismos motores que esboçam ações no espaço são registrados na memória do corpo, ou seja, segundo terminologia bergsoniana, na *memória-hábito*. Ao mesmo tempo em que se dá a percepção do mundo de imagens ou a adaptação ao ambiente com a conservação de hábitos motores, a consciência retém as imagens de cada situação pela qual passou, e as alinha em seu fluir contínuo. Tal fixação, não sendo mais de movimentos, mas de vivências da consciência, não se dá mais no corpo, mas consiste em lembranças que existem independentemente do corpo físico; situam-se, portanto no espírito. — Bergson demonstra de forma positiva em *Matéria e Memória*, através da descrição de casos de afasia, como as lesões cerebrais não destroem as lembranças, mas apenas impedem sua manifestação; efetivamente, a memória não se localiza no cérebro, não ocupa lugar, não se dá no espaço, mas no tempo.

Essa aderência, ou melhor, essa conservação de momentos se faz em ordem cronológica, segundo os momentos constituam-se uns aos outros de forma contígua, e ao mesmo tempo esses estados interpenetram-se formando um todo indiviso.

Portanto, cada instante transcorrido deixa um traço indelével no espírito, e a fixação desses instantes se dá, efetivamente por *sucessão* e por *interpenetração* qualitativa de momentos. Efetivamente a memória psicológica coexiste integralmente ao presente contíguo.

A cada momento é a memória integral que se impulsiona em direção à situação presente, pois o espírito possui por natureza, dada à própria origem, esta virtude totalizante que aglutina todos os momentos e ao mesmo tempo salvaguarda suas particularidades. As imagens advindas do mundo exterior, assim como as lembranças imanentes *aparecem*, se desenvolvem e se conservam, graças à continuidade, graças à unidade coesa e total, peculiar ao espírito, definindo assim a subjetividade.

V.7.2 Subjetividade: A Totalização Psicológica

O processo de constituição do espírito subjetivo consiste assim em um movimento de atualização, em um contínuo processo de interiorização do vivido e do sair de si em direção ao momento presente.

Esse contínuo movimento de atualização das lembranças se dá na percepção assim como na atividade reflexa: Não existe, portanto a percepção pura; a consciência das imagens só é possível, graças a intervenção da memória. Se o espírito escolhe sua reação, essa escolha não se dá por acaso. *A escolha inspira-se, sem dúvida, em experiências passadas, e a reação não se faz sem um apelo à lembrança que as situações análogas deixaram atrás de si.*⁸⁷A percepção não consiste mais apenas em impressões recebidas do mundo exterior, mas passa

⁸⁷ — M. M., p. 67.

agora a exigir um trabalho interior do espírito, de reflexão, em que as imagens, representações ou idéias passadas se projetam em direção ao objeto ou situação presente.

Se no trabalho de percepção refletem-se imagens sensíveis ao objeto, já na atividade intelectual a memória psicológica projeta uma qualidade de si mesma sobre a situação presente. Se na percepção o corpo coloca-se automaticamente no interior do objeto, já a atenção procede *de dentro* e porta voluntariamente as representações e idéias diante das coisas.

O eu torna-se assim particularizado, individualizado, pelo conjunto de suas lembranças; esse conjunto de reminiscências age desta forma, como uma força significativa que vai ao reencontro do dado a fim de compreendê-lo. Esse eu passa a constituir-se assim em um movimento de totalização de natureza psicológica, pois o espírito, a subjetividade virtual está voltada para a materialidade, para a realidade existencial; o movimento do sujeito enquanto ser psicológico consiste desta forma em uma totalidade em atualização, e ao mesmo tempo uma interiorização de vivências que se totalizam continuamente. Esta memória total que se atualiza está se manifesta em vários níveis, segundo esteja mais próxima ou mais distante do presente. Nas camadas mais próximas do momento presente, ou ponto *p* do célebre cone bergsoniano, estão nossas experiências passadas, que constituem o Eu em totalização, personalizado pela serie de momentos vividos. O espírito subjetivo, assim como o Espírito em geral, se constitui destarte como uma unidade psicológica constituída de uma multiplicidade heterogênea de vivências.

V.7.3 O Espírito é o Tempo

Desta forma o sujeito consiste em uma memória constituída, mas ao mesmo tempo sempre constituinte do futuro, posto que diferenciante. É ela que impulsiona o espírito para o sempre futuro, fazendo dele um gerador de si mesmo, em contínua evolução. Vê-se assim que o existente não se define apenas pela atividade pensante, qual a concepção cartesiana. Toda individualidade enraíza-se no seio de uma realidade muito mais profunda, cujo contínuo movimento orienta, gera a consciência pensante. Consciência só é consciência porque possui memória, portanto a subjetividade define-se ainda pelo seu passado psicológico, que não simplesmente foi, mas ainda é.

O eu não se reduz a consciência-presente, ao eu superficial que percebemos aqui-agora. O espírito, enquanto ser psicológico é o seu próprio tempo. Ele consiste em um contínuo devir encarnado, ou seja, uma temporalidade ambulante. A cada momento é o ser por inteiro que se insere no presente material, variando o nível de manifestação, de tensão do espírito nesse movimento do devir. O ser é a sua própria história, o espírito é o seu tempo.

A questão, *onde* se conservam as lembranças, implica, portanto em um falso problema, um misto mal analisado. Pensa-se como se a lembranças tivessem que se conservar em algum *lugar*, como se o cérebro fosse capaz de conservá-las. Mas o cérebro pertence todo à linha da objetividade: não existe diferença de natureza entre ele e o mundo material. Para que o cérebro pudesse conservá-las ele teria antes que conservar a si mesmo. As reminiscências, ao contrário, definem a linha da subjetividade. O erro, segundo Bergson, é misturar as duas linhas, objetiva e

subjetiva, e conceber o cérebro como um reservatório de lembranças. O *lugar* onde as lembranças vividas se conservam não é um espaço, mas o tempo, a duração.

A consciência não é apenas um *lugar* de passagem, mas um domínio virtual para um momento novo, para uma nova invenção. Embora o homem não seja senão um dos ramos do universo vivente, é ele que continua indefinidamente e evolução vital, visto que a consciência torna-se agora diferenciante e inventiva de *formas*. É assim que a vida agora não mais se desenvolve através da consciência, mas como consciência, o que é diferente.

O espírito subjetivo é o presente e o presente do passado, o seu ser e seu próprio devir, que a cada momento se faz e em si permanece. A consciência humana desenvolve-se assim no devir do próprio devir; o espírito subjetivo, em sua experiência múltipla, torna-se a unidade imperecível da Unidade, a memória mantém-se como duração na Duração. Entre o ser e o devir, entre a duração e a temporalidade se dá a evolução criadora.

V.8 A Duração e a Fenomenologia do Tempo

Efetivamente, a individualidade consciente é produto da vida que lhe é imanente e ao mesmo tempo um poder de mutação do campo de virtualidades sobre o mundo. A consciência surge em continuidade a uma memória virtual, que por sua vez torna possível a determinação da ação futura. O Eu é o momento presente do movimento da vida, a *presença* da vida em si mesma, em meio ao movimento contingente do vir-a-ser, e por isso mesmo o campo aberto da evolução.

Em sua interação e ajuste ao mundo natural o espírito no tempo se atualiza no espaço, e assim constitui-se como a abertura de um campo espaço-temporal;

efetivamente, a presença da vida para-a-consciência, se dá como momentos que se sucedem em seu vir-a-ser. Assim como a substância espiritual se atualiza na extensão, o tempo para o espírito se distende.

O vir-a-ser do espírito é como um enrolar-se sobre si mesmo e ao mesmo tempo um desenrolar em direção ao futuro. Esse movimento de um presente que vem-a-ser o passado é operado pela própria corrente vital, ao passo que a consciência contribui com a determinação do futuro. E por criar o futuro incessantemente, torna-se também uma corrente contínua, não só de vitalidade, mas de espiritualidade.

Se inicialmente a natureza caracteriza-se por uma forma instantânea do movimento, o ser dos animais consiste em um início de consciência vital; já no caso do homem, pelo fato de a vida vir-a-ser na temporalidade, ou seja, em sucessão, a consciência define-se então como um movimento pensante. Dada a unidade em movimento do princípio espiritual, a vida é o próprio fundamento do pensamento; contudo a origem do pensamento não se define como um começo, mas a continuidade de toda uma história, uma diferenciação de outro nível ontológico, em meio a uma infinitude de virtualidades originais. O pensamento tem a sua origem no movimento já iniciado da vida, no reino da necessidade, e percebe-se enquanto tal ao manifestar-se na contingência por um ato livre. Efetivamente a própria vida transubstancia-se em uma manifestação espiritual, por uma transformação qualitativa, e a fenomenologia de vida prolonga-se em fenomenologia do espírito em um movimento heterogêneo e ininterrupto.

A vida é plenamente ela mesma no sempre presente, mas tal passagem para a consciência, dado o fato de estar inserida na espacialidade, revela-se como um suceder temporal. Efetivamente a intersecção, o encontro do movimento da vida e

do espírito na extensão constitui a temporalidade. Assim, o movimento do princípio espiritual na consciência se desdobra linearmente, e, conseqüentemente em direções que se opõem: passado e futuro.

Ao surgir como indivíduo no mundo, a unidade do eu se dá através de sensações *presentes* e de idéias que se sobrevêm, mas ao mesmo tempo o espírito é o próprio movimento da corrente da vida. Na verdade, não é em mim que a vida se move, mas naquilo que eu vivencio. Sou um estado de consciência que se destaca, mas que não se desprende, um modo de ser em meio à unidade fluente do princípio espiritual. Existir consiste, pois em ser um *presente* em meio ao movimento do Espírito.

Desta forma, o presente, ou seja, a inserção do espírito na materialidade é o horizonte dentro do qual se torna possível que algo *apareça* à consciência, a linha limítrofe onde se inicia a transcendência. A duração na temporalidade consiste no próprio processo da evolução criadora. Efetivamente, a consciência enquanto processo consiste na duração em si que se torna para si, no contínuo ser em seu vir-a-ser futuro, na presença espiritual na extensão.

V.8.1 A Temporalidade da Consciência

Esse presente da consciência é o momento transitório entre a *apresentação* do mundo objetivo e a atualização das *partes* do sujeito. Essa atualização se dá através do trânsito de imagens, representações e idéias, que surgem linearmente à

consciência, e desenvolvem-se na seqüência passado, presente e futuro. Sendo a consciência o presente que está fluindo, ele ocupa sempre certa duração entre aquilo que não é mais e aquilo que ainda vem a ser. Efetivamente, o espírito enquanto consciência do presente, se esquiva em direção ao passado e em direção ao futuro.

Escapa ao passado porque o vivido não aparece mais senão como forma interiorizada pelo sujeito individual e não como um modo de manifestação da vida atual [...] Em direção ao futuro igualmente a vida escapa, pois todo pensamento e toda ação visam certo fim, lançam-se em direção a um futuro desejado pelo presente sem estar contido nele [...].⁸⁸

O passado desaparece, pois o vivido deixou de ser presente para tornar-se lembrança na memória psicológica, e o futuro escapa, pois ele é a própria virtualidade, a indeterminação em direção ao contingente. Essa aparente supressão do passado deve-se ao fato de a consciência atual aceitar o útil e rejeitar o que supõe supérfluo. É o interesse prático, afirma Bergson, que mantém nosso olho fechado para as coisas que nossa consciência atual não percebe. Por outro lado, o espaço que simboliza o futuro permanece indefinidamente aberto diante de nós, e faz pressupor que somente o que já existe vem-a-ser; essa relação conteúdo-continente é própria à consciência percebente de *coisas*. Efetivamente, o presente é a única realidade temporal que é imediatamente dada à experiência, e é ao mesmo tempo fugídio e inapreensível, porquanto passa.

O que existe, portanto? Como *aparece* para a minha consciência? Existir para Bergson, implica em dois momentos: primeiramente na *apresentação à consciência* e em segundo lugar em uma *conexão lógica ou causal entre o que precede e o que*

⁸⁸ — TROTIGNON, P. *L'Idée de Vie Chez Bergson et la Critique de La Métaphysique.*, p. 194-5.

o *segue*⁸⁹. No que se refere à noção do tempo, a apresentação do presente à consciência parece perfeita, pois o momento nos fornece a totalidade de seu conteúdo no ato de percepção, por outro lado a conexão lógica passado-presente parece mais difícil; dado o fato de a determinação do passado no presente ser contingente, um estado psicológico não necessariamente surge a partir de seu antecedente, portanto torna-se dificultoso explicar a conexão causal, assim como conciliar liberdade e criação.

Desta forma, se o presente é o movimento simples da vida do passado em direção ao virtual que se esboça nos atos do indivíduo, ao mesmo tempo ele é, para a consciência reflexa, o limite puramente abstrato que separa o passado do futuro na representação que o indivíduo tem do tempo. A intersecção desses dois presentes, o movimento substancial da vida e a sucessão à consciência, consiste na duração existencial, na própria presença do ser consciente.

A vida cria através do devir de meus atos, mas sua apresentação imediata escapa à consciência *em razão dos dois presentes, ao mesmo tempo a apreensão imediata de si e a apreensão reflexiva de seu olhar sobre o imediato*.⁹⁰ A imediatez da duração é rerepresentada como fragmentos que se justapõem assim como os objetos no espaço. A vida é o presente em si, mas para a consciência reflexa, que é a posição para-si da vida que se cria, o presente *aparece* como projetado em direção a um futuro determinado e curvado em direção a um passado sem fundo.

Efetivamente, se o movimento do Espírito na imanência de si mesmo se distende linearmente para a consciência reflexa, como se torna possível a experiência metafísica?

⁸⁹ — M. M., p. 163.

⁹⁰ — TROTIGNON, P. *L'Idée de Vie chez Bergson et La Critique de La Métaphysique*, p. 197

Como é possível ao espírito subjetivo, em seu processo evolutivo de atualização, manifestar-se como consciência criadora?

V.9 Agostinho: O Eterno e o Temporal

Grande foi a influência de Agostinho no pensamento de Bergson, embora apresentem diferenças conceptuais. O itinerário da perfectibilidade, o ser em evolução, assim como o processo gnosiológico bergsoniano de certa forma se aproximam do percurso metodológico e ontológico que Agostinho adota, notadamente no Livro XI de *Confissões*, o qual se refere à questão do tempo.

Da mesma forma que Agostinho, Bergson parte da Gênese e do significado da *duração* para se compreender a fenomenologia do espírito, com vistas às condições do conhecimento metafísico. Seu método, conforme descrito inicialmente, consiste em partir dos célebres dualismos, quais sejam a noção de espaço e tempo, tempo real e tempo abstrato, de modo a permitir uma análise crítica do papel da inteligência no conhecimento metafísico, de maneira a dar condições de acesso à intuição ou ao contato com a causa imanente.

Agostinho inicia a referida meditação sobre o primeiro capítulo da *Gênesis* descrevendo o processo da Criação, a partir da qual descreve o contraste entre o *eterno* e o *tempo* das criaturas. Em um segundo momento desenvolve toda uma fenomenologia do tempo através do conceito de *distentio*, de modo a oferecer condições para a união da alma com o eterno.

V.9.1 Contraste Entre o Eterno e o Tempo Criado

O Livro XI, em particular, parte do primeiro instante, *In princípio*, que pertence tanto ao tempo, que se inaugura, quanto à eternidade, como um ato divino. Todo instante, como um ato da vontade de Deus, inicia uma série temporal, porém sem uma causa anterior necessária.

Agostinho inicia destarte o contraste entre o eterno e o tempo criado através de uma crítica ao argumento dos céticos. *Eles se esforçam para conhecer as coisas eternas, mas o pensamento deles vagueia ainda na agitação das realidades passadas e futuras.*⁹¹ O pensamento concebe assim a divisão do tempo, a qual implica em ausência de ligação entre os momentos. O temporal para Agostinho implica em dispersão, desagregação e dilaceração do eterno ou do divino; os céticos vêm, portanto somente o temporal, ou seja, o efêmero.

Quem poderá deter esse pensamento e fixá-lo um instante, a fim de que colha por um momento o esplendor da tua sempre imutável eternidade, e veja como se pode estabelecer um confronto com o tempo sempre móvel [...]? Como pode o pensamento fazer parar o tempo movente, fixá-lo para poder capturar a eternidade imutável e imóvel? A eternidade permanece transcendente ao tempo; o tempo se esforça para se subtrair à alteração e remontar à eternidade.

*Na eternidade nada passa tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente.*⁹² Aqui Agostinho inicia a oposição tempo e eternidade. Tempo e eternidade são dois modos diferentes de existir. A eternidade define a perfeita coincidência da essência e da existência. *Nada passa*, portanto ela é intemporal,

⁹¹ — AGOSTINHO. *Confissões*. Livro XI., p.11.

⁹² —Ibid., p.11.

imóvel e imutável. Já o tempo *passa*, ou seja, ele vem a ser, portanto é móvel, mutável; o instante é inapreensível. O tempo das criaturas define-se, portanto como sucessão no campo da consciência, o antes e depois das coisas, o começo e o fim, o passado e o futuro, onde um cede lugar ao outro.

No esforço para se unir ao Ser, o único caminho da felicidade, nós encontramos um obstáculo, que se interpõe entre Deus e nós. Este obstáculo é justamente o tempo. Faz-se necessário desta forma entender, o que é o tempo, para se dar condições de alcançar o eterno.

O conceito de eternidade difere significativamente para Bergson, na medida em que a imobilidade desta não se adéqua à substância, enquanto geradora do movimento. Bergson refere-se antes à duração em si mesma, à consciência em geral; o real é um movimento contínuo de mudanças qualitativas, permanente e co-extensivo à vida. A vida é um presente absoluto, mas para a consciência, que é uma posição para-si da vida, o presente aparece como projetado em direção a determinado futuro e para um passado sem fundo. Viver, para a consciência bergsoniana é, portanto desenrolar no tempo uma sucessão de momentos, de impressões e de idéias.

V.9.2 Papel da “Distentio” — A Fenomenologia do Tempo

No cap. 14, Agostinho coloca a questão *o que é realmente o tempo? A fenomenologia do tempo nasce de uma questão ontológica Se ninguém me*

*pergunta, eu sei, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei.*⁹³ *Eu sei, scio, denota uma experiência interior do Ser, uma auscultação interior. Já o saber implica em explicar, ou seja, fazer ciência a partir da dúvida mediata. Efetivamente a realidade ontológica, o ser em si, contrapõe-se ao tempo psicológico, como nós o apreendemos. Ao afirmar scio, parece-nos que Agostinho já exalta uma intuição do tempo, mas uma intuição natural, em oposição a um conceito de tempo mediado pelo intelecto.*

De que modo existem esses dois tempos — passado e futuro — uma vez que o passado não mais existe, e o futuro ainda não existe? E quanto ao presente, se permanecesse sempre presente e não se tornasse passado, não seria mais tempo, mas eternidade.⁹⁴

A presumida ciência que temos do tempo se esvai; o tempo se esvai no passado que já não é, no futuro que ainda não é, e o presente não permanece. Este é arrastado tão rapidamente do futuro ao passado que não tem extensão na duração; um momento incapturável, posto que não permaneça. Surge aqui o paradoxo ontológico entre o ser e o não-ser.

*E aqueles que narram as coisas passadas, não poderiam relatar coisas verdadeiras, se não as vissem na mente. Ora, se o passado não existisse, de modo algum poderia ser percebido. Donde se conclui que passado e futuro existem.*⁹⁵ Agostinho está pronto a considerar como seres, não o passado e futuro como tais, mas qualidades temporais que podem existir sim no presente, sem que as coisas de que se fala já existam ou venham a existir. *Se futuro e passado existem, quero saber onde estão [...] onde quer que estejam, não serão futuro nem passado, mas presente.* O tempo psicológico ou fenomênico não é mais que a percepção desta

⁹³ — Ibid., p.14.

⁹⁴ — Ibid., p.14.

⁹⁵ — Ibid.,p. 17.

sucessão contínua, no campo da consciência com aspecto de localização e interioridade. Agostinho situa “na alma” as qualidades temporais implicadas no passado e no futuro. *Por conseguinte, em qualquer parte onde estiverem, seja o que for, não podem existir senão no presente.*⁹⁶ O que existe então? O passado enquanto presente, o presente enquanto presente, e o presente do futuro. Respectivamente, estes consistem na memória, na atenção ou percepção atual e na predição ou esperança.

Desta forma Agostinho nos traz inicialmente uma aporia: *o tempo é o ser que tende a não ser, é também o ser que tende a ser.* Primeiramente o tempo é porque se encaminha para o não-ser. O instante é perpetuamente nascente e fugidio. Do ponto de vista bergsoniano, a vida, ao tornar-se consciencia, se desdobra em passado e futuro, o passado lhe escapa porque o vivido não mais *aparece*, senão como forma interiorizada pelo sujeito e não como um modo de manifestação atual. Da mesma forma o futuro; toda ação visa um fim desejado pelo presente, e que implica em um espaço ainda a ser percorrido.

Por outro lado, *o tempo é o ser que tende a ser*; o presente, segundo Agostinho, é o que nossa atenção domina, liga e mantém. Essa citação sublinha o papel capital do espírito. Bergson cita em *Energia Espiritual* que *a consciência, ela retém o passado, o enrola sobre si mesmo, e à medida que o tempo se desenrola, ela prepara com ele um futuro, que ela contribuirá para criar.*⁹⁷ O movimento de *enrolar* e *desenrolar* é característico da relação da presença, ou seja, do presente que passa mas que se retém; o presente do futuro seria o exteriorizar, o *desvelar* do passado. A ligação do presente em relação a um futuro é operada pelo princípio

⁹⁶ — Ibid., p. 18.

⁹⁷ — E. S., p. 30.

espiritual e não pela consciência posto que, por visar um fim, ela contribui apenas com a criação do futuro. Efetivamente o movimento na duração já existe em si mesmo, como um devir contingente, porém cabe à consciência determinar o momento a vir, ou seja, conferir-lhe uma qualidade. A presença interna em termos bergsonianos é, não somente causa, mas o próprio movimento vital em mutação, que se estende em passado-presente-futuro para a consciência. Em termos agostinianos, passado e futuro existem sim, mas a eternidade é a sempre presença na alma da providência divina, a qual sustenta o tempo móvel das criaturas.

O tempo só é tempo, porque a consciência assim o concebe por uma *distensão* da alma. Na verdade, não se afirma com propriedade haver três espécies de tempo. O que “é” de fato é certa *presença* na alma. Memória, atenção e expectativa perfazem a *distensão* constituinte do tempo e tornam possível a sua mensuração. E sua mensuração só é possível porque inicialmente percebemos o presente enquanto dura, para depois calcular-lhe a duração. E o que é medir, senão o tempo tomado no espaço? Daí o conceito de distensão, ou seja, o tempo considerado no espaço.

A distensão consiste na própria vida da alma que *se estende* para o passado e para o futuro. Ela consiste em um intervalo, na não coincidência entre as três modalidades da ação. Seria uma justaposição do tempo no espaço, uma sucessão representada na consciência com aspecto de localização. A verdade da distensão estende destarte à extensão, no sentido de espaço. Efetivamente ela implica na negação do que já passou e do que ainda não é, ou seja, distensão implica em ausência. Assim como a aporia do ser e do não-ser, da afirmação e da negação, espaço e tempo possuem deste modo a mesma origem e o mesmo valor.

Para se apreender o real em si, no caso de Bergson, faz-se necessário desprover a temporalidade do esquema espacial, através da superação do tempo abstrato concebido pela inteligência, em função de uma apreensão da duração real, que não será o mundo exterior, nem tampouco o *cogito* que nos oferecerá, mas a experiência da interioridade. *Como apareceria ela (a duração) para uma consciência que quisesse vê-la sem medir, que a apreenderia sem imobilizá-la [...] aproximasse até fazer coincidir a atenção que se fixa e o tempo que foge?*⁹⁸ Ela se aperceberia de forma autêntica, como uma duração, um movimento contínuo, um fluxo de qualidades em progresso, ou melhor, em processo.

*Sei também que há muito estou falando do tempo, e que este muito não é outra coisa senão a duração de tempo.*⁹⁹ O tempo se dá, também para Agostinho, em uma duração sim, mas uma duração de natureza finita, que não pode ser simultaneamente, e que por isso tem necessidade de fases sucessivas para se realizar. Efetivamente, a alma enquanto memória *é o lugar universal do tempo* — onde o passado cresce e diminui o futuro. A alma é a medida psicológica do cosmos.

A alma é o “lugar”, onde tudo passa e ao mesmo tempo permanece e se unifica. Se o tempo passa, se é transitório, a memória é a permanência da passagem. Portanto, assim se afirma a unidade no homem; o tempo é necessário, pois permite que o exterior seja interior.

A estabilidade que Agostinho procura para compreender o eterno só é possível pela memória, que se mantém como presença na sucessão e na continuidade da duração. Não fora a distensão não haveria como articular a

⁹⁸ — P.M., p. 4.

⁹⁹ — AGOSTINHO. *Confissões*. Livro XI., p. 25.

eternidade, não fora o devir o ser não se manifestaria, não fora a memória sempre constituinte, não haveria futuro e, portanto não seria possível a criação. Não existiria passado que cresce sem um espírito que faz essa ação.

É interessante notar a necessidade, para Agostinho, no processo de iluminação, de se partir da negação — da argumentação cética — para pensar o tempo como começando e terminando. O pensamento tem de começar da idéia de ausência para pensar o tempo como *passagem* para a eternidade. Primeiramente o presente é pensado como transitório para então ser pensado como transição. Daí a necessidade de partir da *distensio animi*, isto é a falha do tríplice presente, para poder compará-la a um presente sem passado nem futuro.

A falta da eternidade não é somente um limite pensado pela inteligência, mas uma carência interna, ou carência metafísica, como diria Platão. A distensão da alma exprime um dilaceramento da alma, ou seja, uma falta de estabilidade. A alma, dispersa em mil bagatelas ou na multiplicidade das coisas transitórias, vive a passagem do tempo de forma passiva. Disto decorre a necessidade de fazer do presente, não apenas um ponto de passagem, mas uma transição ativa. Daí o papel de uma intenção presente, ou seja, a *intentio*, que tende à unificação com a presença interior. Agora a *intentio* caminha em direção ao futuro, não como antecipação, mas antes como a espera, ou esperança de identificação com o Ser eterno. Agora é o homem velho que caminha em direção ao homem novo.

Assim, a vida decorre em ordem cronológica, *ex ordine*, e ao mesmo tempo é sustentada pela imutabilidade da Providência. A importância dada à memória deve-se, não apenas ao fato de através dela se superar a realidade transitória, nem tampouco caminhar em direção ao futuro, mas estender-se em direção ao que é superior. Confessar é uma vez o presente tornado passado, ser medido pela razão,

com o fim de se atingir a eternidade. Aqui se inicia o terceiro momento do percurso de *Confissões*, a busca do eterno, à qual voltaremos oportunamente.

VI - O INTELECTO E O MUNDO OBJETIVO

A FILOSOFIA DA CIÊNCIA

VI.1 O Conhecimento Natural: Gênese do Intelecto.

VI.1.1 Do Instinto à Inteligência

O itinerário da perfectibilidade tem como desígnio natural a Consciência em geral voltando a si, desdobrando a si mesma em função da evolução infinitamente criadora. Eis desta forma o papel da filosofia, segundo Bergson, que, ao permitir trazer a consciência à sua verdade interna, lhe revela seu poder de atualização, de ação, assim como de criação. Efetivamente, sendo seu objeto de conhecimento o Espírito imanente, ela deve reconduzir primeiramente à sua fonte que é a própria vida. Apenas a substância espiritual contém em si mesma os princípios da conservação e, portanto a transcendência em si mesma.

Todo o percurso ontológico consiste em uma corrente ininterrupta que parte das manifestações as mais rudimentares da matéria ao homem, e institui assim uma hierarquia que coloca o instinto acima da vida vegetativa e a inteligência acima do instinto. No entanto, ao considerar essa relação causal, Bergson as constitui antes

como processo de um devir ininterrupto, onde cada linha da evolução, cada fase na temporalidade, consiste em um nível de atualização, o qual guarda a totalidade da substância em si mesmo. O Espírito, desde suas primeiras manifestações, cindiu-se em direções divergentes, de sorte que instinto e inteligência não são duas tendências sucessivas, mas coexistentes ou contemporâneas.

Cada uma destas formas naturais de conhecimento guarda algo da outra na forma de virtualidades presentes na origem comum, e posteriormente ocultadas no próprio processo de desenvolvimento e de atualização.

É assim que o instinto e a inteligência coexistem na unidade do ser, e são da mesma natureza, ou seja, ambos são expressão do Espírito, embora se manifestem em direções divergentes. O que nos parece estranho é Bergson considerar o instinto como atividade de natureza espiritual, mas isto se deve ao fato de dar-se de maneira inconsciente, na substância mesma. Importa considerar que a consciência não é senão parte da vida psíquica; enquanto um modo de atualização com fins vitais não deixa de ser uma forma da vida psíquica, embora uma forma muito inferior qualitativamente.

Já o instinto trata-se de uma simpatia, uma comunhão de sensibilidade onde um organismo sente a estrutura do outro, uma verdadeira fusão de atividades. Ao identificar-se com o modo de atividades do outro, o instinto aprende uma realidade movente e não estática, já o intelecto é adaptado ao mundo dos sólidos, portanto ao inerte. Ambos consistem em modos de se conhecer, mas o instinto consiste em um conhecimento implícito, posto que vivido, exteriorizado em ação e *não pensado*. Embora gerado pelo élan da vida, isso não significa que seja uma impulsão cega, mas uma direção que visa a própria vida. A inteligência, por sua vez, implica em ação, mas ação suscitada a partir de uma representação do objeto apreendido. Por

representação, Bergson entende, em sentido estrito, uma imagem mental, mas uma imagem mais diáfana que a da coisa sensível percebida; essa capacidade imagética estende-se ao surgimento dos símbolos, como um modo de representar o real. Efetivamente, se a inteligência se põe o objeto exterior a si, ela se define, pois, como um modo de conhecimento exteriorizado também em ação, conquanto pensado e interiorizado em consciência.

O instinto é irremediavelmente limitado uma vez que ele não se *sabe* como cognoscente. Sua ação se dá na unidade da substância *em si*, mas não ainda *para si*. A inteligência ao contrário, ao se saber como conhecedora possui um poder de desdobramento infinito que lhe permite refletir sobre si mesma, ao mesmo tempo em que se põe o objeto como outro e exterior a si. Na tentativa de organizar a matéria bruta, passa a fabricar instrumentos, e encontra na linguagem um meio de se ver separadamente do objeto. Já o instinto, por ser inconsciente, não projeta o objeto fora de si; por tratar-se de uma simpatia entre organismos, não percebe o outro como distinto de si.

No entanto, o surgimento do objeto *para um si* implica, para Bergson, em um momento de indeterminação, e conseqüentemente um distanciamento no espaço. Surge aqui já a concepção *a priori* do espaço pelo intelecto: entre o estímulo e a reação, entre o pensamento e as coisas, a inteligência interpõe uma distância, através da qual pode prever e calcular suas atitudes. Se no instinto não há uma fenda entre a ação e o objeto, a inteligência ao distinguir entre a representação e a ação, distende sua ação no espaço e amplia seu campo de ações possíveis. Ao afastar-se da ação real, passa então a estruturar o objeto em uma rede de relações. Se no caso do instinto a objetividade é um simples prolongamento da vida, não há como se constituir a subjetividade; no caso da consciência humana, esta passa a se

constituir como tal quando põe distância em relação ao objeto e, portanto a si mesma. O *ser-inteligente* passa a se constituir como sujeito no mundo quando da distância da presença do ser-do-outro. É assim que, em meio ao processo vital, surge o eu como mediador entre o princípio espiritual e o mundo, que percebe os desafios e obstáculos da natureza e a eles reage de modo a vencê-los.

Neste distanciamento entre sujeito e o objeto real surge então a diferença espacial entre a atividade virtual e a atividade real. É assim que surgirá o esquematismo espacializante da ação do corpo, em meio ao ambiente natural, e que mais adiante se estenderá ao domínio do conhecimento puro.

VI.1.2 Da Imediatez à Mediatez da Consciência

Efetivamente, com o instinto a vida guarda sua imediatez instantânea e precisa; no homem, ao contrário, o impulso vital se extravieja, posto que se volta para a exterioridade material, permite assim a aparição do outro, de seu contrário. Surge assim o mundo objetivo para o Espírito subjetivo, que ao colocar o objeto como outro pode por isso mesmo pensá-lo. Ao mesmo tempo em que se dá a distância entre o sujeito e o outro que a ele se opõe no espaço, surge o intervalo no tempo, como momento de indeterminação entre o estímulo e a resposta do sujeito, o que torna possível a forma mediata de conhecer; e nesse momento de indeterminação da reação, nesse distanciamento espacial entre o eu e o objeto em sua concretude, surge a possibilidade de abstração.

Na medida em que o indivíduo age instintivamente através de movimentos próprios ao seu organismo, ele não tem necessidade de hesitar. Já no caso de uma indeterminação da ação o indivíduo tem tempo para deliberar, calcular as

possibilidades da ação. Efetivamente o instinto apreende aquilo que o objeto é, a inteligência pensa *se pode* agir, e escolhe de que forma o poderia.

Nesse processo de seleção e de deliberação a consciência inteligente recairá essencialmente sobre as *relações* entre uma situação dada e os meios e possibilidades de utilizá-la. O que a inteligência tem de inato, pois, é essa tendência a estabelecer relações, o que já consiste em um início, um modo de conhecimento natural, de se estabelecer relações cada vez mais gerais.

A inteligência não traz o conhecimento inato de nenhum objeto, mas a lado das qualidades das coisas há as relações, e essas sim se dão naturalmente. Se o instinto percebe o que o objeto é, a inteligência passa a relacionar naturalmente um objeto a outro, uma qualidade a outra. Se o conhecimento instintivo se relaciona com um objeto único, o conhecimento inteligente pode se estender e abarcar uma multiplicidade de objetos, de modo a associá-los, comparar, extrair as características exteriores que existem em comum.

É assim que, já a criança entende quando se aplica um epíteto a um substantivo, pois ela é inteligente e apreende a relação do objeto a uma qualidade ou atributo. Deste modo, a aptidão natural de apreender relações, e não coisas, permite que a inteligência seja considerada como forma de conhecimento inato.

Diante dessa aptidão natural de estabelecer relações surge então a possibilidade de conectar, através da linguagem, termos de forma lógica, coisa que o animal não pode fazer. Eis a linguagem como um marco da passagem da natureza à cultura, ao cosmos humano. Aqui entra o importante papel da linguagem para a filosofia bergsoniana, pois, graças a ela a inteligência começa a se libertar das coisas em sua solidez. Não há objeto ao qual ela não queira atribuir um nome, não há objeto do qual ela não queira ter uma idéia.

Bergson define o poder de adquirir idéias pela capacidade inata de estabelecer relações entre a coisa e suas qualidades, entre o objeto cognoscível, que do ponto de vista lógico se torna um sujeito, e seus predicados, de modo a unificar suas percepções, julgá-las, de forma a classificar os objetos.¹⁰⁰ A lado do atributo e do sujeito há a relação que um verbo exprime, relações de equivalente a equivalente, de conteúdo e contente, de causa e efeito. Desta forma se estabelecem relações gerais. Assim a inteligência se define como aptidão a pensar por atos que poderiam ser qualificados como *a priori*, embora implique em um aprendizado em presença do mundo objetivo, uma adequação à materialidade e ajuste à natureza.

Tal ajuste não se dá acidentalmente, mas a Consciência criadora necessita atravessar a matéria de modo a superá-la; não pode fazê-lo, porém, sem situar-se nela, sem intelectualizá-la. Daí a necessidade de criar organismos cada vez mais complexos para poder se dar condições de passar, daí a necessidade da mediação de um órgão de atenção à vida de modo a exteriorizar-se; o cérebro necessita medir, escandir, pensar e pensar consiste em sucessão de idéias. Efetivamente, a duração, para o espírito, se distende em momentos que se sobrevêm uns aos outros para poder se manifestar. E a distensão é que vai permitir o real colocar-se como objeto, ou como outro em relação a si. À sucessão de objetos no espaço sucede a seqüência no tempo, que por sua vez é a ordem de procedimentos do pensamento, ou seja, uma seqüência de imagens, de representações, de idéias, de lembranças que desfilam consecutivamente no palco da consciência, porém iluminados, ainda que de forma tênue, pelo princípio espiritual. Efetivamente se a inteligência é um

¹⁰⁰ — Tais relações Kant denominaria, no que se refere aos procedimentos da ciência, de *esquemas de imaginação, juízos e categorias*.

modo de manifestação da substância, ela consiste antes em um efeito da vida na natureza.

VI.1.3 Forma e Matéria

Diante dos desafios do mundo objetivo, que se lhe apresentam como problemas, o ser humano caracteriza-se pela insuficiência para se defender por meios naturais. Se o instinto tem uma relação interna com a instrumentalidade, a sua função é especializada e invariável; já a inteligência, na tentativa de se ajustar à natureza, busca produzir instrumentos, na escala de uma variabilidade infinita, o que caracteriza uma relação externa com o objeto, mas que ela mesma produz. Instinto e inteligência são assim duas soluções divergentes para o mesmo problema natural; constituem-se por movimentos internos da Consciência em geral, os quais assumiram direções qualitativamente diferentes no devir; por conseguinte, se o instinto está para a vida em sua imediatez, a inteligência está para a matéria em sua objetividade.

Desta forma, no caso de organizar a matéria inerte, de fabricar instrumentos, a representação de uma *forma* precede a manipulação da matéria inorganizada, o que implica em possibilidade variada de escolhas. Como ocorre uma distância temporal entre a concepção da forma e a matéria, a indefinição de uma forma concreta de imediato torna possível a instrumentalidade inteligente abstrata. Ao definir-se no mundo natural como aptidão a estabelecer relações *a inteligência*, no

que ela possui de inato é o conhecimento de uma forma e o instinto implica o de uma matéria¹⁰¹.

Parece-nos que Bergson refere-se nesses termos à teoria hilemórfica de Aristóteles. No entanto, esse modo de apresentação da matéria em seus contornos, em sua solidez e inércia, é que faz com que a *forma* seja qual uma fotografia instantânea tirada em cima de uma transição, isto é, uma *imagem média* à qual se aproximam as imagens reais em sua mudança e que vem assumida como “essência da coisa ou a coisa mesma”.

Importa, portanto, considerar que, segundo o pensamento de Bergson, essas formas concebidas não consistem em conteúdo substancial em si mesmas, não consistem na essência da coisa, mas antes relações entre os modos de a matéria se apresentar ao sujeito cognoscente.

Por *forma* Bergson entende as determinações da matéria; assim como as percepções do fabricante no meio natural se dão por formas e contornos, também a fabricação é precedida de configurações. Surge destarte a liberdade de decompor e recompor partes da matéria, dada o fato de serem sempre da mesma natureza. Efetivamente o idealizar da forma é um arranjo da matéria relativo à nossa ação possível sobre o mundo objetivo.

Se a forma tem como origem o objeto sensível, por conseguinte, a inteligência surge como um prolongamento da percepção. Se a matéria é aquilo que é dado pela percepção, tomada em estado bruto, a *forma* passa ser o conjunto das relações que se estabelecem entre esses materiais, o que dará origem a um conhecimento sistemático.

¹⁰¹ — E.C., p. 136.

É assim que a forma sem matéria poderá ser objeto de conhecimento, mas esse conhecimento, para Bergson, não se refere a uma coisa, mais antes a um hábito contraído; não se trata de um estado, mas de uma direção do espírito: caracteriza-se por certo voltar-se natural da atenção para a materialidade.

VI. 2 Processos Racionais

Seguindo na mesma direção que a percepção, o conhecimento especulativo se torna dependente dessa mesma estrutura, mas em outro plano ontológico, no nível do pensamento. No entanto, mais do que pensar a partir do que se percebe, mais do que estabelecer relações entre uma multiplicidade de percepções, o intelecto pode estender-se ainda a algo não necessariamente percebido, mas representado.

A inteligência possui, pois a função de representar de maneira estável o mundo da consciência empírica, e desta forma a subjetividade que se estrutura surge a partir da representação do exterior à consciência. Essa representação passa a ser o lado subjetivo da construção do intelecto com relação ao mundo pragmático e, portanto as formas constituem o papel do sujeito diante do conteúdo objetivo; no entanto, este conteúdo passa ser o elemento mais significativo no processo cognoscitivo. Efetivamente, a consciência intelectual nos põe na exterioridade, pois é neste mundo objetivo que o eu passa inicialmente a encontrar seu sentido. A inteligência é dada assim em termos de exterioridade; ela ainda não está totalmente liberada das necessidades práticas, pois continua prevalecendo o regime da

necessidade. Ela reflete em si mesma, em forma de idéias, a relação dos objetos, das representações aos objetos, as ações possíveis.

VI.2.1 Análise e Síntese, Divisão e Generalização

Dada a sua objetividade, a inteligência reapresenta os dados da consciência empírica, permitindo distinguir com nitidez as possibilidades de ação que melhor correspondam à integração do indivíduo com o meio natural. Para tanto ela concebe um mundo de *coisas distintas*, distribuídas no espaço, e ao mesmo tempo *relaciona* essas coisas, sem que percam a sua identidade. Dado o fato de conceber o real de forma descontínua, pressupõe-se assim, *a priori*, um procedimento natural de *dividir* a matéria em partes. Mas ao mesmo tempo surge a necessidade natural de *generalização* das propriedades da matéria, assim como se desenvolve uma homogeneidade de procedimentos diante de semelhantes situações ou desafios da natureza. Disto decorre o fato de a inteligência desenvolver-se como uma faculdade analítica e ao mesmo tempo unificadora. Ela só abrange o geral por distinguir as partes

Tal tendência inicial a estabelecer coisas distintas explica-se pelo fato de a percepção recortar, na continuidade da extensão, corpos tidos como estáveis e de contornos definidos. A percepção em si mesma, a percepção pura, em sua tendência a imobilizar o objeto, permite uma apreensão apenas quantitativa, na medida em que a natureza do objeto é sempre a mesma. Dado o fato de o universo material ser considerado em sua homogeneidade, a consciência reflexa se sente a vontade para dividir *no espaço* e recompor arbitrariamente as suas partes.

Por espaço Bergson entende um meio homogêneo e vazio, infinito e infinitamente divisível, que se presta indiferentemente, seja de que modo for, à decomposição. Importa considerar, porém que um meio desse gênero jamais é percebido; só pode ser concebido pelo intelecto. O que é percebido de fato é a extensão, porém o mundo sensível é concebido como divisão, de acordo com as linhas, os contornos e desenhos dos corpos reais. Desta forma, afirma ainda Bergson, *a inteligência só se representa claramente o descontínuo*¹⁰², e o espaço passa a ser o efeito formal da extensão percebida.

Ao conceber a exterioridade recíproca das partes, a inteligência divide, pois, o real, e porque divide é que ela tende necessariamente a generalizar ou unificar. Seu modo de conhecer dá-se a partir de movimentos quantitativos que se opõem, diferenças de grau do real, da relação da multiplicidade para então chegar à generalidade.

Essa tendência à generalização manifesta-se no decorrer da evolução, como característica de todo ser vivo. Mesmo os seres mais primitivos na natureza necessitam extrair as semelhanças na natureza, no caso automaticamente, para poderem sobreviver. Há a necessidade de classificação dos objetos e elementos da natureza a sua volta como forma de atender à exigência natural de conservação, a qual consiste em uma lei interna. Esse reconhecimento das propriedades comuns é deste modo inerente ao processo vital, que faz com que o isolamento de propriedades e posterior generalização tornem possível a preservação das condições vitais. Em um primeiro momento essa extração de qualidades da matéria é *vivida*, para posteriormente, no caso do ser humano, ser pensada.

¹⁰² — E. C., p. 140.

A esse mesmo processo natural acrescenta-se a reflexão, e na medida em que torna possível a generalização das representações, torna possível ainda simbolizar e esquematizar o real.

Ao partir da estrutura dos sentidos passa a se estruturar o pensamento: extraímos as semelhanças naturais, na medida em que cores e os sons, por exemplo, são considerados idênticos em diferentes objetos e essa identidade só se dá porque captamos sempre a mesma freqüência. Percebemos na escala de nossa duração e não na duração das coisas. Das semelhanças do mundo aparente construímos a identidade inteligível. Desta forma, a estrutura da inteligência e a estrutura da percepção cumprem uma função natural. Não há separação entre o vivido e o pensado, entre a esfera pragmática e a teórica. O homem pensa em função das necessidades de agir.

Por conseguinte, a generalização obedece primeiramente a interesses utilitários, para então tornar-se instrumento de conhecimento. A repetição de reações a diferentes estímulos da natureza é a base sobre a qual se construirá o ideal de abstração, de unificação do saber, ou como diz Bergson, a introdução de semelhanças. *A idéia é geral então, quando é resultado da abstração; a generalidade é obra do intelecto, embora a ela corresponda a semelhança das coisas naturais.*¹⁰³

Muito embora a generalização tenha como gênese a consciência empírica, a experiência sensível, para Bergson, não é o único critério da verdade acessível ao homem, pois o espírito já guarda tendências, virtualidades que se atualizam quando despertadas pela apresentação do objeto.

¹⁰³ — LOCKE, *Ensaio*, III, 3, § 11.

Através da possibilidade de abstração, as idéias podem representar cada vez mais indivíduos, cada um dos quais estando em conformidade com aquela idéia abstrata. Por não ter necessidade do objeto em sua concretude, só a inteligência é capaz de estender a idéia a outros objetos, de procurar, de perscrutar. Seu caráter puramente formal priva-a do lastro de que ela teria necessidade para situar-se em objetos ponderáveis, o que torna possível maior interesse pela especulação. A sua natureza formal permite que seu domínio se estenda para além daquilo que é *manifesto*; sua capacidade de abstração permite um distanciamento do sensível em direção ao inteligível e, portanto, ao metafísico.

*Há coisas que só a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, jamais encontrará. Essas coisas, só o instinto as encontraria; mas ele jamais irá procurá-las*¹⁰⁴. Se o instinto encontra, sem precisar procurar, isso se deve ao fato de sua apreensão se dar em sua imediatez; ele capta aquilo que o objeto é. A inteligência, por sua vez pode procurar, perscrutar indefinidamente, não importa o que, mesmo sem estar segura de encontrar.

Dado esse seu caráter abstrato e formal, o intelecto possui naturalmente um conhecimento desprovido de conteúdo exterior; mas por isso mesmo tem a vantagem de contribuir com um quadro em que uma infinidade de objetos poderão ampliar indefinidamente à *extensão* do conhecimento.

VI.2.2 Ciência e Representação do Real

A fabricação se exerce desta forma através de uma infinita possibilidade de concepções de formas, mas sempre sobre a matéria bruta, da qual o intelecto só

¹⁰⁴ — E. C., 138.

retém o sólido e, portanto o inerte; a realidade fluídica lhe escapa, justamente pela própria fluidez, impossível de ser apreendida pelos órgãos dos sentidos.

Assim a inteligência, tal qual a percepção, tem como função paralisar o devir; ela só conhece a partir da aparência, ou se relaciona com as formas. Daí o fato de conceber o objeto como imóvel; apreendemos uma série de estados que se sucedem e que generalizamos sob a denominação de mudança, mas não podemos perceber a passagem de um estado se transformando em outro, ou o movimento propriamente. Isso significa não só que a inteligência concebe a mudança como uma sucessão de imobilidades, como fixa o devir para poder intelectualizá-lo.

Dado o fato de seu objeto ser espacial e inerte, a inteligência tende a estabilizá-lo ainda sob formas fixas, signos e símbolos. Por outro lado, a generalização quando diante das semelhanças dos indivíduos, dada a homogeneidade de objetos, dará origem à matemática, enquanto representação simbólica de quantificação do real.

Da mesma forma, a linguagem desenvolve-se a partir do recorte da percepção; as palavras por sua vez imitam, não as coisas propriamente, mas a descontinuidade dos elementos da percepção. Sua designação é simbólica não por agrupar objetos sensíveis sob uma única palavra uma multiplicidade de objetos, mas ainda por figurar espacialmente a continuidade ou a extensão do real.

Deste modo, ao perceber os objetos ou formas, o intelecto as representa em forma de substantivos; ao perceber as qualidades do objeto empírico, expressa-as através de adjetivos; ao imobilizar os movimentos, representa-os em forma de verbos. Por isso, o que se passa no intelecto nada mais é que representação de atos, uma vez que as mudanças do devir se exprimem através de estados.

Quando a palavra deixa de aderir apenas às coisas concretas para designar o que é apenas pensado, ela passa a se organizar como reflexão na consciência. Além de identificar e ordenar as coisas do mundo, ela passa então a ter um significado em si mesma.

Assim como a inteligência, para refletir o objeto, tende a fixar o devir, a linguagem tende a cristalizar a atividade através de símbolos; mas ela vai mais adiante e busca ainda, por sua natural vocação pragmática, cristalizar o significado, o sentido das coisas; disto decorre o surgimento dos conceitos, enquanto *formas* lógicas e que realizam mais uma vez a função formal do intelecto.

Assim como o signo tende por natureza a isolar um aspecto das coisas, para depois generaliza-lo, assim também o conceito dá-se por generalização de pontos de vista, ao mesmo tempo em que por abstração. Concebe-se a partir de uma relação entre as imagens, para se chegar a uma imagem geral, ou em termos bergsonianos, uma *imagem média* do objeto.

Da mesma forma que as imagens, os conceitos passam a ter a estabilidade, a partir do modelo, de uma forma, o *eidos*, dos quais foram criadas. É tendo confiança na “natureza” que os gregos inventaram a metafísica, e os conceitos passaram deste modo a constituir o mundo inteligível, que se assemelha ao mundo dos sólidos, embora mais diáfanos, mais sutis, mais fáceis de serem manipulados pelo intelecto do que a matéria bruta. Assim como o intelecto inicia por estabelecer uma relação geral entre os corpos em sua solidez e a suas propriedades, ele procede agora relações gerais, não mais entre imagens percebidas, mas entre representações,

idéias. [...] *eles (os conceitos) não mais são, de fato, a percepção das coisas, mas a representação do ato pelo qual a inteligência se fixa neles*¹⁰⁵.

Se a vida prática se exerce sobre os sólidos, a inteligência ao pensar o dado sensível, sob forma de figuras ou signos, tende ainda à geometria, e conseqüentemente à lógica. Em sua técnica operatória a ação exige sempre o idêntico, quantifica-o, e se desvia assim do heterogêneo. A faculdade intelectual, ao fazer ciência, estabelece ainda uma generalização sobre os fenômenos em sua homogeneidade e reúne assim o diverso em indistinta unidade. Dada a necessidade de pensar o aparente naquilo que possui de homogêneo, a inteligência reduz os caracteres exteriores a classificações quantitativas, e estabelece como lei a maior regularidade de evidências possíveis entre eles. Com efeito, na medida em que concebe imagens, símbolos, figuras, conceitos e leis, o intelecto compõe, de acordo com sua inclinação formal, uma ciência representativa do real.

Efetivamente, ao fundar a natureza da consciência reflexiva a partir de sua gênese, importa considerar que tal tendência a generalizar não vem do nada, mas em um processo que já se esboça nos animais, cujas ações já adotam por si mesmas as linhas principais da ação humana, seguem a mesma direção, buscam solução para um mesmo problema, apóiam-se nos mesmos objetos, os quais são ligados por relações, de sorte que a inteligência animal, embora não elabore conceitos propriamente, já se movimenta em uma esfera conceitual. Ao esboçar um início de pensamento por fragmentos, a inteligência natural já delineia o que futuramente se tornará conceito. Embora voltada para a ação, para as necessidades naturais, ela exterioriza-se em relação a si mesma, e já desempenha representações, que esboçam a inteligência humana. A consciência humana se

¹⁰⁵ — E. C., p.145.

desenvolve, portanto por si mesma, mas sem se destacar de uma hora para outra de sua gênese, e nem de sua finalidade vital no mundo.

VI.2.3 A Consciência Finita

A acompanhar esse processo de constituição da consciência reflexiva, torna-se evidente que a ação sobre o universo fenomênico, assim como a sua organização, consistem em uma exteriorização do espírito, que age num tempo espacializado. Mas essa exteriorização se dá em função de um objeto também exterior a si. [...] *a inteligência se comporta invariavelmente como se ela estivesse fascinada pela contemplação da matéria inerte. Ela é a vida olhando para fora, exteriorizando-se com relação a si mesma*[...].¹⁰⁶

Ao se por como consciência sobre determinado objeto, a partir do horizonte da percepção, em seus fins pragmáticos, o intelecto possui, portanto uma relação de exterioridade com o objeto; o que pode ser interpretado como certa alienação do espírito, voltado tão somente para o mundo do objeto fora de si. Essa alienação implica ao mesmo tempo em uma finitude por parte da consciência, na medida em que se limita tão somente à contemplação do mundo imagético, e sua decorrente representação, nada havendo de fato de inovação, nenhuma transcendência substancial, nenhuma progresso qualitativo, senão uma rede de relações.

Bergson não nega por isso a importância do papel da inteligência, mas não se resigna a considerá-la suficiente. A inteligência conceitual se aplica à materialidade, da qual ela tira o modelo, mas constitui-se o modelo sobre o inerte, sobre o acabado e constituído, sobre quadros e formas preexistentes; destarte o espírito pensa

¹⁰⁶ — E. C., p. 146.

apenas sobre o finito ou concebe o objeto metafísico segundo as categorias que julgam o modo das coisas constituídas, em sua transcrição espacial.

Se viver consiste em estabelecer relações entre porções recortadas da realidade sensível, a inteligência vai abstrair dessa relação o esquema espacial. Por conseguinte, o conhecimento reflexivo é inerente à condição de seres-no-mundo, onde o ser em situação refere-se a um espaço fora da temporalidade, onde o aqui-e-agora restringe-se ao sempre presente em sua homogeneidade instantânea, à mesmidade, à repetição, ao hábito.

Ao mesmo tempo em que a inteligência projeta uma nesga de luz substancial sobre o mundo sensível para pensá-lo, a ele se adaptar e superá-lo, ela obscurece a presença para poder apreendê-la. Para que se dê a re-apresentação do mundo objetivo à consciência faz-se necessária uma redução do horizonte imagético, o que impede a visão do todo, ou melhor, a visão da totalidade. A redução da presença à representação é justamente a marca da finitude. Se tal redução significa a abertura de um ponto de vista sobre a totalidade, efetivamente a organização dos dados pela consciência reflexa supõe um empobrecimento, como etapa de acesso à abertura do ser. A consciência intelectual consiste na finitude porque parte do estar-no-mundo, em que pensar é ser percebido, em que o interesse por objetos exteriores tem mais importância para nós que os estados subjetivos.

A consciência reflexa é marcada assim pela limitação do objeto, o qual se apresenta apenas em um grau inferior de manifestação da substância e possui, portanto uma visão representativa redutora.

Em sua gênese empírica, a consciência reflexa, posto que tenha o objeto fora de si define-se como um eu superficial, psicofísico e não um eu espiritual. Quando reflete, não se volta sobre si mesma, mas apenas para a face do universo manifesta

pelas imagens exteriores. Ao ter como objeto o mundo, ela concebe apenas o efeito, o ser em ato, o já constituído, não há como definir-se ainda como expressão criadora do espírito, mas apenas organizadora do dado. Em sua simples aptidão a deliberar a reação ela acaba por circular sobre si mesma, mas não desempenha atividade que a permite modificar a si mesma. Ela só consegue ver o determinado e não a indeterminação.

Por outro lado, enquanto resultado de toda uma evolução psicológica, a consciência reflexa é um produto do real e não causa geradora; ela consiste em um modo da Consciência em geral e que foi engendrado no decorrer da trajetória evolutiva natural, mas não expressão da substância em si mesma. Em que pese seu poder de abstração e sua capacidade de adaptar-se ao mundo das formas, ela jamais poderá libertar-se da matéria, pois esta é que a define como atividade pensante. Em que pese sua aptidão a fabricar instrumentos, sua competência repousa na possibilidade de dar forma, de fulguração simbólica, mesmo do não-visível, a partir da finitude e dos contornos do objeto aparente.

Se nos ativermos a uma observação superficial, podemos crer que a descontinuidade da atividade intelectual seja devido à falta de inspiração. Mas de fato é porque cada impulsão intelectual é uma corrente finita, derivada da vida psíquica global.¹⁰⁷

Efetivamente, a sua limitação explica-se pela própria origem utilitária e evolução voltada para o meio natural que lhe é imanente, mas não uma direção à substância espiritual. E é na exata medida onde o presente torna-se uma presença esvaziada de seu conteúdo virtual e potencial que o pensamento torna-se teórico.

¹⁰⁷ — TROTIGNON, P. *L' Idée de vie chez Bergson et la Critique de la Métaphysique.*, p.153.

Trata-se de uma corrente finita, pois ela não produz conteúdo, mas apenas a forma; a extensão homogênea é seu campo de atuação.

Por outro lado, embora volte sua atenção para a materialidade, para o aparente, o manifesto, tornando-se soberana no universo material, a inteligência humana é que constitui uma brecha para a livre expansão do princípio espiritual. É a inteligência que o homem deve a eficácia de sua ação no mundo; é a ela que se deve a surpreendente rapidez na evolução do conhecimento e a acuidade da consciência. Quando ela atinge a ciência, ela não pode deixar de empregar as formas de pensamento que lhe conferiram sua superioridade prática e técnica. Porém, ao desenvolver-se a partir do objeto empírico, torna-se um modo finito de ser no mundo, posto que se desenvolva a partir de um ocultamento da totalidade, elabora uma ciência representativa, expulsa a essência profunda das coisas, e a especulação metafísica torna-se algo abstrato.

VI.2.4 O Intelecto: a Distensão do Espírito

Percebe-se assim que a inteligência destacou-se de uma realidade mais vasta, mas que jamais houve uma ruptura com os outros reinos, pois a inteligência consiste em um núcleo sólido, condensação de uma única substância espiritual, a qual se distendeu em uma diversidade de formas biológicas na senda evolutiva, assumindo diferentes níveis e direções e de atualização em seu trajeto.

Porém, o espírito não é apenas um vivente; sua atividade psicológica ultrapassa a vivência empírica em direção ao inteligível, sua verdadeira natureza. Não é apenas em função da necessidade da ação no mundo que o espírito concebe o modo descontínuo, mas concebe-o através inteligência, a qual lhe permite pensar

o real em sua passividade e inércia. Efetivamente, assim como a consciência animal discerne os seres e as qualidades naturais, o espírito humano não apenas delimita corpos em sua *descontinuidade* através da percepção, mas ainda *delimita* a realidade em conceitos através da reflexão.

Por outro lado, consciência de todos os seres vivos, na unidade da substância que dura, tende a condensar os movimentos rápidos da natureza de modo a poder perceber o mundo material. Com efeito, percebemos na escala da nossa duração e não na escala das coisas. O mundo material é apreendido segundo a disposição de nossos órgãos, ou seja, só captamos frequências baixas, a matéria no estado de condensação, e fragmentada em corpos justapostos. Daí o fato de a inteligência pensá-la através de formas estendidas no espaço.

Mas não apenas o objeto é percebido num estado de condensação, como a própria inteligência, segundo Bergson, é um foco de manifestação já mais condensado da substância. Na realidade, se existe uma franja de substância espiritual, o sentimento que temos de nossa evolução e de todos os outros seres está presente nela, qual memória indelével, mas que se indistinta e inconsciente, pode perder-se na noite da imanência, daí a importância do intelecto, de modo a trazer à luz da consciência esse halo espiritual. Para o filósofo essa fonte imanente em sua totalidade deve ter mais importância ainda que o núcleo luminoso da inteligência que a envolve. Já a inteligência inteiramente pura é um encolhimento, em termos bergsonianos, por condensação de uma potência mais vasta. Isso significa que tanto o real objetivo quanto o sujeito manifestam-se em uma gradação qualitativa, quais níveis ontológicos da duração, ou memória da substância original. Cumpre ao sujeito cognoscente estabelecer uma direção: seja rumo à materialidade de modo a ela se adaptar, através da inteligência; seja por uma tensão do espírito

elevar-se em direção à substância, ou ao Espírito. Porém, essa adaptação à natureza material, é uma etapa necessária, tanto à evolução dos seres naturais, quanto à evolução dos seres cognoscentes, de modo a dar continuidade à essência criadora.

*Essa adaptação se teria, aliás, efetuado de modo inteiramente natural, porque é a mesma inversão do mesmo movimento que cria ao mesmo tempo a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas.*¹⁰⁸ Desta forma, o mesmo movimento que leva a matéria a assumir formas, a fragmentar-se em objetos exteriores uns aos outros, leva o espírito, enquanto individuação substancial, enquanto consciência para a qual o mundo se torna presença, a se determinar como inteligência. Esse movimento consiste em uma interrupção de tensão da substância espiritual, a qual se estende em formas. Do mesmo modo, o intelecto se desenvolve em um movimento do espírito, que se distende em formas, porém abstratas. Por isso que, quanto mais a consciência se intelectualiza, mais a matéria, para ele, se espacializa.

Esse movimento em direção à materialidade, inerente ao grau existencial, consiste em uma *distensão* do espírito, que através da inteligência, se estende em formas distintas e exteriores umas às outras. A própria distensão dá origem à extensão das formas e da matéria, como cristalizações da substância, mas dá origem também, no caso do sujeito cognoscente, ao esquematismo espacializante. *E, como a matéria se rege pela inteligência, e como existe entre inteligência e matéria um acordo evidente, não se pode engendrar uma sem fazer a gênese da*

¹⁰⁸ — E. C., 183.

outra.¹⁰⁹ Efetivamente, assim como a matéria, segundo a gênese bergsoniana, se dá por um relaxamento do inextensivo em extensivo, a inteligência se desenvolve em formas e idéias por uma distensão da unidade do espírito.

Bergson busca enfatizar que esse movimento não consiste, como no pensamento de Plotino, em um enfraquecimento ou diminuição de grau da essência espiritual; a filosofia antiga parece confundir assim a duração com a extensão, e a mudança seria apenas uma degradação da imutabilidade, como no caso de Aristóteles, e o sensível como decadência do inteligível, no caso de Platão. Para Bergson essa distensão ou extensão se dá antes por uma inversão de direção do Espírito, ou do espírito, em sua marcha ascendente; trata-se antes de uma diferenciação qualitativa da substância em distintos níveis de atualização.

É assim que, por uma distensão da alma, a consciência reflexa se estende em representações e idéias em sucessão, dando condições ao pensamento mediatizado. Não fora a distensão, não haveria sucessão, não surgiria a consciência; não fora o espaço não haveria como se colocar o objeto de conhecimento; não fora a sucessão de idéias no tempo não haveria consciência reflexa.

No entanto, se a matéria consiste em uma extensão da Consciência, e a inteligência uma distensão ou relaxamento do espírito, o problema em questão está no esquema espacial, responsável pelos procedimentos racionais aplicados à ciência, o que a impede apreender a substância em sua natureza original. O espírito apreende esquematicamente as relações e significados, a partir do modelo abstrato que o intelecto recortou no espaço. A inteligência é assim vítima de sua própria estrutura analítica.

¹⁰⁹ — Ibid., p. 178.

Efetivamente, cumpre demonstrar que as ciências de um modo geral se dão por uma *distensão* do espírito, e a consciência reflexa se estende em idéias e conceitos; por outro lado, o mundo fenomênico é uma presença no modo de *extensão* da substância, porém determinado pela forma do espaço.

Ao representar recortes nesta extensão material, o intelecto pensa a multiplicidade inserida em um espaço e tempo homogêneo, o que lhe permite pensar a identidade e a repetição, e conseqüentemente quantificar o real. Pelo fato de o intelecto, cumprir com sua estrutura analítica, se representar o descontínuo, e quantificar a partir da identidade, a *Matemática* surge como o tipo mais perfeito da ciência. As figuras geométricas nada mais são que as infinitas possibilidades de recortar o espaço e estabelecer relações entre elementos distintos. A visão de unidades distintas é devida a essa concepção do princípio matéria não só em seu modo de extensão, mas na configuração espacial. A *Física*, como as demais ciências, formais ou naturais, toma o real como a extensão, mas a questão é o fato de impelir a matéria no sentido mais inferior da substância, sob forma de recortes cristalizados. Mas para conceber a verdadeira natureza da matéria, afirma Bergson, *se faz necessário se libertar do espaço sem sair da extensão*¹¹⁰. Em si mesma a matéria consiste em uma continuidade melódica movente, toda a consideração de corpos ou corpúsculos é arbitrária, uma matéria segunda, e não o estado natural ou fluídico. Sem dúvida, essa é a nossa concepção de seres-no-mundo, mas que importa transcender, pois tomar o princípio material como corpúsculo é tomar o efeito pela causa. Conforme termos bergsonianos, importa à Física considerar a matéria além de sua materialidade.

¹¹⁰ — M. M., p.306.

O erro da maior parte dos biólogos, comenta ainda Bergson, é se *representar* o ser vivo como uma composição de mecanismos físico-químicos distintos. Eles não atingem dessa forma senão o que existe de aparência de vida na matéria e deixam escapar o essencial: o próprio movimento que deu origem aos mecanismos.

Da mesma forma a Psicologia, apenas *representa* estados no fluxo contínuo da vida do espírito, os quais se diferem pelo fato de serem *mais ou menos* intensos. Esse congelamento artificial da vida do espírito no espaço induz a pensar a experiência psicológica como uma descontinuidade, estados que se destacam um dos outros, o que nada mais é que o reflexo das *coisas* que nos rodeiam. Trata-se de uma psicologia materialista, na medida em que o intelecto concebe a alma da mesma forma com que se volta para o mundo dos objetos; jamais se atingirá desse modo a fonte viva e geradora que flui sob essa crosta superficial.

Se o espaço é a demarcação intelectual em meio ao qual o pensamento científico se dá, daí a necessidade de inverter a direção do intelecto em função de uma percepção superior, mais intuitiva do real, em sua multiplicidade *qualitativa*. De fato, a matéria real é a *extensão* concreta sim, no entanto é diferente do espaço abstrato, que tanto compromete o projeto metafísico e, portanto a própria ciência que lhe é decorrente. Da mesma forma, a *duração* é outra coisa que o tempo mensurável pela ciência.

Tudo se explica, portanto, de forma natural, dada a distensão do espírito: a manifestação da vida em consciência se distende em uma sucessão temporal, que dá origem à reflexão, e às formas mediatas de conhecer.

A presença da vida sob forma de consciência e para-a-consciência se dá, pois, em forma de momentos que se distendem em seu vir-a-ser, mas que se aderem em sua totalização contínua. Por ser a vida em seu vir-a-ser, a consciência

se distende na temporalidade e define-se desta forma como um movimento pensante; ao mesmo tempo em que as idéias que se sobrevêm, se enredam na imanência da consciência.

Esse trânsito de imagens, representações e idéias, que surgem linearmente à consciência desenvolve-se na seqüência passado, presente e futuro. A duração em si se distende na temporalidade, o em-si em para-si, a interpenetração como sucessão, a imediatez se distende em mediatez, a unidade se estende em partes exteriores.

A distensão da própria vida da alma, que se *estende* em passado e futuro, dará origem à consciência reflexa. Ela não consiste na coincidência entre as três modalidades da ação, mas em uma justaposição desse tempo no espaço, uma sucessão representada na consciência. A verdade da distensão estende-se destarte à extensão de momentos e estados, até atingir o ponto limítrofe do sentido de espaço. Desta forma, a consciência pensante define-se como sucessão no tempo, assim como a noção de sucessão no espaço torna possível o surgimento do objeto enquanto tal.

Com efeito, ao progredir através do suceder de suas representações, o espírito se conhece como organização. A organização é a sucessão contida e fixa em seus limites. Assim, o espírito organiza o dado fenomênico ao organizar sua distensão discursiva progressivamente. Se o real não se pusesse como objeto, a inteligência não se desenvolveria como tal.

Assim, como diria Agostinho, a vida para a consciência decorre *ex ordine*, em ordem, lógica e, portanto cronológica. É assim que a inteligência atesta esta ordem e a admira, dando origem à lógica, como um encadeamento consecutivo de idéias e juízos, em uma concepção quantitativa do mundo fenomênico. O conceito se define

por essa *sucessão* de representações e idéias, o ser se define pela quantidade maior ou menor de sujeitos a que se estende; e quanto maior essa extensão, maior legitimidade possui a conclusão a que se chega.

A partir dessas relações entre idéias e representações em conexão, surgem também as relações entre símbolos, como derivações dos sólidos homogêneos e exteriores uns aos outros. Ao generalizar as propriedades dos sólidos em sua multiplicidade surge uma *lógica* empírica que dará origem a lógica científica. Esta se define, pois, como ciência de manipulação dos símbolos e das regras idéias do pensamento, e que acaba por se constituir como ciência formal e metodológica que dará origem aos sistemas.

VI.3 Intelecto e Filosofia da Ciência

VI.3.1 Problemas Mal Colocados

O ato originário da vida não se realiza sem qualquer obstáculo. O movimento da evolução criadora se dá a partir de algo que a ele se opõe, que lhe serve como obstáculo, mas ao mesmo tempo como meio de atingir seus finalidade interna. Da mesma forma a consciência empírica, para superar as resistências exteriores, para superar sua condição, necessita primeiramente apreender recortes na totalidade da matéria sólida e de relacionar-se com objetos no espaço. Conseqüentemente, a inteligência, que segue em direção à matéria, necessita cristalizar o real em fragmentos para poder entendê-lo. É impossível, cronologicamente falando, uma apreensão direta do real sem uma referência à exterioridade.

Efetivamente, esse processo intelectual é natural e um meio necessário de se atingir o conhecimento absoluto. O espírito não pode se conhecer diretamente por si mesmo, ele necessita de se servir da extensão, também em sua conformação espacial. Somente quando a consciência se torna humana e se faz distância em relação a si mesma, conduzindo seu olhar em direção ao mundo dos sólidos, é que se torna possível se colocar a experiência de si mesma, a essência como objeto, possível.

Ao apreender a substância em seu grau de extensão, em sua friidez e imobilidade, tal modo de presença à consciência é que vai constituir-se como objeto da ciência. A tarefa de pensar a materialidade, de concebê-la como partes exteriores, de explicar o real em sua manifestação, de organizar os dados sensíveis através de relações gerais é que define a precisão científica.

Dado o fato de a inteligência constituir-se como um efeito da vida na natureza, mas não uma propriedade do absoluto metafísico que sustente a natureza, do mesmo modo a análise científica se dá sobre o efeito, o fenômeno ou a presença da substância em seu modo cristalizado.

Deste modo, ao estabelecer apenas relações formais sobre o mundo fenomênico, o intelecto organiza o dado, mas ainda o faz esvaziado do seu conteúdo essencial que lhe é imanente, e o pensamento torna-se assim teórico. Ao desenvolver o pensamento formal, a teoria visa sempre a posição universal de uma permanência inerte.

Tal necessidade se explica pela própria natureza da inteligência, que tende a estender indefinidamente seu objeto ou campo de ação. Desta forma, através da teoria, o intelecto pretende a tudo abranger; não mais apenas a matéria inorganizada, sobre a qual ela tem domínio naturalmente, mas também estender-se

à essência espiritual do universo. Para tanto, se faz necessária uma organização dos procedimentos do pensamento, a qual cabe à filosofia, de modo a se atingir o objeto, científico ou metafísico, com exatidão; estabelece-se um conjunto de procedimentos formais ou regras universais, de modo a controlar, atribuir segurança e legitimidade à teoria científica. Esses procedimentos todos, dada a sua natureza racional, necessitam naturalmente de se dar no espaço, o qual se tornou o domínio apropriado, em meio ao qual a ciência se desenvolve:

*A inteligência humana conseguiu, com efeito, no intervalo, fazer legitimar pela ciência e investir de uma autoridade incontestável seu hábito de tudo ver no espaço, de tudo explicar pela matéria.*¹¹¹ O espaço puro, o qual nada mais é que o *esquema* do ponto final a que o movimento do espírito chega. Como a ciência apreende a substância através de seu *modo* de apreensão, o mais cristalizado, o esquema espacial torna-se naturalmente o ponto de partida legítimo para a organização do pensamento científico.

Desta forma a ciência desenvolve-se naturalmente a partir da consciência empírica, em função da necessária adaptação do espírito à condição material ou fenomênica. Não haveria como o espírito ter acesso direto ao nômene sem antes adaptar-se ao fenômeno, ajustar-se ao seu modo de *aparecer*, recortado no espaço, para então superá-lo.

Ao pensar a *forma* ou idéia a partir da matéria bruta, constitui-se assim um *mundo inteligível* a partir e à semelhança do mundo dos sólidos, cuja natureza, porém é oposta a do objeto metafísico; daí a necessidade de mudança de direção do olhar por parte do espírito cognoscente.

¹¹¹ — BERGSON, H. *Durée et Simultanéité.*, p 134. Apud. MEYER, F. *Pour connaître Bergson.*, p. 62.

Por isso, Bergson não nega o a função do intelecto, mas adverte da necessidade de se estabelecer uma metodologia mais adequada a cada objeto em questão. Não se trata de negar o mundo fenomênico, mas de concebê-lo além da visão intelectual no espaço, em função da visão do ser em processo na temporalidade, considerando as diferenças naturais entre espírito e matéria, de modo a se dar condições de apreender o lado essencial e autêntico. Se até hoje não foi possível a concretização da metafísica, isto se deve ao fato de se aplicar métodos ajustados ao mundo fenomênico para se conhecer a realidade espiritual ou metafísica.

Do ponto de vista bergsoniano, o mais comprometedor ainda na colocação do problema filosófico que há de anteceder a ciência, está no fato de o esquema espacial necessariamente afetar a noção de tempo — como no caso do pensamento kantiano — e conseqüentemente comprometer o conhecimento da substância, a qual se dá fora do espaço, do tempo *mensurável* e da causalidade. Tais categorias são *a priori* justamente pelo fato de a origem do conhecimento ser a realidade fenomênica e exterior. O conhecimento metafísico há de ter um ponto de partida superior, além do objeto fenomênico, qual seja a interioridade subjacente e anterior cronologicamente ao mundo das formas.

Para o intelecto, o fluir da temporalidade não pode ser concebido como uma vivência interior, e surge assim em forma de tempo abstrato, uma vez que a vida e a mudança não podem se introduzir senão do exterior ou de determinado ponto de vista. Deste ponto de vista, quando da reflexão sobre a interioridade pensa-se a qualidade como alterações de grau, e substitui-se a evolução em seu dinamismo pelo símbolo estático do progresso, a unidade do real pela descontinuidade.

Diante de tal constituição do intelecto, o esquema espacial passa a ser, com efeito, o elemento determinante dos procedimentos racionais e particularmente dos processos metodológicos empregados pelas ciências, assim como pela filosofia intelectualista de um modo geral.

Através dessa descrição da gênese empírica da inteligência Bergson traz o fundamento para uma crítica do processo gnosiológico, chamando à atenção para a causa dos denominados *problemas mal colocados*, formulados pela metafísica tradicional, assim como os métodos que lhe são decorrentes. Ao imobilizar em determinações do espaço a realidade do espírito conceber-se-á momentos homogêneos no devir da evolução, isolados da compenetração do passado com o presente. Efetivamente tornar-se-á impossível admitir a unidade substancial que se evolui ao mesmo tempo em que interioriza a si mesma, inconcebível a duração ontológica que a tudo sustenta no cosmos, a qual gera, mas não compõe, permanece, mas não se decompõe, em seu contínuo devir manifesta-se de maneiras cada vez mais imprevisíveis. Se não se buscar métodos que se adéqüem ao movimento substancial do universo, não há como se explicar a criação, nem tampouco o significado da existência e da evolução, humana em particular.

A realidade substancial se dá em progresso, na unidade de um movimento que se faz, não por composições quantitativas, mas em diferenciações qualitativas; em um tempo não divisível abstratamente, mas no fluir de uma temporalidade, onde tudo permanece e ao mesmo tempo se autogera indefinidamente. Contudo, para o intelecto, que contempla o espetáculo da vida no presente aparente, em sua atualidade, o real passa a ser uma síntese totalitária de elementos constituídos e estáticos, sem possibilidade de transcendência; o princípio de todas as coisas passa a ser uma unidade composta de partes exteriores umas as outras, uma

generalização imprecisa de uma multiplicidade de *aparências*, uma *Forma* imóvel que imprime o devir à matéria, a qual se atinge por mera relação conceitos que se erigem sob um conceito mais geral.

Não há como se conceber uma forma sem a qualidade interior que a vivifica, não há como vivenciar o sentido da criação apenas através de sínteses racionais. Com efeito, um problema mal colocado torna impossível sua própria solução, e por isso acabou-se, por muitas vezes, na história do pensamento, assim como em nossos dias, por negar a possibilidade assim como a importância da metafísica.

VI.3.2 Condições Formais do Conhecimento

A autoridade soberba da ciência, em sua análise indutiva, assim como da Filosofia, através da síntese e dedução, é a razão, e o primeiro procedimento racional empregado para se empreender tal pesquisa é a abstração.

Abstrair significa *separar* entre vários objetos a qualidade comum, a qual passa a ter para o sujeito cognoscente uma existência própria. A própria linguagem só existe porque o homem tem a faculdade de abstrair o sensível. Tanto a idéia quanto a palavra são abstratas. No entanto, para abstrair se faz necessário comparar os diversos objetos e então isolar o que há de comum. Através do processo de comparação o espírito estabelece similitudes e relaciona o idêntico ao idêntico, tornando assim o desconhecido conhecido. É a partir das semelhanças dos caracteres exteriores, da repetição, ou seja, da identidade na variedade fenomênica que se faz com que uma causa concebida freqüentemente se erija em uma entidade.

Cumpra à ciência, seu importante papel de conhecer o real em sua face manifesta, através das relações entre os fenômenos; cabe, porém à filosofia desvelar a outra face, oculta ao olhar humano, penetrar a essência das coisas e sua razão de ser. No entanto, ambas acabam empregando o mesmo procedimento racional de abstração, embora visem objetos de naturezas opostas e sob diversos pontos de vista. É assim que se a extensão do mundo material é concebida *no espaço*, da mesma forma se conceberá o movimento criador da substância. Tal procedimento é sem dúvida natural, mas importa superá-lo.

O espaço é sempre o sustentáculo abstrato dessas confusões de ordens. Para pensar os objetos a análise experimental decompõe a continuidade material em elementos, corpúsculos ou partículas quânticas. O comprometedor, porém é o fato de confundir partículas quânticas com *partículas* da substância espiritual, a qual não tem partes; é como se procurasse descobrir a alma por meio de uma análise anatômica. Da mesma forma, o intelecto opera análises, agora racionais, sobre os princípios de todas as coisas e efetua uma construção lógica da teoria através da combinação de *formas*, idéias e conceitos abstratos.

Em sua tendência natural a decompor o objeto em partes exteriores, e a substância em partes componentes, a inteligência por si só jamais atingirá a unidade engendradora do objeto metafísico; ela apenas recomporá o que decompôs, reconstituirá o futuro a partir do passado, e os elementos serão sempre os mesmos. [...] *A análise é a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comum a este objeto e a outros.* ¹¹² Sob este ponto de vista a análise, científica e mesmo filosófica, reduz-se a uma composição de elementos, a arranjos de idéias já constituídos. Trata-se de uma nova combinação do já conhecido, o que não oferece

¹¹² — P. M. (I. M.), p. 181.

condições de uma ciência mais compreensiva e que supere os métodos acabados; novos métodos passam a ser apenas novos arranjos do que já se conjecturou; a Filosofia, por sua vez, sob esse ponto de vista, apenas repensa o pensado, deixa praticamente de desempenhar sua função criadora, e nada inova na busca da verdade. Importa uma visão antes intuitiva, que venha a abarcar o real a partir de uma vivência interior.

Talvez o pensamento científico não consiga eliminar de todo essa concepção da analítica do real, mas o problema está em considerar objetos metafísicos à luz dessa visão fragmentadora, embora inerente à vocação analítica do intelecto. Ao se conceber, porém o princípio espiritual apenas pela lógica, que se organiza no esquema do espaço, através de momentos descontínuos da evolução, cuidemos para não compartilhar da visão redutora da ciência materialista que, ao considerar apenas o sólido, o estático, o efeito acabado e supostamente fragmentado, apregoa a ausência de Espírito no mundo fenomênico. Eis ainda o perigo de uma filosofia puramente intelectualista, que pensa as coisas do Espírito em conformidade com as coisas da matéria, e acaba por conceber a substância espiritual de forma representativa.

Soma, justaposição e composição são termos que não se adéquam plenamente a integração qualitativa do real metafísico; cumpre admitir a possibilidade de uma visão de uma totalidade em processo. Ao considerar a evolução do princípio espiritual, em seu itinerário rumo à perfectibilidade, apenas como paradas que se sucedem em uma trajetória linear, o intelecto idealiza uma ruptura de uma substância simples em processo, e *representa* estados evolutivos como coisas. Daí o fato de não se conceber a presença da substância espiritual no mundo físico e biológico, dada à ruptura operada pelo intelecto, que admite

intervalos no espaço e no tempo, posto que só considere o atual e constituído. *Representar* apenas é reificar, e reificar é negar o oculto ou não-manifesto.

Essa concepção representativa do real em sua friidez é, do ponto de vista bergsoniano, inerente à estrutura analítica do intelecto, e, portanto natural. No entanto, o devir do espírito, subjetivo ou não, não pode se reduzir a uma soma de imobilidades, assim como não se pode recompor um círculo com fragmentos de retas. Ao considerar o espírito como uma sucessão de instantaneidades, reduz-se sua natureza movente e cambiante à homogeneidade, o que torna impossível explicar o progresso qualitativo ou a capacidade infinitamente criadora do espírito.

Por outro lado, dada essa visão fragmentadora e, portanto estacionária do real, o pensamento *puramente* lógico, fundado na estrutura da consciência fenomênica, ou objetiva, considera apenas o presente, o atual, o equivalente aos sólidos, e tem dificuldade de conceber a gênese temporal do espírito, posto que, o virtual, o invisível deixa de existir: Admite-se a extensão material além da consciência, mas nega-se os momentos da consciência em sua permanência no tempo. Isso se explica pelo fato de os objetos na extensão possuírem uma ordem rigorosamente determinada de tal forma que, cada objeto implica necessariamente a existência de todos os outros; ao contrário a ordem do espírito é caprichosa, pois nenhum momento no tempo implica necessariamente no outro. O que gera uma falsa concepção do espírito é o fato de se confundir a necessidade do mundo exterior com a contingência do mundo interior.

Tal visão alija a própria concepção de espírito, o qual é o único ser criador no universo, visto que só o é porquanto contém em si virtualmente a totalidade do passado em evolução. Se o pensamento for engendrado pela intuição da interioridade, perceber-se-á que a ordem do espírito, assim como a ordem da vida, é

de *durar*, o que vem a dizer, a propriedade mnemônica de conservar em si todas as experiências passadas, assim como sua natureza original.

Há, pois que se buscar o rigor e precisão na filosofia, mas não exatidão, diria Bergson, pois a ordem do espírito não pode ser rigorosa no sentido da matemática, deve-se considerar, pois duas ordens de naturezas diferentes e não uma só. Sob esse ponto de vista, até certo ponto, podemos afirmar uma dualidade inicial, uma oposição entre intelecto e espiritualidade.

Dada a sua gênese empírica, nossa lógica por si só acaba sutilmente por cristalizar o real em sua mobilidade interna, e dá margem para que se possa reduzi-lo à concepções materialistas. A lógica é, sem dúvida, autoridade para toda e qualquer teoria, mas no que se refere à ordem do Espírito, ela não se basta. Uma experiência interior da essência espiritual há de iluminar e trazer sentido a visão do evoluir criador.

Assim como na vida prática dá-se a interação natural do sujeito com o mundo, esta agora se transfere para o procedimento racional também na relação sujeito e objeto. Assim como reagimos no meio natural a diferentes estímulos de forma idêntica, tendemos a buscar na multiplicidade variável o ideal de unidade genérica no conhecimento. Efetivamente, é inerente à razão o processo de estabelecer distinções, para então poder abarcar a generalidade.

Por conseguinte, se o entendimento unifica é antes porque divide, e se divide é porque exterioriza as partes que concebe; a capacidade unificadora pressupõe logicamente, que a divisão a preceda. Desse modo a inteligência, ao partir da visão da multiplicidade aparente, se constitui como faculdade de unificação; todas as suas operações têm por objeto introduzir a unidade na diversidade dos fenômenos, e por unidade quantitativa entende-se a universalidade.

A própria tendência à abstração e à representação poderia ser considerada como um desejo de libertar-se do objeto sólido e atingir a liberdade de pensar. É assim que, *o esforço de libertação é o esforço de universalização*¹¹³. A própria abstração já demonstra a tendência do espírito a buscar o inteligível, além do fenômeno; e a própria busca de universalização já supõe a intuição natural de uma totalidade ou unidade que confira autoridade ao conhecimento. É como se a maior extensão de sujeitos cristalizasse a necessidade interna de se conceber a fonte única e única da verdade.

É assim que a ciência parte de fatos para elevar-se às generalizações, e essas generalizações consistem em classificações e leis da natureza. Efetivamente, no caso da ciência, essa unificação se dá pela extensão de sujeitos; no caso da filosofia, ela busca a abstração suprema, o conceito o mais geral, em sua busca da unidade causal. E assim, a relação particular-geral consiste na autoridade e segurança para a filosofia da ciência, que estruturada pelo intelecto, estabelece classificações e definições lógicas, fundadas em divisões e generalizações, ou em relações de quantidade sobre o universo natural.

VI.3.3 Indução e Dedução Científica

A generalização do fenômeno, através da regularidade de ocorrências, deve-se à natureza unificadora da inteligência, e torna-se uma lei da natureza pelo saber por indução. — Unificar é fixar para se ter segurança. É assim que a repetição de aspectos para a consciência empírica transforma-se em similitudes na descrição fenomenológica, e que assegurarão a previsão do movimento futuro da natureza.

¹¹³ — SILVA, F. L. *Intuição e Discurso Filosófico.*, p. 256.

A identidade e a homogeneidade tornarão possível quantificar a multiplicidade, estender indefinidamente a definição do objeto, mesmo ao não percebido, e atingir assim a causalidade objetiva. É, pois por uma distensão do espírito que o intelecto concebe a extensão do objeto cognoscível. Efetivamente, afirma Bergson, quantificar é uma operação inteiramente humana e não espiritual, assim como as unidades de medida são convencionais e não *naturais*.

Ao generalizar a partir da identidade, a temporalidade ou o devir, enquanto movimento qualitativo, é desconsiderado, o que torna possível destarte essa relação quantitativa entre a variedade de seres em meio ao espaço homogêneo. Desse modo, a indução é o meio seguro de se conceber o real fenomenologicamente, uma vez que parte do conhecido ao desconhecido. Em possessão da ciência constituída o espírito adota a atitude cômoda de organizar o pensamento do menor ao maior, como se nisso consistisse a evolução; ou efetua a soma das partes ao todo em uma enumeração exaustiva, como se isso explicasse a geração dos seres.

Por outro lado, ao pretender conhecer determinado objeto em particular, o processo de redução da extensão maior à diferença específica torna possível delimitar uma definição científica. Essa diferença, porém será fundada a partir da descrição fenomenológica, e não da substância determinante e anterior ontologicamente às espécies. Importa considerar ainda o fato de esse particular ser apenas inserido em uma certeza da premissa antecedente, porém nada se inova, e o particular não é conhecido em si mesmo.

Os mesmos procedimentos são empregados pela metafísica, notadamente pela filosofia antiga, ao buscar o conceito, como meio de se conceber a essência geral de todas as coisas, a partir da multiplicidade de existentes; tal é o caso de Aristóteles e do tomismo, entre muitos, que partem do efeito para remontar à causa

formal. Sem dúvida, tal processo é necessário ao se buscar a essência, assim como as causas e princípios, mas importa agora, do ponto de vista bergsoniano, antes *apreender* a causa e não apenas concebê-la em sua generalidade. Ao afirmar a universalidade como existente para o espírito, e não em si mesma, Aristóteles parece endossar este papel de abstração do intelecto.

Por outro lado, ao se pretender explicar a Causa de todas as coisas e sua evolução, o procedimento lógico consiste em um movimento descendente da unidade abstrata em direção à multiplicidade, ou de derivação do universal ao particular, por meio de uma cadeia dedutiva. Tal proceder é primeiro e necessário, mas cabe-nos questionar, consistiria por outro lado, o movimento inverso, a ligação do espírito com o Absoluto apenas uma questão de relação entre universal-particular?

Efetivamente, em ambos os processos, a anterioridade lógica e cronológica é que vai reger o procedimento racional do filósofo ou do cientista, o que supõe, mais uma vez, partir de uma totalidade já conhecida. Embora corresponda a estrutura analítica da inteligência, e tenha sua importância, tais processos por si só não levam a consciência a gerar a si mesma, a transcender, em função de realidades mais elevadas que a simples fenomenalidade.

Indução e dedução consistem, portanto em procedimentos intelectivos que se fundam na extensão dos objetos, no movimento quantitativo da premissa maior à menor, do universal ao particular e vice versa. O método se restringe, sob este ponto de vista, a uma arte de combinação, um rearranjo de elementos, através do qual nada se cria, mas tudo se relaciona.

VI.3.4 Forma e Conceito

Se ao desenvolver-se a partir da consciência empírica, o pensamento se relacionará com a aparência, com o sólido em sua imobilidade, do mesmo modo, no que se refere à *essência* das coisas, ele se relacionara com *formas*. Da forma perceptível cristalizada no devir, da representação, o pensamento estende-se à uma *forma*, que enquanto tal passa ser independente da temporalidade: o conceito. A tendência do intelecto de *fixar* significados é que faz com que se pense o real através de conceitos. Os conceitos, enquanto formas lógicas cumprem com essa vocação formal do intelecto, decorrente da estabilidade aparente do mundo sensível. Ao solidificar a impressão, o intelecto transforma-a em *idéia*, efetivamente o conceito é uma cristalização do real.

Ao conceber o real como estático, a filosofia antiga em sua busca de conceituação desconsidera a duração ou fluxo temporal em que se dão as coisas. Em termos bergsonianos, se não há devir, se não há alteração qualitativa, não há como se conceber a evolução em seu movimento transcendente. A reflexão bergsoniana não nega o conceito, mas nos incita antes à busca da fonte geradora das idéias; conduz-nos a ir além desse conceitualismo, abrindo um caminho por onde se identificam o ser e o tempo, nos quais nada é simplesmente, mas tudo é um continuo vir-a-ser, um *fazer-se* progressivamente. Com efeito, importa partir da interioridade, a qual há de ser a fonte geradora dos conceitos, e não apenas partir das coisas em sua exterioridade.

Efetivamente, os conceitos passam a ser exteriores uns aos outros, assim como os objetos ou modelos a partir do qual foram criados. Ao se perceber coisas

distintas, surgem as *idéias claras e distintas*, que para serem pensadas necessitam que o intelecto se coloque a forma de descontinuidade. Sob este ponto de vista, os objetos se relacionam em sua superfície, somente se comunicam pelo exterior, o caráter comum é sempre o caráter exterior e não a essência em si. Daí a necessidade de vencer as resistências do exterior, de modo a buscar a essência, em suas diferenças qualitativas, como realidade em que consiste o verdadeiro sentido das coisas.

Sem dúvida, a referência à exterioridade é necessária, e nisto consiste a precisão científica, no entanto importa superá-la. Conhecer a realidade espiritual por tais procedimentos implica em estabelecer uma ciência a partir da representação do real, e não apreender ainda a substância em sua concretude. A filosofia sempre se empenhou em conhecer a *essência* de todas as coisas, mas de um modo geral o faz através dos procedimentos da ciência, ou seja, um procedimento que só convém por suas relações. Ao se pretender a apreensão do ser em sua variação qualitativa não se pode empregar métodos, que só se prestam a uma concepção quantitativa e, portanto mensurável. A metafísica, sob esse ponto de vista, torna-se assim uma quimera.

Deste modo, a *eidos* acaba sendo a unidade abstrata da justaposição de coisas imóveis, tomadas da mobilidade do fluxo da vida. Essa unidade abstrata é a forma sem matéria, a forma inteligível concebida no espaço abstrato do pensamento; achamos que ao justapor conceitos a conceitos recomporemos o todo do objeto, ao passo que teremos apenas um equivalente intelectual. Cremos formar uma representação fiel à substância compondo conceitos de unidade e multiplicidade, de continuidade, de finito e infinito, quando na verdade que não passam de

representações. Assim, surgirá igualmente uma multiplicidade de sistemas diferentes, pontos de vista variados sobre a realidade exterior.

Efetivamente, a justaposição de idéias é que dará origem à Idéia das idéias, à Forma das formas, ao Conceito soberano; a inteligência buscará sempre chegar à Unidade das unidades, como pretende a filosofia antiga. Tais idéias em sua universalidade constituem um modo de se conhecer a substância das coisas, relativo ao sujeito intelectual que a representa, mas que não é percebida em sua existência, em si mesma. Faz-se do conceito uma síntese totalitária, mas que acaba sendo apenas representativa do mundo fenomênico, e desta forma, como afirma Pierre Trotignon, *o conceito absoluto que não é nada e se pretende que seja tudo*¹¹⁴.

A pluralidade das formas conduz os antigos a uma unidade fantasma, à forma permanente e imutável da essência. A forma se erige assim em aspecto essencial para a filosofia antiga, da mesma forma a filosofia moderna erige leis naturais a partir de relações entre os fenômenos.

A ciência natural é, por conseguinte, uma espacialização do real, disto decorre a necessidade de substituir os esquemas por uma visão mais compreensiva do real. Nesta relação entre as propriedades gerais dos sólidos, entre imagens, símbolos e conceitos, acaba-se por constituir o pensamento formal, que mais adiante se constituirá em sistemas.

A *Forma* possui duas significações principais, e que importa considerar. Primeiramente ela consiste na essência necessária ou substância das coisas que tem matéria. Este conceito, que surgiu com Platão, deu origem à objeções por parte de Aristóteles, para o qual a forma não existe em si, mas apenas compondo a essência dos objetos particulares. Em todo caso, atualmente a forma conserva os

¹¹⁴ — TROTIGNON, P. *L' Idée de vie chez Bergson et la Critique de la Métaphysique*, p. 460.

mesmos caracteres que Aristóteles lhe havia reconhecido: é a causa ou razão de ser da coisa, razão pela qual uma coisa é o que é; é o ato ou atualização da própria coisa, isto é o começo e, portanto a finalidade de seu devir. No caso de Platão a forma, ente metafísico, pode ser apreendida em si mesma, já para Aristóteles para atingi-la pressupõe-se a indução experimental.

As linhas gerais de Platão e Aristóteles desenharam a visão que uma inteligência sistemática terá do devir universal, cuja origem seria os aspectos do real tomados em sua realidade cambiante. Deste modo, ao partir da percepção ao conceito a realidade positiva se condensa em lógica.

Na concepção de Bergson, a *forma é qual uma fotografia instantânea tirada em cima de uma transição*, isto é, uma espécie de imagem média das imagens reais em sua mudança e que se pretende como sendo a essência da coisa mesma. Deste modo tende-se a dissociar a *forma*, estável e definível em cada caso particular, da *transformação* em geral. É assim que Platão afirma ser o tempo a imagem móvel da eternidade imóvel. Tudo parte, portanto da imutabilidade ao devir. Segundo Bergson, Platão ao conceber a imobilidade do tempo cortou o fio que ligava as formas e o devir, e elas não duram mais. Tal concepção afeta a metafísica, pois se o tempo é desprezado, as coisas passam a ser apenas uma degradação da essência imóvel. A passagem da flor ao fruto, do amarelo ao verde não consiste, segundo Bergson, em aumento ou uma diminuição, mas constituem movimentos evolutivos qualitativamente diferentes. *Há mais na evolução das formas do que nas formas realizadas uma após a outra.*¹¹⁵ Há muito mais no movimento evolutivo em seu processo criador do que nas imagens instantâneas, que nas posições sucessivas.

¹¹⁵ — E. C., p. 274.

Por *forma* entende-se ainda um conjunto de relações gerais do intelecto, e que enquanto tais também permanecem constantes, independentemente da matéria. Seriam deste modo as relações que a inteligência estabelece entre as representações sensíveis.

A partir de Kant o sentido da palavra passou a ser o de relação generalizável, ordem ou universalidade. Com tal significação Kant diferencia matéria e forma no conceito: *A matéria do conceito é o objeto; a forma dele é a universalidade*. E é nesse sentido que os lógicos hoje se servem da palavra para caracterizar o objeto de sua ciência. Disto decorre a lógica formal e a lógica material. Efetivamente uma teoria é dita formal quando não se refere aos significados, mas apenas à ordem dos símbolos.

A *forma* universalidade refere-se assim à extensão do mundo fenomênico. Parece-nos que a preferência pela extensão no conhecimento é inerente a nossa condição de seres inseridos na materialidade, que tomam por verdade o real em seu grau mais distenso, ou seja, o sólido e quantitativo. Bergson exalta, porém a importância de um conhecimento de natureza qualitativa, de modo a identificar-se com o ser do objeto; a qualidade de ser é que consiste na matéria do conhecimento e, portanto no objeto da metafísica em sua concretude. Com efeito, a forma só é forma porque desprovida de matéria, ao passo que a matéria de conhecimento é a substância espiritual, o próprio ser, tanto o que conhece quanto o que é percebido. Forma sem conteúdo é como uma matéria sem vida, conceito sem vivência interior é como um pensamento que se reflete por não se alimentar da seiva geradora.

A noção de *conceito* implica em duas questões: a natureza do conceito e sua função.

No que se refere à sua natureza primeiramente, o conceito apareceu nos primórdios da filosofia grega, como o termo conclusivo de uma *procura*, que prescindia na medida do possível, da multiplicidade das aparências, para objetivar aquilo que o objeto é, na sua substância ou essência. É assim que Bergson afirma que a inteligência, em oposição ao instinto, consiste na faculdade de procurar, dada a sua necessidade de estender o objeto indefinidamente, a ponto de universalizar até objetos não percebidos.

Sócrates demonstrou como o raciocínio indutivo leva à definição do conceito; Platão fez do conceito universal de Sócrates o próprio real; o bem e o belo são substâncias, realidades absolutas. Para Aristóteles o conceito é o que circunscreve a essência ou substância de uma coisa. Todas essas determinações permaneceram como típicas à concepção do conceito como essência. No âmbito dessa identificação o conceito é derivado das sensações, já que tal derivação, pelo caráter verídico das sensações, garante a realidade do conceito.

Do ponto de vista kantiano os conceitos puros ou categorias constituem as próprias coisas enquanto percebidas, isto é, aparentes na experiência. Efetivamente, as categorias são ao mesmo tempo *formas do intelecto* e condição dos *objetos fenomênicos*. Constituem assim a estrutura óssea da realidade empírica, isto é, a única realidade que o homem pode conhecer.

Pretende-se ressaltar aqui a questão da origem, do ponto de partida do conhecimento: Por mais que haja necessidade de partir do aparente, como primeira forma de apreensão do real, Bergson nega o empirismo sensorial como fundamento para a metafísica, uma vez que o conceito adquirido por abstração do objeto sensível não tem alma, não constitui nenhuma realidade, mas existe somente a título de representação ou de imagem. Além disso, partir da experiência sensível consiste

em partir do efeito, solidificado e acabado, o que torna impossível conhecer a natureza da causa geradora em evolução. O conhecimento autêntico, afirma Bergson, consiste em partir *de dentro*, ou seja, o ponto de partida é a experiência interior da duração. Com efeito, Bergson não nega o empirismo como fundamento legítimo para o conhecimento da substância ou da essência, porém um *empirismo superior*, fundado na natureza do espírito. Uma coisa é a validade lógica, outra, porém é a realidade psicológica — a qual deve ser considerada determinante do processo, tanto do conhecimento quanto da evolução.

Talvez se pudesse tornar geral a multiplicidade aparente, mas uma essência não pode ser proveniente de uma generalização das partes ao todo, uma vez que partes exteriores não se agregam, uma vez que ao se falar em substância sequer existem partes, mas apenas individualizações do mesmo, diferenciações qualitativas de uma substância simples. Se uma, não há como se iniciar das partes que não são partes para compor um todo, senão por abstração. Se a essência é geradora, há de ser movente e não uma síntese de componentes imóveis, daí a necessidade de simpatizarmos interiormente com o seu próprio movimento gerador.

Por conceito entende-se ainda um *signo* do objeto, que passa a ter uma significação. É universal porque é um signo instituído por convenção para significar várias coisas. Do ponto de vista metodológico, consiste em uma proposição antecedente que, em conexão verdadeira, é descobridora da conseqüente. Em outros termos, trata-se de uma proposição condicional: *se. então* — um mecanismo inerente à inteligência, uma forma independente da matéria.

Em *A Evolução Criadora* Bergson descreve a gênese da inteligência em oposição ao instinto, o qual *atinge imediatamente objetos determinados, em sua*

própria materialidade. Diz ele: “eis o que é”. Efetivamente o instinto consiste em um conhecimento interior e simpatizante, embora voltado para interesses vitais.

A segunda (a inteligência) não atinge objeto nenhum, ela nada mais é que uma potência natural de relacionar um objeto a outro, ou uma parte a outra, ou ainda um aspecto a outro aspecto, enfim, uma capacidade de tirar conclusões quando se possuem premissas, e de ir do que se aprendeu àquilo que se ignora.¹¹⁶

Isso significa que o instinto, como forma de apreensão imediata permite um conhecimento do objeto em si, ao passo que a atividade do intelecto consiste em colocar-se sempre relativamente perante o objeto. Explica-se alguma coisa, não pela sua apreensão imediata, mas a conclusão se dá a partir de situações repetitivas representadas por signos, ou seja, seu procedimento dedutivo decorre do fato de o conhecimento estar sempre subordinado a uma condição ou hipótese. Porém, ao se aplicar o raciocínio se p , então q à metafísica, submetemos o espírito à relações conjecturais e o subordinamos ao determinismo das leis da natureza. Não há como se conceber a criação, a liberdade, posto que não haja imprevisibilidade.

VI.3.5 Funções do Conceito e Criação

Além dessa função *final*, qual seja, revelar a essência das coisas, a teoria simbólica do conceito tem também a função de *instrumento* para a ciência.

A primeira função atribuída ao conceito é *descrever* objetos da experiência de modo a permitir seu conhecimento. Descrever consiste em partir de percepções distintas do mundo aparente, pontos de vista exteriores uns aos outros, uma

¹¹⁶ — E. C., 136.

apreensão de instantaneidades, mas não ainda apreender o devir interior das coisas em uma apreensão simples, que é a causa determinante das formas. Efetivamente, sob esse ponto de vista, toma-se o efeito pela causa da evolução, e as mudanças da natureza passam a ser puramente acidentais.

As condições exteriores passam deste modo a ser determinantes dos seres, o meio é que condiciona a evolução. Ao explicar a evolução através da eliminação das estruturas supérfluas e favorecer estruturas úteis, o Darwinismo passa a explicar o que desaparece, mas não contribui para explicar positivamente o progresso da vida. Toda transcendência é eliminada em função de uma seleção natural; com efeito, poder-se-ia arriscar dizer que o darwinismo, por si só, pode ser considerado um ateísmo sutil. Segundo o bergsonismo as formas contingentes, mas não acidentais, se autoconstituem sob determinação do impulso original e espiritual, que se diferencia qualitativamente na tentativa de superar os obstáculos da natureza.

A vida não pode ser tomada através da descrição de caracteres sobre o inerte, mas é um movimento incessantemente gerador. Efetivamente, para uma filosofia evolucionista, não basta descrever aspectos ou estados, mas descobrir e identificar-se com a causa determinante dos caracteres exteriores em seu movimento gerador. Explicar a criação não é partir da gênese orgânica, mas partir da gênese espiritual, e acompanhar seu movimento em seu incessante processo criador.

Uma segunda função do conceito seria a de classificar fatos, e os signos indicam possíveis ocorrências em face dos fatos. Bergson contrapôs ao conceito, simples esquema com vistas à ação possível, o papel da contingência na evolução criadora. Se criadora, a evolução implica no surgir de fatos sempre novos e imprevisíveis no universo; se criadora a evolução não pode ser predita. E evolução

funda-se na virtualidade da substância e não no possível concebido retrospectivamente.

Hoje é considerada fundamental nas ciências físicas é a *previsão*. O objetivo de um signo é o de prever; o conceito passa a ser assim um processo de antecipação na solução de um problema. Trata-se de um instrumento de que a ciência se serve para predizer a experiência futura à luz da experiência passada. Ambos os casos explicam-se pela tendência do intelecto a proceder qual um *mecanismo cinematográfico*, segundo metáfora bergsoniana, ou seja, recompor os momentos de uma história passada de modo a reconstituir o devir futuro. Enfileiramos pontos de vista sobre a realidade exterior e prevemos um devir abstrato. A previsão acaba sendo nada mais que a repetição do mesmo, prever significa que não há mais no futuro que no presente, prever é incluir o efeito na causa, prever é fixar a forma no tempo. Se a evolução é um processo incessantemente criador não há como se prever, pois substância espiritual implica em liberdade, e se livre a causa, não há como prever o resultado.

A história do Espírito se autoconstrói em seus caminhos evolutivos, e ao mesmo tempo busca supera-se em função do sempre novo, do sempre inusitado qualitativamente, do sempre transcendente. Efetivamente, há de se considerar a contingência, como sendo inerente ao processo incessantemente criador, pois previsibilidade implica em determinismo do futuro a partir de um passado conhecido. A previsão é a simples afirmação de que não há nada mais no futuro do que no presente, portanto não há inovação, não há geração de diferentes qualidades de ser, não há como se conceber a consciência em sua natureza criadora.

As funções de organizar e de prever que exercem hoje os *tipos* fundamentais dos conceitos científicos, não são apenas descritivas nem classificatórias, mas os

modelos e os conceitos matemáticos. Modelos nada mais são que idealizações da experiência, os conceitos matemáticos tornam-se por sua vez instrumentos de previsão. Tal é a função do conceito de “onda de probabilidade” peculiar à mecânica quântica. A indeterminação do efeito é o indício de uma causa eficiente, criadora e, portanto espiritual no universo, mas longe de nos dar a conhecer a natureza da causa substancial, a qual não se reduz a partículas, posto que essência espiritual é indecomponível. Fragmentar o princípio espiritual é submeter a metafísica a um mito, na medida em que se projeta a realidade *espiritual* nas distinções da realidade sensível. A evolução criadora há de se explicar antes por diferenciações ou individuações qualitativas, que se geram cumprindo uma finalidade interna, e não por partículas quantificáveis que se compõem acidentalmente.

VI.3.6 O Positivismo e o Mito da Ciência

Não será demais acrescentar algo sobre essa grande corrente de pensamento, uma vez que toda a crítica bergsoniana a inteligência pura parece ser uma reação ao positivismo, e mesmo porque que ele exerceu e ainda exerce grande influência no Brasil.

Auguste Comte tinha o propósito de dar à Filosofia uma certeza igual à das ciências exatas. No entanto, do ponto de vista metafísico não há como se obter essa certeza diante do real, dada a sua natureza sempre inovadora e inesperada. Exatidão implicaria em determinismo, e determinismo é atributo da matéria; não se presta, portanto ao conhecimento do Espírito ou substância do universo. Ao fundar-se nos resultados de um *saber constituído* à luz dos fatos e de suas relações, a certeza do positivismo só se dá mediante a repetição da identidade, o que torna

impossível, mais uma vez, explicar a evolução em seu processo infinitamente diferenciante. Por outro lado, fundar o conhecimento unicamente na natureza observável seria negar outras formas de abordagem do real, como a metafísica, como ainda subestimaria a própria natureza humana em sua capacidade inesgotavelmente criadora.

A aversão à metafísica decorre não da falta de certeza, mas antes atesta a insuficiência do neopositivismo que, fundado no empirismo lógico, valida somente as estruturas formais do conhecimento, incapazes de apreender a realidade concreta do espírito. Reduz desta forma a ciência a formas sem conteúdo, condenando o sujeito cognoscente a uma alienação, a uma consciência mutilada de sua verdadeira natureza.

A objetividade não assegura o caráter rigoroso a que pretende através de suas estruturas ideais, mas antes condena o conhecimento a uma generalização abstrata, cômoda ao intelecto em seu interesse pragmático. Tal generalidade torna impossível apreender os objetos em suas particularidades, em suas diferenças qualitativas, ou em sua mutabilidade, o que na verdade torna a ciência ainda menos rigorosa.

Ao submeter a teoria evolucionista a uma derivação do positivismo, Herbert Spencer leva a concluir por uma diferença apenas de grau entre a Filosofia e a Ciência, ou seja, a mais geral unifica a menos geral. Ao filósofo cabe apenas o papel de unificar resultados da ciência, negando seu papel transcendental e criador.

Embora tais procedimentos sejam louváveis no que se refere ao saber científico, a filosofia não pode restringir seu objeto à organização do *pensamento* científico, tal visão é mutiladora do conhecimento; mas cumpre alargar seu domínio de modo a apresentar a visão metafísica, que é a fonte de divergência das ciências,

de maneira a constituir ainda uma ética objetiva posto que fundada na essência espiritual, e não em signos e outras convenções procedentes de representações sensíveis.

Se na Idade Média a filosofia foi tida como serva da Teologia, de modo a não contrariar seus postulados transcendentais; hoje o neopositivismo a reduz a condição de serva da ciência, cujos resultados têm o papel de unificar, e de cujas conclusões deve partir. No entanto, são campos de indagação distintos, mas que devem complementar-se; não existe hierarquia de valor, mas direções diferentes do pensamento. Tal visão da função da filosofia implica em um empobrecimento e não progresso, pois a filosofia que, historicamente e ontologicamente, consiste na ciência originária, deixa praticamente de desempenhar sua função autônoma e diferenciante, reduzindo-se ao que poderíamos cognominar ciência da generalização das generalizações.

Uma ciência autêntica não pode restringir-se a *convencionalidade* de signos e de pressupostos, pelo fato de partir de realidades acidentais, mas necessita antes partir da universalidade, da essência não visível, mas concreta, posto que determinante. A fenomenalidade não necessita negar o real em si, mas pode antes consistir em um ponto de partida para atingi-lo.

Parece-nos que a sociedade pós-moderna retorna à época dos sofistas, cuja contribuição à teoria do conhecimento é inestimável, mas ao exaltar a *convenção* em detrimento da *natureza*, acaba por negar o valor moral, visto que este não se funda em uma base concreta; ao exaltar o mundo aparente em detrimento da essência, acaba por exaltar a o real em sua superfície, acaba por conceber raciocínios falsos e abstratos que, por comodidade do intelecto, voltado para as sensações, negam a própria existência da substância.

Ao negar a essência espiritual de todas as coisas, a metafísica passa a ser uma proposta sem significado para a ótica neopositivista, e tal concepção se justifica justamente pelos métodos de conhecimento que adota, os quais representam o ponto extremo de uma exigência de *formalização*. Este é um procedimento cognoscitivo primeiro e necessário, mas não suficiente, por tratar-se de forma destituída de conteúdo, da letra que mata, pois impede a visão do espírito que vivifica.

Reduzir, pois o objeto de conhecimento à natureza observável, seus fundamentos ao empirismo, a realidade à mera representação, parece-nos condenar o progresso do saber a um mito, a uma visão materialista antes mutiladora, para a qual o essencial reduz-se ao acidental, a causa ao efeito, o virtual ao atual, a qualidade à quantidade; o espírito humano não transcende, tudo se recompõe em um ciclo fechado do mesmo ao mesmo.

Bergson visa justamente superar esse intelectualismo reducionista que caracteriza tanto a ciência quanto à filosofia em nossos dias, e resgatar a possibilidade de uma ciência mais compreensiva, fundada em uma experiência metafísica concreta, uma vez que, ao se pretender uma ciência meramente representativa do real, estaremos fazendo do saber um mito, na medida em que a face oculta, interior e determinante da evolução se projeta no exterior.

VI.3.7 Ordem Material e Ordem Espiritual

Vemos assim que Bergson não nega o papel da inteligência, mas convida-nos a superá-la; não reduz a inteligência a um processo de relações meramente contingente, mas demonstra como seu desempenho funda-se na própria natureza

humana. As uniformidades da experiência são reais e a atividade intelectual constrói um conhecimento, cuja ordem corresponde a uma ordem do mundo. Assim, o espírito *organiza* o dado fenomênico ao organizar sua distensão discursiva progressivamente.

Entre a realidade e nossa inteligência deve haver uma exata correspondência, e a realidade deve ser constituída de modo a ser conhecida racionalmente por nós, assim como nós somos constituídos para reconhecê-la. A confiança no acordo entre o pensamento e a realidade permeou toda a gnosiologia tanto no pensamento antigo quanto no moderno.

Se o conhecimento consiste em uma adequação entre o sujeito e objeto, a *ordem* é justamente esse acordo entre o sujeito e o objeto. A realidade é ordenada na exata medida em que satisfaz nosso pensamento, e colocar o tempo no espaço é estabelecer certa *ordem lógica*. Mas este acordo, segundo o bergsonismo, não deve ser somente através do *esquema espacial*, obra do intelecto, mas antes pela *identificação temporal* do sujeito espírito com a essência do objeto. Ao se estabelecer a ordem apenas pelo intelecto, é importante se precaver contra as teorias dogmáticas que podem suscitar problemas falsos ou inexistentes, mas buscar a substância em de forma empírica. Importa acima de tudo evitar confundir substância com fenomenalidade, a ordem vital com a ordem material ou lógica, e isso requer precisão metódica e adequação às suas naturezas opostas.

O espírito cognoscente, em seu processo evolutivo, caminha em dois sentidos opostos: seja em direção à espiritualidade, seja em direção à materialidade e a intelectualidade. No primeiro caso, ele segue a sua direção natural, ou seja, percebe-se como um progresso qualitativo, sob forma de *tensão* espiritual; nessa busca interior ele se contrai na unidade da duração e toma assim consciência da

substância espiritual em seu evolver qualitativo. No segundo caso, o espírito inverte o olhar em direção à materialidade, e a inversão levada ao extremo conduz à extensão, e à exteriorização, por parte do intelecto, dos elementos entre si.

Ora o espírito segue o seu curso natural, que é o caso da transcendência, da atividade livre sob forma de criação; ora ele direciona-se em direção ao extremo material, cuja homogeneidade leva à determinação recíproca dos elementos exteriorizados. Esse segundo movimento caracteriza-se pelo exercício da intelectualidade, a qual se produz da mesma maneira que a ordem da materialidade. Essas direções constituem antes dois movimentos divergentes do mesmo princípio espiritual, individuado no caso, que no primeiro caso continua interior a si mesmo, e no outro se exterioriza e se absorve na utilização da matéria bruta.

A *precisão* em filosofia, segundo o significado que Bergson atribui ao termo, consiste justamente em não confundir a ordem do intelecto, com a ordem do vital ou espiritual. A ordem da inteligência, qual a ordem da extensão material, implica na concepção de uma determinação necessária entre causas e efeitos; já a ordem da criação implica em liberdade, na geração do sempre novo e, caracteriza-se efetivamente pela imprevisibilidade.

Kant, assim como Espinosa, identifica a ordem da natureza com o nexo causal, mas considera ainda a ordem causal como condição da ordem temporal. Uma coisa pode adquirir seu lugar no tempo só na condição de que se presuma, no estado precedente, outra coisa que ela precise sempre acompanhar, isto é: não se pode subverter a série de modo que a conseqüente seja anterior ao precedente. Bergson admite essa ordem física ou geométrica, inerente a natureza do intelecto, mas além dela há uma ordem mais autêntica e determinante, a ordem da coexistência. A *ordem serial*, própria da relação antes e depois, é decorrente de uma

distensão do espírito e que efetivamente concebe o material em sua seqüência espacial, assim como o espírito em sua sucessão temporal. A ordem espiritual é da totalidade sempre presente, imanente e coexistente à sucessão temporal.

Se a ordem causal é essencialmente uma ordem serial no espaço, a ordem do espírito é essencialmente continuidade no tempo; quem diz continuidade diz infinidade, e a imanência de tudo a tudo se torna a ordem do espírito. Um sistema material é sempre o que é, mas no caso do espírito, o passado, ontológico ou psicológico, é que qualifica imperceptivelmente o ser atual. Não há, pois, como se conhecer a realidade espiritual, através da ordem do mundo, do presente constituído e manifesto, pois teríamos uma visão parcial do que é uma continua totalização, não no sentido cumulativo, mas em mutação qualitativa e enriquecedora de si mesma.

Ao interpretar o fenômeno, o intelecto tende naturalmente a pensar em termos de *mais ou menos* e ver apenas diferenças quantitativas, as quais não se prestam ao conhecimento da substância espiritual, como continuidade qualitativa, conservadora e criadora. Em sua sempre disposição a *quantificar* a exteriorização das partes sensíveis, a tendência natural do intelecto a formalizar é transferida para a realidade vital e espiritual; tal transferência é que, por vezes, dada sua inadequação ao objeto, torna mesmo inconcebível a idéia uma substância criadora, pois criar é diferenciar e não dividir em partes por uma diminuição de grau. Daí a necessidade de uma forma de apreensão mais direta do espírito, que venha a abarcar o progresso, o novo, a evolução qualitativa e, portanto criadora.

Se o mundo dos fenômenos parece manifestar uma ordem admirável é porque estes podem ser *previstos matematicamente*; no entanto a ordem da criação, da genialidade não pode ser prevista, justamente por sua originalidade. A evolução não consiste na repetição do idêntico ao idêntico, em novas sínteses do mesmo, em

um movimento circular e mecânico; criação consiste em *atos* sempre novos, que se constituem como momentos inusitados, qualitativamente superados; se assim não fosse a Consciência criadora não seria original, mas apenas trans-formadora.

Encarada em seu movimento criador incessante, a vida possui um rumo, uma finalidade, mas que transcende a finalidade como realização de uma idéia preconcebida. A causa eficiente não é causa final, preexistente ao efeito, mas consiste em uma inovação incessante, uma atualização contínua de *virtualidades*, que se fazem progressivamente, em direção à perfectibilidade; mas não modelos ou formas prontas e *atuais* que só necessitam manifestar-se. Do ponto de vista bergsoniano, atualizar é gerar novas qualidades de ser, e não apenas a passagem já inscrita na potência do ato final. Neste caso não é a potência da matéria que dará condições à *forma* de manifestar sua atualidade, mas antes a potencialidade do espírito que se atualiza na matéria, a qual não evolui. A forma dos caminhos evolutivos não preexiste ao efeito, mas a infinita e incógnita senda evolutiva tira de si o sempre novo, se auto edifica a cada momento. Não há como se conceber a criação a partir de uma totalidade constituída, mas sempre constituinte.

Por conseguinte, o efeito não existe por antecipação, mas a causa eficiente *faz-se* espontaneamente de modo a transpor os obstáculos ou problemas que se apresentam no meio natural. [...] *Seja como for, estamos tratando sempre do vital, e todo o presente estudo tende a estabelecer que o vital esteja na direção do voluntário.*¹¹⁷ A ordem do voluntário a que se refere Bérson não significa uma vontade imperiosa, mas em oposição ao casual, consiste em uma direção, uma orientação do princípio espiritual, no sentido de manter e revelar sua natureza. Tudo o que é da ordem do espírito implica em liberdade; não liberdade de escolher

¹¹⁷ — E.C., p. 198.

apenas, mas antes de criar infinitamente, Se voluntária, livre e espontânea, a ordem da criação se faz por uma Consciência, não pessoal, mas uma Consciência em geral, como denomina Bergson, causa eficiente e imanente, que imprime rumo e progresso ao mundo natural. Efetivamente a Consciência em geral cumpre com uma exigência que lhe é natural: manifestar-se de forma cada vez mais perfectível, cada vez mais criativa.

Bergson fundamenta tal concepção de uma Consciência criadora ao verificar que, mesmo na ordem natural, não necessariamente os mesmos componentes na natureza terão um resultado idêntico, como pretende o raciocínio lógico. A ordem física ou material faz com que a mesma combinação de causas dê o mesmo efeito, porém a ordem espiritual assegura a estabilidade do efeito, mesmo quando da flutuação de causas. Tal fundamento encontra-se na descrição que Bergson faz da estrutura do órgão do olho, a qual é idêntica mesmo em diferentes espécies, o que assegura a sua função. Linhas divergentes da evolução acabam por convergir na identidade da função. Isso significa que essa estabilidade de estruturas só é possível porque o princípio espiritual corrige os desvios, orienta a evolução de modo a cumprir com a sua finalidade interna. Se as ciências naturais definem as diferenças de caracteres, os gêneros e espécies, por hereditariedade, tudo se explica pelo acaso; no entanto a hereditariedade transmite também o impulso espiritual que em verdade é o determinante desses caracteres.

Essa confusão entre as diferentes ordens, entre espírito e matéria, decorre do fato de que a ordem espiritual, ou da criação, se manifesta a nós através de seus acidentes, mais facilmente assimilável do que em sua essência. Toma-se a essência pelo que se conhece do fenômeno, daí o fato de se apresentar a ordem do espírito,

ou da consciência, como sucessão ou repetições, que tornam possível as generalizações pelos procedimentos intelectuais.

Diante dessa generalização dos seres tomados em sua atualidade, em sua expressão accidental e não como essência, passa-se a conceber a existência de leis no domínio da matéria inerte e de gêneros no domínio da vida. Para a filosofia do espírito bergsoniana, o fundamento dos gêneros da natureza pertence antes à ordem vital, assim como as leis da natureza, explicam-se pela concepção da matéria como uma interrupção do ato criador do espírito.

As leis, por mais que assegurem o conhecimento da natureza, não deixam de ser relações ou comparações da realidade fenomênica, mas só possuem realidade objetiva para o intelecto que se represente as semelhanças, ou melhor, a identidade. Do ponto de vista bergsoniano, as leis são antes tendências na unidade do princípio criador, imanentes aos fatos, mas apresentam-se ao intelecto em forma de idéias distintas, relativas a nossa forma de recortar o universo em fatos, os quais generalizamos de modo a assegurar o critério da universalidade.

No entanto, antes de se generalizar os fenômenos pela sua regularidade, importa se estabelecer distinções entre *repetição* e *semelhança*. O que rege a ordem espiritual é a identidade de qualidades, a sintonia entre seres de mesmo nível ontológico; outra coisa é a repetição de caracteres exteriores, que na verdade constituem o efeito das diferenciações da substância, da Consciência em geral. Repetições dão origem a ordem lógica, mas a identidade substancial é da ordem do espírito, da Presença qualitativa coexistente na multiplicidade fenomênica. Efetivamente a idéia de gêneros justifica-se antes pela identidade de tendências acentuadas da substância imanente que pela repetição de caracteres exteriores.

Se do ponto de vista bergsoniano, há duas ordens do real: o vital e o material. Kant só viu a ordem dos fenômenos determinada pelas grandezas intensivas; aquilo que não obedece à ordem da matemática implica em desordem. Bergson não nega a ordem material, mas critica a concepção unilateral do real, e, sobretudo a confusão decorrente da visão intelectualista, que transfere a visão fenomênica para a ordem do espiritual e voluntário. Na verdade, essa exigência bergsoniana de se estabelecer as diferenças naturais entre as diferentes ordens é que assegura o rigor da filosofia [...] *A filosofia, claramente consciente da dualidade das ordens, pode reivindicar o título de ciência rigorosa.*¹¹⁸ Efetivamente, deve-se começar por estabelecer as diferenças entre essas duas ordens. A *ordem metafísica* deve anteceder, cronologicamente e não logicamente, a ordem física no processo de conhecimento e de articulação do real, de modo a se constituir uma ciência mais autêntica, posto que mais compreensiva, e não tão somente extensiva. Para tanto importa rigor na aplicação de diferentes métodos, adequados não apenas a diferentes objetos, mas diferentes níveis da realidade. A ordem do mundo nos fornece uma visão limitada, posto que apenas um modo aparente de ser, mas não manifesta o real significado, o sentido da evolução criadora. Ao perceber a ordem do espírito, também o sujeito cognoscente se enriquecerá com o *sentido* da transcendência, a alegria interior de identificar-se com a causa, em sua infinita aptidão criadora.

Importa considerar ainda que, segundo colocação de Aléxis Philonenko, poder-se-ia inferir a existência de uma terceira ordem: *As pesquisas de Bergson tão desprezadas na comunicação com os defuntos poderiam dar passagem a uma terceira ordem: uma ordem imaterial.*¹¹⁹ Tal afirmação nos parece considerável, uma

¹¹⁸ — PHILONENKO, A. *Bergson ou la philosophie comme science rigoureuse.*, p. 341.

¹¹⁹ — *Ibid.*, nota 43 p. 341.

vez que Bergson afirma a imortalidade da alma, a qual fundamenta através de uma abordagem positiva do espírito em *Matéria e Memória*¹²⁰. Se Bergson comprova através do estudo de casos de doenças de afasia, seja por lesão cerebral ou não, que as lembranças esquecidas jamais se destroem, fica evidente a independência do espírito em relação ao cérebro, o qual é apenas um órgão de atenção à vida; cumpre, pois à ciência comprovar o contrário.

Talvez pudéssemos ousar dizer, com relação a afirmação de Philonenko, que as referidas pesquisas não pertencem a uma ordem imaterial, mas antes, incorpórea, posto que ainda pertencem a ordem do fenômeno.¹²¹ No entanto, do ponto de vista metafísico, pode-se justificar essa possibilidade, na medida em que Bergson parte do princípio que a substância espiritual é algo indivisível e imperecível¹²² e que se *estende* no mundo material, por que não admitir sua individuação enquanto memória perene, porém em um corpo menos extenso, e mais fluídico, conforme ele mesmo define o estado natural da matéria?

Uma vez que o devir vital, que é toda plenitude, implica já em uma transubstanciação contínua, isto é uma continuação de mutações radicais, por que a mutação letal, que é a mutação radical por excelência, não se operaria em plena plenitude? Mais que passagem do tudo ao nada, por que a morte não seria a passagem a mudança do todo ao todo? [...] O élan vital é mais forte que a morte¹²³.

O próprio espírito concebido como memória psicológica na duração anuncia a morte da morte; a própria intuição rompe com a finitude do ser, ao coincidir com o

¹²⁰ — SAYEGH, A. *Bergson: o método intuitivo: uma abordagem positiva do espírito.*, cap. III, 8.

¹²¹ — KARDEC, A. *O Livro dos Espíritos*, perg. 82.

¹²² — Esse constitui também um dos argumentos para a teoria da imortalidade da alma empregados por Platão.

¹²³ — JANKLEVITCH, *Lé néant des concepts et la plein de l'esprit.*, p. 248.

real além da relatividade do mundo corpóreo, através do contato com a fonte viva geradora do ser em duração.

Tendo colocado no início de sua metafísica a anterioridade do espírito sobre a matéria inerte, Bergson parece proclamar a sobrevivência da alma à morte do corpo. Se o passado não passa, nele permanecemos. O ser não foi posto no tempo, como afirmaria Agostinho, mas é o próprio tempo. Ele não depende da eternidade, mas em seu movimento existe.

Apesar de a questão da imortalidade ser defendida por Bergson, parece-nos inconcebível a existência de uma terceira ordem, pois tudo no Universo é constituído de duas ordens: espírito e matéria, em diferentes níveis; efetivamente poderíamos falar de um nível não tão extenso da matéria, mas não imaterial.

Poder-se-ia conceber o não-ser após o ser? O tempo é da ordem do fenômeno, mas a duração é da ordem do vital. Na plenitude perfeitamente presente, vivenciada de forma concreta, não há *espaço* para deixar-de-ser e nem para a negação. O *presentismo* bergsoniano transforma o não-ser concebido pelo intelecto em objetos positivos da experiência imediata, o real metafísico não se nega, não deixa de ser, ao contrário, sempre se afirma e se se consubstancia pela sua própria natureza criadora.

Sem dúvida, o impulso espiritual como criador manifesta-se à consciência em um primeiro momento através de seus acidentes, ou seja, concebe-se a evolução inicialmente por meio da ordem material. Ao se pretender um objeto de conhecimento exterior ao sujeito, o intelecto se organiza segundo a natureza desse mundo objetivo, porém se não fosse o mundo objetivo, a inteligência não se desenvolveria como tal. Mas importa reconhecer que tal procedimento não nos autoriza ainda *conhecer* o élan espiritual, mas apenas a pensá-lo. O intelecto tem o

seu papel necessário no processo evolutivo do conhecimento, mas não realiza ainda a natureza do espírito, qual seja, conhecer e revelar sua natureza essencial. Da obra se remonta ao autor, não resta dúvida, mas importa agora identificar-se antes com o sentimento do autor de modo a compartilhar da criação, participar do significado da obra, e não apenas contemplá-la racional e objetivamente. Efetivamente, a partir disso poder-se-ia falar em uma forma de conhecimento segundo o criador, ou seja, absoluto?

VII - INTUIÇÃO E O ABSOLUTO

A METAFÍSICA DA CIÊNCIA

VII. 1 O Conhecimento Absoluto

Por conhecimento relativo Bergson entende os múltiplos pontos de vista sob os quais se pode apreender determinado objeto, através de representações, símbolos e signos. Trata-se de uma relação de composição e de composição de elementos de idéias, através da representação conceitual. Já o conhecimento absoluto consiste em conhecer o objeto por dentro, em si mesmo, quais estados de alma.

Conhecer o real no que ele tem de essencial e em si mesmo, em seu progredir qualitativo requer um modo de conhecimento que se adeque a sua natureza, ou seja, que coincida e se identifique com o seu movimento criador. Tal modo de conhecer próprio à metafísica consiste em perceber a realidade nela mesma, ou seja, em seu mover-se e em seu existir. Conhecer a substância nela mesma significa perceber em Espírito, ou seja, intuir.

Parece-me que, para todo mundo, um conhecimento que apreende seu objeto por dentro, que o apercebe tal qual ele se aperceberia a si mesmo se sua apercepção e

sua existência não fizessem uma única e mesma coisa, é um conhecimento absoluto, um conhecimento do absoluto.¹²⁴

A própria vida é o saber imediato de si, apercebe a si mesma na medida em que as espécies conhecem e distinguem o que lhes convém através da simpatia com outros organismos. Tal simpatia natural, o instinto, tem sua raiz na unidade substancial da vida, a qual se constitui como um todo simpático a si mesmo. A intuição, por sua vez, na substância em continuidade, desenvolve-se a partir do instinto, essa simpatia do ponto de vista vital, que se torna consciente de si, e cada vez mais desinteressada dos interesses simplesmente naturais. A intuição desta forma torna-se um modo de conhecimento não apenas natural, mas consciente de si, capaz de refletir a substância e de manifestá-la infinitamente. Se a intuição ultrapassa a inteligência, ela não a nega em seu processo, pois sem a inteligência o instinto permaneceria cego, o real permaneceria em si e não se desdobraria.

Com efeito, a percepção imediata consciente se dá por uma participação do espírito na substância, uma apreensão no próprio ser, uma identificação com o Espírito coexistente em seu presente contínuo. O Absoluto a que Bergson pretende aprender deste modo não é o Absoluto, enquanto ser Incondicionado total, que ultrapassa a condição humana, mas um absoluto de segunda ordem, digamos assim, mas absoluto na medida em que o conhecimento está de acordo com seu objeto e coincide com seu ser. Absoluto, posto que em seu modo imediato a visão intuitiva anula a distância entre sujeito e objeto, os quais passam a se identificar, dada a sua unidade de origem e natureza, qual seja a essência, o Espírito.

¹²⁴ — *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, palavra “inconnaisable”, p. 341 Apud CHEVALIER, J. Bergson, p. 78.

Dada a condição de seres inseridos na materialidade, essa coincidência não é perfeitamente absoluta, mas também não é relativa, e sim limitada. Relativo é o conhecimento que se relaciona a outro que lhe serve de fundamento; com efeito, segundo toda essa descrição genética da inteligência, o procedimento intelectual se dá naturalmente no plano das relações, seja a partir dos dados sensíveis, que é o caso da Ciência, seja no caso das concepções racionais *a priori*, que é o caso da filosofia. Já o conhecimento absoluto é totalmente livre de laços que o prendam a algo, independe de sua relação com outros elementos.

Absoluto é o conhecimento que vale por si, não pela conexão com outros; é o conhecimento do ser em si mesmo, da substância nela mesma, mediado pelas consciências ou subjetividades, que nela são e nela existem; conhecer de forma absoluta é conhecer em espírito. Deste modo, a subjetividade passa a viver o absoluto em si mesma; mas não se torna absoluta, dada a sua limitação, dado o fato de a consciência estar inserida na materialidade, mas torna-se dele expressão imortalizada. Por conseguinte, a intuição pode ser considerada um conhecimento *limitado*, do ponto de vista que pode ser regulável indefinidamente, segundo os vários níveis de apreensão da realidade, mantendo a sua pureza, mas não relativo, uma vez que a relatividade significa, em termos bergsonianos, alteração de natureza de seu objeto.

Se a realidade se dá em vários níveis, o conhecimento intuitivo em si também pode se dar em vários níveis, segundo o que parte do sujeito. O grau de conhecimento pode variar desde a matéria em seu estado mais condensado ao Espírito em sua natureza a mais sublimada, pode variar, portanto da ordem material à ordem vital, desde que apreendidas em sua pureza, e não como mistos mal analisados. Efetivamente, é possível conhecer o real material também em si mesmo,

através da percepção pura. Se entre a percepção e o universo material há apenas uma diferença de grau, a matéria é homogênea à intuição sensível, desde que saibamos purificá-la dos elementos subjetivos que se introduzem. E essa coincidência é possível no que a matéria tem de essencial: o movimento. *A matéria é uma continuidade movente onde tudo muda e permanece ao mesmo tempo*¹²⁵, mas para conhecê-la em si faz necessário desprovê-la de nossa concepção espacial, sem sair com isso da extensão.

Há no fundo da realidade uma infinitude de variações de vibrações e que podem ser apreendidos em si mesmos, apesar da limitação orgânica. Efetivamente, Bergson considera a Física, enquanto saber da matéria em si, como um saber absoluto. Desta forma a percepção pura conhece a matéria fora do espaço e do tempo mensurável, destarte a intuição sensível não deixa de ser uma forma de conhecimento absoluto. Ela não atingirá apenas o fantasma da coisa em si incognoscível. *A intuição sensível, longe de ser relativa, como sugeriam os discípulos de Platão e de Kant, é o índice necessário da ciência da matéria*¹²⁶; porém Kant não levou em consideração senão a ordem dos fenômenos, fazendo da ciência uma realidade puramente intelectual e portanto humana e relativa, negando a possibilidade da metafísica, o que Bergson tenta resgatar, ao exaltar a possibilidade de um saber absoluto através da experiência intuitiva.

Se a intuição sensível apreende o objeto em seu movimento interno, em sua homogeneidade, dada a temporalidade repetitiva da matéria, ela consiste em um modo de conhecimento correspondente ao objeto da Física; já a intuição espiritual,

¹²⁵ — M.M., p. 218.

¹²⁶ — PHILONENKO, A. *Bergson ou de la Philosophie comme science rigoureuse.*, p. 341.

em sua apreensão da qualidade interior ao objeto particular, dadas as diferenças qualitativas da substância espiritual, é da alçada da metafísica.

Por apreender, por perceber qualidades no interior do objeto, é que a intuição espiritual se dá por afinidade, sintonia com a qualidade do objeto buscado, um conhecimento por simpatia. Para tanto, o sujeito também deve elevar – seu nível de apreensão, ou seja, sua qualidade de ser, de modo a identificar-se com o ser da busca. Daí o fato de que, ao fazer ciência, o sujeito está comprometido no processo, uma vez que sua condição moral é que facultará ver a verdade. Sob esse ponto de vista, não há como se manter a passividade por parte do sujeito; a neutralidade só existe de fato quando da homogeneidade do objeto a ser considerado. Como o objeto metafísico consiste em uma diversidade de níveis e qualidades, não se pode aprender diferenças senão pela qualidade vivenciada pelo sujeito. Conhecer por dentro é experimentar, percebe interiormente, auscultar espiritualmente o objeto nele mesmo, por uma identificação com o seu ser. Efetivamente, quanto mais elevado o sujeito, conseguirá *perceber* objetos de conhecimento de natureza cada vez mais elevados e sutis. Não se pode, pois, dissociar o conhecimento absoluto, notadamente dos princípios ou substância, da condição moral do sujeito, da qualidade interior que há de identificar-se com o Espírito em si e gerar o próprio conhecimento.

VII. 2 Da “Visão”: da Unidade da Causa ao Efeito

Não creiamos, desta forma, que tal intuição seja um modo de conhecimento fácil de atingir, uma vez que implica conversão do olhar; sua natureza transcende a condição de seres inseridos na materialidade em função de uma atividade espiritual,

e que se dá além da condição em que o espírito se encontra flexionado na realidade material. Para obtê-la torna-se necessária uma preparação, afirma Bergson, por uma análise conscienciosa e uma familiarização com o objeto, pois *um conhecimento científico e preciso dos fatos é condição prévia da intuição metafísica que lhe penetra o princípio*. É assim que o primeiro momento do método intuitivo consiste em conhecer a realidade em suas manifestações superficiais através de uma análise do fenômeno, considerando-o, não como uma realidade mista, mas dividi-lo, através da reflexão, em duas linhas: material e espiritual, consideradas em sua pureza.. A intuição como método preciso é um método de divisão, de espírito platônico, na medida em que a experiência sensível não nos permite conhecer senão uma realidade mista. Efetivamente, o intelecto não é negado, mas seu papel constitui o primeiro momento do método.

Uma vez estabelecida a divisão da realidade, faz necessária buscar a linha da essência, a linha do Espírito, para que a consciência, reflexa mesma, se dê condições de uma experiência real, e não possível. Em um segundo momento a intuição da substância ou Espírito, enquanto sistema infinito de graus de tensão qualitativa restaura a Unidade absoluta, a partir da qual as coisas foram geradas. Eis, por conseguinte um método preciso, que em um primeiro momento estabelece o dualismo reflexivo, de modo a permitir atingir a unidade da substancia em seus diferentes níveis ou qualidades, ou seja, um monismo intuído.

O retorno à reflexão através desta interioridade enriquecida pelo contato com a substância espiritual, animada pela emoção que suscita o contato com a geração das coisas e dos seres, suscita, por sua vez a criação livre do espírito, a qual antecede e anima a atividade intelectual. Efetivamente, se o intelecto se organiza a

partir de um objeto exterior, de um ser *outro*, do ponto de vista da intuição o objeto dilui-se como ser outro, e passa a ser a própria interioridade do sujeito.

Altamente rigorosa como método de conhecimento, perfeitamente possível e não utopia, essencialmente ativa e não uma contemplação mística, experimentalmente concreta e não algo abstrato, a intuição bergsoniana é quase que violenta, pois exige, após a análise do real, um esforço interior de modo ao sujeito superar-se qualitativamente, de modo a transcender o procedimento habitual natural do intelecto, educado a partir da consciência objetiva, a partir da visão fenomênica do real. A proposta metafísica consiste, portanto, em uma educação do espírito cognoscente, de modo a *inverter a marcha do pensamento*, ou seja, partir agora da causa ao efeito, e passar a acompanhar — e participar — o processo de geração por parte do autor em direção à obra, ou seja, da Consciência criadora em direção ao mundo fenomênico.

Daí a necessidade de, não apenas remontar ao princípio do movimento evolutivo, mas uma vez inserido na própria substância divina, buscar o conhecimento *a partir* dela e acompanhar o seu movimento, simpatizar-se com seu processo de manifestação em função da evolução, a partir da própria interioridade. Daí a necessidade de partir da impulsão inicial, acompanhar a direção da vida do Espírito, em seu fluir que, embora na matéria, a norteia-se em direção oposta, de modo a atingir sua finalidade interna. Sob esse ponto de vista entenderemos a natureza e destinação do ser a partir da origem.

A construção metafísica considerada apenas como dedução geométrica de um princípio estabelecido a priori, ao buscar a série regressiva das causas a um princípio primeiro, fora de toda experiência concreta, pode tornar-se um círculo vicioso, na medida em que não transcende. Importam sistemas construídos sobre a

experiência concreta, apoiada em uma vivência espiritual, através de dados imediatos da substância original, desta forma a intuição do ser, sempre presente, guardará algo da plenitude dessa realidade viva.

Cumpra questionar de passagem, até que ponto um conteúdo intuído pode vir a tornar-se um sistema, sem perder seu alcance, dada a não fixidez de conceitos, dado o fato de sua constituição não ser através de idéias distintas e nem de generalizações, mas idéias que antes se fundem na totalidade da visão, dada a não *formalização* de seus conteúdos. Se ordem científica perfeita é aquela em que proposições se derivam sucessivamente umas das outras, a ordem metafísica é da totalidade e integração de tendências, potências, e não partes que se integram. Por mais que a intuição seja a fonte dos sistemas, parece-nos difícil expressar o conteúdo substancial em termos lógicos sem cristalizá-lo, enrijecê-lo, fixá-lo; daí a importância da expressão metafórica.

Do ponto de vista de Hegel, *a ciência do Absoluto é essencialmente sistema, porque o verdadeiro, como concreto é somente na medida em que se desenvolve e si e se reúne e mantém a unidade, isto é, como totalidade [...] ¹²⁷*. Do ponto de vista bergsoniano, o Absoluto desenvolve a si mesmo, diferencia-se, mas não há como se *compor* como totalidade, por não possuir partes distintas; a unidade se mantém e retorna a si, não como lógica, mas como unidade infinitamente criadora. Diferenciar é determinar qualidades de ser e não dar determinação a algo abstrato. Com efeito, ao partir da visão intuitiva, parece-nos difícil restringi-la a um discurso filosófico sistemático, dada a sua não conceituação frígida, mas a sua expressão inesgotavelmente criadora que a confere elasticidade e não a rigidez de idéias que se relacionam, que sugere sempre um momento novo e não a expressão acabada.

¹²⁷ — HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas.*, v.1, § 14.

Aqui adentraríamos não somente no problema do discurso filosófico, mas exaltaríamos o fato de o Bergonismo não *encaixar-se* em nenhum sistema filosófico em particular.

VII. 3 A Metafísica da Ciência

Quando se faz do Espírito, o princípio explicativo de todas as coisas, o abstrato Supremo concebido pela razão, chega um momento em que surge a necessidade de parar na série regressiva das causas em um princípio primeiro, do qual nada mais se pode dizer. Ao passo que uma metafísica, construída pela experiência imediata na substância, guardará algo da realidade incessantemente criadora da origem; perceber-se-á assim que a relação causal consiste antes na continuidade de progresso, de criação; a causa é o próprio impulso que a produz e que ao mesmo tempo a explica.

O mistério da Criação não está todo na natureza e nos atributos do criador, mas na natureza de sua *ação*, de seu movimento. Remontar ao princípio do movimento evolutivo, por um esforço de intuição é identificar-se com a fonte criadora, é inserir-se no *mover-se* incessante da Consciência criadora em geral, para então podermos acompanhar a evolução dos seres naturais.

Ao partirmos do impulso criador em nós, tudo se aclara, tudo se torna luminoso de modo a perceber os caminhos da vida em evolução, em contínuo diferenciar-se, em crescimento qualitativo. Ao passo que ao partirmos apenas do efeito cristalizado, corremos o risco de identificarmo-nos com a sua identidade, com a sua homogeneidade, vivendo o hábito e a repetição, decompondo e compondo o

mesmo. Conclui-se, mas não se percebe a natureza criadora; sintetiza-se, mas não se transcende interiormente.

Com efeito, como bem viram todos os agostinianos, o conhecimento humano não recebe seu sentido, seu valor e sua unidade plenos, senão através de sua relação a Deus. ¹²⁸ Efetivamente, não é somente a moral e a religião, que devem partir da mediação de Deus, mas também o conhecimento do Universo e das coisas, ou seja, toda ciência deve ter a mediação da presença imanente que a tudo gera.

Deus nos fornece uma luz total, que projeta sombras, seguramente, como fazem os objetos que o sol aclara; mas estas sombras, bem interpretadas, são uma nova prova da luz que lhes projeta. ¹²⁹ À semelhança da metáfora platônica, o mundo fenomênico se apresenta qual projeções, segundo o *modo* de se ver, porém o conhecimento metafísico, iluminado pela luz do bem e do amor, permite voltar-se para entrever os objetos da caverna, porém, sob outro ponto de vista. Por conseguinte, a visão metafísica do princípio de todas as coisas há de anteceder as ciências naturais, qual farol a clarear-lhes os caminhos. A substância divina não é apenas a causa, o processo, mas ainda o próprio princípio explicativo de todas as coisas, portanto apenas a experiência da Presença em sua imediatez é que facultará apreender o modo de criação do efeito; disto decorre, a necessidade de, não mais remontar, mas *partir* da causa ao efeito, de modo a reajustar os passos da ciência. Apreender-se-á desse modo a Unidade em si mesma, em seu movimento de diferenciação na multiplicidade, onde nada se nega, nada se contradiz, nada se exclui, mas tudo se harmoniza em uma integração qualitativa.

¹²⁸ — CHEVALIER, J. *Bergson.*, p. 265, nota.

¹²⁹ — *Ibid.*, p.255.

O metafísico perceberá que cada teoria, fundada apenas na lógica fenomênica, apresenta um aspecto, um ponto de vista, mas não a visão geradora, não a explicação total da realidade. E a maior aberração do conhecimento puramente intelectual será tomar esse ponto de vista, essa expressão parcial, por uma visão total e o símbolo pela realidade. Por ser a ciência do real em sua totalidade, a metafísica, embora não esteja ainda pronta, há de ser a ciência reguladora de todas as outras; ela nos lembra que o real substancial aí está, ela nos impede de tomar o relativo pelo absoluto. Ela nos ensina que as causas antecedentes, ocasionais e instrumentais concorrem para os fatos, mas que não saberiam produzi-los. Ela nos demonstra que a causa verdadeira é uma causa eficiente, mas mais do que isso, que é uma causa dirigente e que visa atingir a um fim. Não basta ainda conceber a Idéia do autor, mas captar-lhe o movimento interior, a força criadora, para então entendê-lo em suas manifestações superficiais. Só assim perceberemos o princípio da evolução em seu evolver criador, e saberemos explicar o efeito à luz dessa causa que o sustenta, dirige e conduz — e que sentimos em nós mesmos.

Foi assim, afirma Bergson, por conta da metafísica que nós conduzimos esta “filosofia da ciência” ou “metafísica da ciência”, que habita o espírito dos grandes sábios, que é imanente a sua ciência e que lhe é frequentemente a invisível inspiradora.¹³⁰

Esta ciência precede todas as outras e é por isso ciência primeira, pois seu objeto está implícito nos objetos de todas as outras ciências e na medida em que seu princípio condiciona a validade de todos os outros princípios. Do ponto de vista

¹³⁰ — P.M. (I. M.) p.177, nota.

do sujeito, a visão interior há de anteceder toda busca de conhecimento uma vez que importa ao cientista a consciência filosófica de que é a partir da substância que se dá o contato regenerador com a verdade que há de explicar o efeito — mas para tanto ele necessita elevar-se a altura da natureza do objeto da busca.

Com isso pretende-se afirmar a prioridade da metafísica, tão desprezada em nossos dias, pela excelência de seu objeto, pelo fato de ter como objeto específico a substância, notadamente espiritual, que permite entender os objetos de todas as ciências, seja em seus caracteres comuns, seja em seus caracteres específicos, além de permitir ao sujeito uma visão mais autêntica, mais liberta, mais criadora, posto que inspirada pelo ser original.

O imediatismo pragmático que caracteriza o pensamento contemporâneo desvia o espírito do fim superior da vida. Simplesmente se reage às circunstâncias naturais com respostas prontas, adquiridas pelo hábito contraído na esfera da ação. Um grande pensador também reage às circunstâncias no mundo, porém o faz acrescentando sempre de original e inovador.

Vivemos uma época de procura abusiva de símbolos, imagens e simulacros do real, que sem dúvida possuem um papel evocativo no processo de conhecimento, no entanto urge a necessidade de descartar o pensamento meramente representativo em função de uma filosofia mais concreta e intuitiva. Não basta a letra, mas o espírito que vivifica; importa uma experiência mais profunda que venha a resgatar o significado do vir-a-ser existencial, o *sentido* interno que venha a nortear os rumos da ciência, assim como o progresso moral da humanidade. Essa experiência privilegiada a que Bergson nos convida não será o mundo exterior que fornecerá, mas um retorno para o íntimo do ser. A vida interior é o campo

transcendental que os conduzirá à verdade do Espírito, pois somente ela transcende qualitativamente em meio ao ciclo fechado da visão natural.

Da mesma forma, cumpre à ciência ultrapassar o utilitarismo da técnica e da exterioridade de seu objeto, e buscar a causa invisível, a verdadeira produtora do objeto, mas em sua concretude. *Não é da matéria e nem das máquinas que a humanidade pode viver: delas ela só pode morrer. Falta-lhe metafísica.*¹³¹ O progresso material somente pode resultar em ilusória visão da evolução, na medida em que a humanidade caminha em direção oposta a sua natureza interior, à sua natureza moral; fecha-se em si mesma na mesmidade congelada de um mundo homogêneo, que nada oferece de sensibilidade interior, que não inspira a transcendência, impedindo perceber a aspiração original e essencial que lhe é imanente. *O poder de renovação e de vida reside na civilização moral, e ela mesma reside na liberdade a serviço de um ideal espiritual*¹³². Dada a natureza criadora, sempre em progresso, do Espírito imanente, não há como se dissociar o progresso da metafísica, assim como não há como se dissociar a metafísica da qualidade interior, da moralidade.

Se por muito tempo a proposta metafísica não chegou a seu cumprimento, isso se deve a um entendimento mal articulado, métodos inadequados, que fazem do ser uma abstração. Decorrente dessas concepções é que o Espiritualismo passa a ser uma realidade utópica, ou algo vago, mera crença, ou mera abstração, pois se vive um mundo caracterizado pelo excessivo ceticismo extremado de um lado e de um dogmatismo excessivo e cego de outro. Importa resgatar a possibilidade do

¹³¹ — CHEVALIER, J. *Bergson.*, p.297.

¹³² — *Ibid.*, p. 283.

Espiritualismo em sua concretude através de uma metafísica positiva, e que se funde sobre um rigor metódico inabalável.

Não se trata de uma questão de juízo de valor, pois toda ciência tem seu valor, mas trata-se de uma primazia fundada na prioridade ontológica de seu objeto específico; não se trata ainda de uma prioridade lógica, mas cronológica, dado o fato de seu objeto ser causa geradora e presente, embora não atualizada, de todos os seres da criação. Não há como se dissociar a criação, a evolução do ser, da teoria do conhecimento, pois o Espírito é fonte viva diferenciante dos seres, e o princípio original explicativo em si mesmo.

Conseqüentemente, se a metafísica é a ciência da substância enquanto tal, por via intuitiva perceberemos que cada ciência aborda esse mesmo objeto, mas segundo os vários níveis de manifestação, em continuidade e diversidade: a *Física* é o estudo da substância em seus últimos graus de manifestação, em direção ao movimento da materialidade; a *Matemática* é o estudo da substância em seu modo de ser quantitativo, em sua extensão espacial, em suas formas cristalizadas homogêneas. O *Químico* perceberá que os elementos da natureza constituem cristalizações de uma substância primitiva única nos seus vários graus de condensação; os corpúsculos ou elementos segundos agregam-se sustentados pela força de coesão interna do impulso vital. A passagem do inorgânico ao orgânico só é possível porque a matéria inorganizada guarda em si mesma, de forma latente, o princípio que dará origem naturalmente à vida em sua pujança. O *Biólogo* verá a vida e a evolução das espécies, não como ato, constituído e pronto, mas o fluxo vital que gera e permeia todas espécies, qualificando-as diferentemente, sustentando-as e conduzindo à criação de formas cada vez mais aperfeiçoadas. Gêneros e espécies não se definem por caracteres exteriores fixos apenas, mas são níveis ontológicos,

cujos seres guardam as mesmas tendências virtuais em mutação. A *Psicologia* há de engrandecer a noção de consciência, que não se reduz a um conjunto de estados psíquicos, quais átomos da alma, onde o mais forte prepondera sobre os outros,¹³³ mas importa mergulhar no eu profundo, instalar-se na duração concreta, para perceber que cada estado de espírito, enquanto memória representa a totalidade da alma. O fundo de nós mesmos é vida, invenção ou criação, o eu não está feito, mas está por se *fazer* a cada instante e cabe a nós não deixar enfraquecer esse dinamismo interno ou abafar o impulso criador. A existência do pensamento não está ligada à existência do cérebro, mas este é apenas um órgão de atenção à vida, pois o espírito guarda sua integridade, independentemente da matéria cerebral.¹³⁴ O eu não consiste apenas em experiências da existência, mas guarda a essência espiritual, da qual ele é uma diferenciação qualitativa, portadora portanto de um imenso reservatório de forças virtuais e de dinamismo.

Todo aquele que estuda a vida vista *por fora*, conforme expressão bergsoniana, possui um conhecimento relativo e não absoluto; onde o primeiro vê órgãos ou combinação de células e movimentos, o outro apreende a vida *por dentro*, como algo simples, um impulso criador; um percebe a vida em sua expressão, outro a apreende nela mesma. Efetivamente importa partir do todo às partes, de uma derivação dos seres na temporalidade, da unidade a sua diferenciação qualitativa¹³⁵

O filósofo não chega à unidade, ele parte dela. Ele segue assim a própria marcha da

¹³³ — Bergson faz uma crítica às teorias psicológicas associacionistas e ao determinismo psicológico, mas que não nos parece pertinente aqui desenvolver.

¹³⁴ — Tais concepções fundam-se em experiências acompanhadas por Bergson com pacientes dotados de doenças de afasia, que mesmo diante de uma lesão cerebral, conservam intactas as lembranças. Essas descrições encontram-se em *Matéria e Memória*.

¹³⁵ — Tal percurso metodológico foi exemplificado nos capítulos anteriores, nos quais, a partir dessa visão intuitiva monista, descreveu-se a gênese e as diferenciações da substância. Efetivamente, o desenvolvimento do princípio espiritual identifica-se com o processo do método, o objeto com o próprio método, a metafísica com a intuição, a ontologia com a gnosologia.

*natureza criadora. Ele poderá então compreendê-la.*¹³⁶ Deste modo, Bergson retoma o velho sonho de constituir uma Enciclopédia das ciências filosóficas realizando a unidade, não das contradições, como em Hegel, mas dos contrários, onde as ciências se desenvolvem por uma derivação ontológica de qualidades do Espírito, e não uma derivação lógica.

A ciência e a metafísica se unem, portanto na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada da metafísica e da ciência. Ao mesmo tempo em que ela constituiria a metafísica em ciência positiva [...] ela levaria as ciências positivas propriamente ditas a tomar consciência seu verdadeiro alcance.¹³⁷

Primeiramente, a ciência, sob o olhar metafísico, tende a estender seu domínio, no sentido de tornar-se mais compreensiva, e não apenas extensiva: A relação universal e particular necessita fundar-se antes em níveis ontológicos comuns, tendências acentuadas em comum de um impulso que gera as transformações qualitativas internas. A distinção particular universal consiste em uma generalização de fenômenos em sua *atualidade*, pertence ao mundo dos corpos, quais partes exteriores, em sua unilinearidade homogênea, ao passo que a identificação do particular se dá antes pela participação na imanência do ser em *unidade*, em determinado nível virtual, em sua diferença específica qualitativa. A própria teoria do conhecimento deve identificar-se com o processo da evolução criadora:

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

¹³⁶ — GRANDJEAN, J. *Une Révolution dans la Philosophie. La doctrine de Bergson.*, p.211.

¹³⁷ — P.M., p. 217.

espectador, mas do ponto de vista do autor; ele é portanto, como se costuma dizer, imediatamente engajado.¹³⁸

Não basta, pois à Filosofia da Ciência apenas conhecer o mundo objetivo em sua exterioridade, nem tampouco uma concepção intelectualista dos métodos, como se o espírito projetasse longe de si uma imagem de sua atividade para contemplá-la objetivamente. O filósofo da ciência contempla o processo racional na consciência do sujeito, porém uma metafísica da ciência há de permitir que o sujeito vivencie, experimente o espetáculo em si mesmo, e passe a ser criador enquanto participe nesse processo. Desse modo, ele há de viver em si mesmo, não apenas a evolução do princípio espiritual na natureza, mas percebe em si mesmo o próprio princípio explicativo da evolução. Somente assim as ciências se tornarão um desdobramento divergente da verdade do ser, e não apenas pontos de vista abstratos sobre a superfície das coisas.

Conforme metáfora bergsoniana, o ato de compreender não se dá das palavras ao sentido, mas do sentido ao sentido. O conhecimento não se dá, pois do efeito expresso à causa deduzida. Se a dedução, do ponto de vista da filosofia da ciência, se dá do universal ao particular, do ponto de vista metafísico a explicação do particular, ou melhor, do individual, se dá da totalização a um nível de manifestação.

A ciência entregue a si mesma funda-se apenas sobre dados constituídos, acabados, e o intelecto, por uma acomodação, dispõe de uma ordem quantitativa de exposição que vai do mais ao menos, no caso da dedução, ou de menos ao mais, no caso da indução. No entanto, tal procedimento racional requer uma anterioridade, não causal, mas cronológica, de maneira que o *simples* preceda o complexo¹³⁹, no

¹³⁸ — JANKÉLEVITCH, V. *Henri Bergson.*, p.29.

¹³⁹ — Bergson refere-se à simplicidade vital e concreta e não à simplicidade lógica em termos cartesianos.

sentido de unidade ou totalidade virtual e orgânica que precede a composição. Ao expulsar o Espírito, que consiste na natureza naturante e criadora do universo, a ciência e a filosofia reduzem-se a um caráter extensivo e à uma técnica combinatória do já conhecido. Ao passo que, inspirada pela presença viva da substância a ciência perceberá a orientação interior dos objetos, uma simplicidade concreta e genealógica, carregada de infinitas possibilidades de aperfeiçoamento e de graus de complexidade, e não a simplicidade abstrata, inerte e insípida.

Não se trata de negar a ciência, absolutamente, mas antes de partir de uma visão intuitiva, de partir do *sentido* ao aparente, pois as idéias e relações devem ser geradas no interior de um contexto espiritual que as orienta. Há muito mais no impulso vital que na morfologia dos seres vivos. Nada se faz por acidente, mas por uma orientação dirigida. Já para o universo materialista não há ordem possível, mas apenas a coincidência e o acaso. Com efeito, a verdade deve ser vivida antes de ser representada, e nem pode ser demonstrada se não for primeiramente *percebida*. Desta forma também a ciência poderá ser mais inventiva. Não basta que o intelecto olhe retrospectivamente, e suponha obter o que na verdade já tinha sido posto, mas cumpre buscar uma experiência viva e particular da fonte da verdade, que venha a enfocar a ciência sob um *novo* prisma.

Quando se reconstrói uma melodia a partir das notas, é porque já é dada, ou no máximo se pode fazer um novo arranjo, outra coisa, porém é *criar* a melodia de dentro de si mesmo, e lhe sentir qualitativamente todos os movimentos. Uma coisa é ouvir ou pensar, porém muito mais enriquecedor é simpatizar com cada novo movimento que o envolver da melodia sugere. O que é de natureza espiritual sugere, mas o que é natural apenas expressa; importa desta forma uma ciência nova e restaurada, não a ciência das práticas rotineiras, dos métodos acabados,

sobre o efeito finito, mas uma ciência aberta e engrandecedora, posto que gerada pela infinitude da Presença imanente. A ciência, por mais que proceda de forma rigorosa, será sempre insuficiente se não for completada pela intuição, qual um músico surdo que apenas *quantifica* o tempo das notas e a intensidade do som, mas não *ausculta* o movimento melodioso em seu evolver sugestivo.

Por outro lado, uma visão intuitiva tornaria a própria metafísica uma ciência positiva, afirma Bergson¹⁴⁰: positiva, não apenas na medida em que os fatos científicos constituem uma condição prévia, mas antes pelo fato de fundamentar-se na inegável *experiência* interior como critério da verdade; *a consciência, na medida em que ela é duração, é o arquétipo epistemológico da ciência e da filosofia da vida: mesmo impulso, mesmo amadurecimento aqui e lá, e sobretudo mesma imprevisibilidade [...]*.¹⁴¹ Nosso interior é da mesma natureza do todo, e a experiência imediata, metódica, do ser em duração é, mais que o modelo, é o próprio desenvolver da ciência do absoluto, na medida em que o conhecimento se dá em si mesmo. Destarte, a visão intuitiva consiste em uma realidade empírica, mas um empirismo de natureza superior.

A metafísica torna-se positiva, por conseguinte, não por empregar o método exato das ciências, não por fundamentar-se em verdades de fatos, mas antes por fundar-se na experiência da verdade em Espírito.

Sob a visão interior não se percebe o não-ser, posto que este não tenha ser; a metafísica bergsoniana é positiva na medida em que caracteriza seu objeto com *afirmações* da substância e não negações. Nada na natureza se contradiz, mas tudo é. O movimento do real não é dialético, pois nem todo real é racional, mas todo real,

¹⁴⁰ — Bergson emprega o termo *positivo* e não *positivista*.

¹⁴¹ — PHILONENKO, A. *Bergson ou de la Philosophie comme Science Rigoureuse.*, p.257.

por ser imediato a si, auto consubstancia-se em contínua evolução; o real não é racional, mas este é apenas uma das direções do Espírito em geral, através dos espíritos subjetivos, em direção à materialidade.

Sob o modo de ver intuitivo, a Física, a ciência, a matemática não são mais contraditórias em relação à metafísica, mas dada a pluralidade de níveis de manifestação e de direções das substâncias, são objetos apenas contrários. A metafísica, e não somente a filosofia, passa a ser a ciência do absoluto, na medida em que o real se dá, não através de conceitos, mas em seu ser mesmo. Sob a visão no evoluir do ser, as ciências se desenvolvem pela sua relação interna e imanente com outros ramos do saber; do ponto de vista de um saber em Espírito, a verdade deixará, portanto de ser relativa.

Não mais trincheiras intransponíveis entre o em-si e o para-si, pois se tratam de diferentes níveis de apreensão por parte do sujeito, assim como sobre diferentes níveis ontológicos do objeto de conhecimento. O espírito subjetivo é participante da substância que nele coexiste em sua totalidade, e ao perceber em si mesmo essa participação, torna possível o conhecimento absoluto. Na verdade, a diferença entre em si e para si existe quando se toma por ponto de partida do conhecimento o real no seu modo atual, cristalizado, efeito acabado em sua multiplicidade supostamente incomunicável. Do ponto de vista virtual, tudo é em si, sob direções divergentes da Consciência em geral, mas que se identificam através do conhecimento em substância. Sujeito e objeto identificam-se em meio ao Espírito em geral, fenômeno e nômene se integram, na medida em que efeito e causa se unem na imanência da duração em processo, na medida em que o manifesto é um *modo* de presença no ser em evolução.

Através da visão do ser em si o mundo manifesto é percebido como substância estendida, mas em continuidade, assim como a sucessão temporal passa a diluir-se na sempre presença da duração. A extensão da matéria é uma distensão do Espírito e a vida, particularmente espiritual, é uma tensão do mesmo impulso em seu movimento criador. Por conseguinte, a anterior visão quantitativa da ciência, agora sob a ótica intuitiva, passa a ser manifestação de grau ou nível da substância, mas a partir de diferenciações qualitativas; é sempre a qualidade espiritual o determinante no universo. Efetivamente, a metafísica é a ciência do absoluto, não da unificação da contradição pela lógica, mas de unificação percebida pela visão intuitiva do Espírito em si mesmo. A metafísica é a ciência a mais compreensiva, pois dela, do seu ser, se desdobram as múltiplas ciências, as quais, por sua vez, passam a perceber seu alcance.

Do mesmo modo, as categorias e antinomias kantianas diluem-se quando se parte da visão monista da intuição; não mais se contrapõem a unidade e a multiplicidade, uma vez que, consideradas em suas diferenciações qualitativas, a quantidade é um modo, um nível de manifestação da qualidade, o mais inferior, no caso. A multiplicidade é a própria unidade estendida. Bergson não se refere, pois a uma multiplicidade de exterioridade, de ordem, de diferenciação quantitativa, descontínua e *atual*, mas a multiplicidade no Espírito é interna, imanente, uma multiplicidade em continuidade, posto que *virtual*. *Com efeito*, repetindo palavras bergsonianas, *a metafísica da ciência que habita o espírito dos grandes sábios é imanente á ciência, pois lhe é a invisível inspiradora*. A verdade em espírito é que levará o metafísico a ser criador, por excelência, na medida em que vê o processo constituinte do efeito e a ele ajusta os métodos científicos.

VII. 4 Papel da Inteligência

Um método autêntico é aquele que, em seu processo identifica-se com o próprio evoluir da substância, em sua geração, interiorização e totalização. O metafísico é aquele que se percebe na substância, acompanha e revela o que vê em seu próprio processo, por uma simpatia com determinado nível ou qualidade do Espírito. Efetivamente, *o filósofo não obedece nem comanda, ele busca simpatizar*.¹⁴² Por simpatia entende-se, pois uma sintonia, uma comunhão espiritual, pela qual o sujeito, ao participar da gênese do objeto, gera a si mesmo.

No entanto, essa simpatia com a substância necessita de um apelo, da mediação do intelecto, que parte à *procura* dessa verdade interior. Sem o papel do intelecto, a intuição teria permanecido sob forma de instinto, exteriorizada apenas em movimentos vitais; a interseção do intelecto é o momento desencadeador, que torna possível des-envolver uma consciência cognoscente eminentemente espiritual. O Espírito em geral atualiza-se através da mediação dos espíritos subjetivos, enquanto mediadores da verdade em si.

Se a inteligência é uma manifestação da vida, embora sua direção seja inversa, ela permanece sendo a indicação da própria possibilidade da intuição, na medida em que ela consiste em uma interioridade individualizada e não interioridade em geral.

Se o instinto é exclusivamente a ciência do atual, e a inteligência capta o possível, somente a intuição é feita para conhecer os potenciais que serão atuais, só ela desperta o virtual no momento preciso de sua passagem ao ato. Se a inteligência

¹⁴² — P. M. (I. M.), p.285.

procura, é porque intui interiormente sugestões ou tendências, tendências que contêm o entusiasmo, o élan da vida criadora.

Cabe à inteligência, pois, nessa busca metafísica, o primeiro apelo, o papel de buscar as coisas do espírito, e desta forma de procurar inverter a marcha habitual do pensamento em direção à materialidade.

É assim, a consciência que interroga colocada no próprio interior do Absoluto; ela possui uma espécie de familiaridade primitiva com o Ser [...] O saber é desde início possível. Já que a subjetividade participa do próprio Ser.¹⁴³

É assim que o início de todas as coisas é também o presente, e a inteligência não buscaria se não tivesse familiaridade com essa Presença. Esse impulso interior é tão intenso, que ele tenta ultrapassar-se a si mesmo primeiramente através da extensão de objetos, até que chega um momento que o espírito percebe realidades mais substanciais, de modo a transcender-se interiormente, por uma tensão de si mesmo. Assim, a inteligência mesma busca superar seu domínio natural, superar-se como conhecimento de natureza apenas humana, em função de uma percepção qualitativa que leve o espírito a comover-se interiormente; é ela que poderá reencontrar e integrar o halo de intuição que a envolve; é ela que colocará o espírito a caminho do progresso interior, do campo transcendental das potências do espírito. A consciência finita destarte, ao abrir-se para esse campo transcendental, torna-se infinita.

O intelecto não é negado, pois, mas antes constitui um primeiro momento no desenvolver da metafísica, um recurso mediador necessário, de modo a oferecer condições de a substância reencontrar a si mesma na subjetividade, encontrar-se

¹⁴³ — PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental.*, p.68.

em Unidade, e dar continuidade à evolução e à criação. O encontro da subjetividade com o Espírito em geral não se dá nela, mas por meio dela.

Se o intelecto se desenvolve a partir da exterioridade, esse é um momento necessário, pois a visão de um objeto como *outro* é que suscitaria acesso ao si. Não fora o mundo objetivo que suscitou as formas do intelecto, não haveria como se “procurar” a essência, nem tampouco acessar diretamente a interioridade subjetiva. O mundo objetivo é uma mediação necessária e que antecede logicamente o encontro do Espírito subjetivo com a sua essência interior. Somente que, a partir da visão intuitiva, o objeto dilui-se como tal e passa a se tornar a própria interioridade do sujeito. Nesse momento não mais se concebe formas, mas passa-se a buscar a verdade na experiência do espírito em sua própria infinitude.

Sob este ponto de vista, o surgimento da inteligência define a humanidade, não como ponto final, mas como “ponto de passagem”, válvula por onde passa, liberta-se a própria vida universal e dá continuidade à evolução criadora. Sendo a linha evolutiva mais bem sucedida, o ser inteligente é que oferece condições de deixar passar a Consciência em geral, embora se deixe inicialmente fechar na natureza mais próxima do inerte, que do vital ou espiritual.

Sem dúvida a inteligência cria formas, que são os conceitos abstratos, mas agindo assim ela torna-se um grande meio de liberação, pois ela vem a fazer a vida circular através do inerte, a contornar os obstáculos da matéria e, de certa forma, ela prepara o conhecimento desinteressado, que futuramente se tornará a metafísica. Ela é que abre a perspectiva sobre a outra face do real, isto é, sobre a *vida* e sobre o *espírito*.

Essa superação do conhecimento intelectualivo consiste na própria busca de superação da condição humana, em função de um modo de conhecimento mais

espiritual, na medida em que a consciência vive o princípio da vida em si mesma. A transcendência do homem está ligada, portanto, não apenas à superação da matéria, mas à superação reflexiva no conhecimento em função de uma realidade criadora. Efetivamente, a consciência aparece como o princípio motor da evolução, para Bergson, na medida em que consiste no desdobrar do Espírito a partir das subjetividades que se sabem.

Ele não abdicou da inteligência, ela a espiritualizou. Ele não negou a ciência, ele a redirecionou; à falsa metafísica que se cobre sob esse nome ele opôs os fatos. Ele não suprimiu o mistério, ele o restabeleceu [...] ¹⁴⁴

A inteligência torna-se desse modo o meio de se tomar consciência do Espírito e se estender em intuição; a ciência, por sua vez, assim como os sistemas, consiste em um meio necessário para se partir para a visão substancial do objeto. Sem antes se familiarizar com o mundo invisível, no que ele tem de superficial e explícito, não há como se dar condições de conhecer o não manifesto, o virtual sempre sugestivo.

O conhecimento em Espírito, não se dá passivamente, mas o sujeito participa positivamente do movimento diferenciante, no qual nada deixa de ser, mas tudo se interioriza de forma progressiva; nada se agrega, como na visão intelectual, mas tudo passa a integrar-se; não existem partes isoladas porque não se perceberá partes; nada se destaca no todo substancial, ou melhor, tudo é totalidade e totalização particular a cada momento. O ato de criar não se dá no sentido de preencher a insatisfação do Absoluto, mas ao contrário, *tirar* mais e mais da fonte virtual, trazendo-a à presença da consciência. O Absoluto dinâmico será percebido

¹⁴⁴ — CHEVALIER, J *Bergson.*, p.297.

em seu processo de *afirmação* incessante, e o universal passará a ser considerado antes como tensão de sua força de integração, em sua multiplicidade qualitativa, e não apenas na extensão quantitativa.

Se para a visão puramente intelectual, cujo objeto se apresenta apenas no nível inferior de cristalização do real, tudo se explica através de um nexos causal e lógico, do ponto de vista intuitivo não mais se trata de buscar um princípio de causalidade, pois origem e as mudanças coexistem e se dão em continuidade do ser no tempo. Tal concepção causal decorre, uma vez mais, da noção de tempo como sucessão de instantes homogêneos, porém considerado intuitivamente o tempo é movimento de diferenciação qualitativa na permanência e coexistência ao todo; não há mais como se desvincular o tempo ou duração da substância, dado o seu atributo de imanência. À luz da interioridade, a substância geradora continua a coexistir através da simultaneidade de fluxos em processo, que se auto consubstanciam-se. Não há, pois mais trincheiras entre o ser e o vir-a-ser, pois a substância não permanece inalterada diante das mudanças, mas antes permanece em seu vir-a-ser gerador.

Da mesma forma não mais se opõem, à luz da visão intuitiva, espírito e matéria, mas o dualismo reflexivo se resolve a partir da visão monista; se Descartes concebe a *res cogitans* e a *res extensa* como substâncias distintas, esse dualismo explica-se pela própria visão racional do real atual, mas não virtual — Bergson, por sua vez não nega o dualismo, pois em seu método afirma a necessidade de começar por ele — porém a partir da visão intuitiva perceberemos um dualismo que se dilui: trata-se de uma origem única, o Espírito em geral, em diferentes direções, diferenciados movimentos. Matéria e espírito passam a pertencer primitivamente a uma substância comum, a matéria deriva do próprio Espírito por sua distensão na

extensão. Desta forma, ao acompanhar a evolução *por dentro*, veremos que todos os graus coexistem, todos os níveis ontológicos coexistem virtualmente, seja em direção à materialidade por um movimento de distensão, seja em direção à transcendência por uma tensão qualitativa do Espírito. Efetivamente, todos os seres da criação se constituem por diferenciações qualitativas do Espírito que se distende na extensão — e não mais apenas por derivações lógicas.

Do ponto de vista da intuição, cada reino da natureza, cada gênero e espécie, porta em si *diferenças*, tendências acentuadas da substância, que se desenvolve por divisão, ou melhor, por vias divergentes, mas que convergem quanto às funções¹⁴⁵: *divergência e convergência, diferenciação e integração, divisão e associação, eis o movimento substancial em processo*. A substância em geral se atualiza por divisões em ramos, mas que convergem por neles permanecer em forma de orientação interior, dirigindo-os, sob forma de tendências, com vistas a um fim. Tudo se diferencia e, dada a força de coesão da unidade, tende à integração. Efetivamente, se a Consciência criadora a tudo rege isso não se dá porque suas direções preexistissem feitas, mas porque são criadas à medida do ato que as percorre, com um escopo. Por conseguinte, tudo visa dar continuidade à substância que *diverge* inicialmente, que permanece através da criação em evolução, em uma tendência a convergir para manter a Unidade essencial, e a revelá-la através de aprimoradas diferenciações.

¹⁴⁵ — Uma das provas da finalidade que Bergson nos apresenta em *A Evolução Criadora*, é o exemplo do olho, nos moluscos e nos vertebrados, que embora pertençam a linhas divergentes da natureza, manifestam atualizações semelhantes, através de estruturas ou aparelhos idênticos.

VII. 5 Positivismo Lógico e Positivismo Metafísico

Na concepção positivista, a filosofia passa a ser a própria ciência em sua explicação unitária; nesse sentido ela perde sua autonomia, tornando-se Filosofia da Ciência. No fundo, o que dita a atitude positivista é o prisma histórico com que pode ser focado problema, no sentido de um saber filosófico inicial que, no decorrer das Idades, ter-se-ia desmembrado em ciências particulares, deixando apenas a missão residual de uma composição de resultados em uma visão unitária. Efetivamente a classificação das ciências de Augusto Comte corresponde à ordem no decurso da história. A filosofia seria um saber inicial, do qual se desenvolveram desintegrações progressivas. Tal desintegração explica-se pelo fato de a filosofia ser tida como a unidade amorfa e indiferenciada do saber, e que desapareceria à medida que as ciências se desenvolvessem em seu âmbito específico.

Ao partir dessa visão intelectual e lógica, a evolução das ciências se faz da mais geral — Filosofia e Matemática — às diferenças específicas, das mais simples e abstratas à mais complexa e concreta, que é o caso da Sociologia. Mais uma vez a necessidade de recorrer à generalização e abstração, como recurso do intelecto, e para tanto, supõe-se partir da identidade ou homogeneidade inicial para se poder quantificar. É como se o intelecto, em sua familiaridade inconsciente com a substância, tendesse naturalmente à integração, porém através de elementos exteriores.

Parece-nos discutível o fato de a filosofia ter sido a primeira na história por sua generalidade; talvez fizesse mais sentido afirmar que ela é origem e fonte contínua das outras, por buscar a causa primeira da qual deve derivar todo outro tipo de saber. Por outra, partir da ciência a mais genérica, da maior à menor é uma visão

meramente quantitativa e, portanto meramente formal, sem conteúdo. Mais uma vez, apenas a anterioridade lógica e cronológica é que vai reger o procedimento racional do filósofo ou do cientista, o que supõe, mais uma vez, partir de uma totalidade já conhecida. Os objetos das ciências dependem uns dos outros e os métodos de uma ciência supõem que já sejam conhecidos os das ciências que a precederam na classificação. Partir do maior ao menor não é evolução, mas uma imitação do progresso, uma simples inserção do específico em algo que já preexiste.

Sob a visão da intuição, a classificação há de partir da unidade, não simples e abstrata, mas na substância e, portanto concreta. As desintegrações progressivas sob forma de ciências seriam antes diferenciações qualitativas do Espírito em seus vários níveis. Cada sistema objetivo consistiria na solidificação de um nível particular, procedente da duração em si, por *divergência* e, portanto cada ciência deve apreender a qualidade substancial escondida sob a máscara do inerte. A simplicidade não é apenas a abstração, mas simplicidade, para Bergson, é sempre origem, princípio como possibilidade germinal em evolução contínua. Simplicidade é totalização e não síntese de partes, e cada nível substancial, por sua vez, mantém a totalidade em inesgotável compreensão.

Em um movimento inverso, segundo o positivismo lógico, à Filosofia cumpriria o trabalho de unificação do método em função de uma homogeneidade do saber. Porém, do ponto de vista da metafísica bergsoniana, não se trata de convergir pesquisas divergentes à unidade de método visando homogeneidade do saber, pelo contrário, importa a heterogeneidade dos ramos do saber, diversidade de métodos adequados às diferenças de natureza de cada objeto *em particular*, de modo a não falsear os problemas, de modo a não suscitar problemas que não existem, dada a

aplicação de um entendimento eventualmente mal formulado, que acaba por confundir ordens diferentes.

Essa visão unitária do método seria operada, mais uma vez, por meio de síntese totalitária, por agregação de partes supostamente exteriores umas as outras. Ora, como sintetizar coisas de natureza diferentes? Para uma percepção de natureza espiritual, a unidade do saber é o ponto de partida e não o ponto de chegada. Não há como se unificar efeitos em sua atualidade, senão por uma soma de partes exteriores. Ao realizar a síntese de resultados supõe-se chegar a uma unificação provisória, visto que adequada ao progresso. Como adequar ao progresso o conhecimento de formas que não podem ser novas, mas apenas novas composições, novos arranjos da identidade? Para o positivismo metafísico, porém a experiência concreta há de identificar o ponto de partida do conhecimento com a gênese do objeto, e o ponto de partida, pela sua coexistência, há de revelar-se como fim a ser atingido por convergência em direção à unidade originária, a Presença.

Pretende-se demonstrar que a tendência do intelecto à *divisão e agregação*, a distinguir e generalizar como uma forma de o espírito *pensar* o que intuitivamente se percebe como *diferenciação e integração* na duração. Porém, divisão e generalização explicam-se, intuitivamente, como uma tendência natural do espírito cognoscente de distender-se em razão, quando sua atenção se põe em direção à materialidade.

Segundo o positivismo lógico de Comte, após a *divergência* das ciências, cabe ainda à filosofia, a serviço da ciência, um trabalho de *convergência* progressiva de todas as ciências no sentido da Sociologia, enquanto ciência final e universal. No entanto, para o positivismo metafísico não basta uma convergência das ciências, no sentido de uma agregação, ou uma experiência totalizante da história. Ora, a ciência

final legítima há de identificar-se com a ciência do princípio de todas as coisas em seu evoluir, pois a natureza e finalidade do espírito definem-se pela sua própria origem. Deste modo, afirma Bergson, *é à vida social que a evolução objetiva... como se uma aspiração original e essencial da vida não pudesse encontrar senão na sociedade sua plena satisfação.*¹⁴⁶ Sob a visão da intuição, a convergência a que se deve chegar é a unidade em Espírito com os demais indivíduos, por uma tendência natural de tudo o que é espiritual, diferenciar e integrar-se, exteriorizar-se e permanecer em si mesmo, daí o sentimento de empatia com o outro ser o fim último na evolução . Por conseguinte, a vida social é imanente à consciência e trata-se antes de uma relação em interioridade. Importa, pois aos indivíduos em uma sociedade pautar a conduta inspirada pelo ser original, em sua excelência qualitativa, para então se pretender uma relação social autêntica. Para uma sociologia fundada na natureza finita do mundo fenomênico ou nos fatos, a organização há de ser ditada antes pelo hábito, pela obrigação, ou ainda pelas leis representadas; outra coisa é uma sociedade autenticamente integrada, posto que inspirada por um contágio moral, por uma comunhão interior e que, portanto possa transformar-se interiormente.

Com efeito, do ponto de vista das ciências, não se trata apenas de *convergir* exteriormente, mas antes partir da experiência metafísica, de modo a suscitar visões divergentes do pensamento humano, seja na filosofia, seja na ciência, seja na arte, seja na religiosidade. Assim se revelam os dons do Espírito de formas diversas, mas na unidade de si mesmo. O ponto de partida, portanto há de ser a experiência concreta, através de uma apreensão direta da causa em sua unidade e simplicidade,

¹⁴⁶ — E. S., p.26. Apud MEYER, F. *Pour connaître Bergson.*, p.95.

para então se revelar o manancial fecundo e inexaurível do conhecer e do ser, em sua originalidade.

Embora louvável, não basta uma convergência forçada e abstrata de objetos incompatíveis, posto que difiram em natureza. A unidade da ciência há de ser vivida antes de representada. Efetivamente, o critério de unidade há de ser anterior à ciência, se esta for expressão da essência oculta, e não a ela chegar por generalização, *de fora para dentro*, como diria Bergson. A unidade original, já presente desde a criação, tende a convergir, identificar-se novamente, porém através de consciências que vivem uma comunhão interior na substância.

A visão total e unitária a que pretende o positivismo clássico, ao invés de possibilitar ao pesquisador o conhecimento de aspectos considerados antes obscuros e despercebidos, acaba por engessar o conhecimento científico, impedindo sua adequação às diferenças naturais dos objetos em sua particularidade; e mais do que isso, a rigidez dos enunciados e proposições não oferece ao pesquisador condições de inventar, de estabelecer uma ciência renovada, posto que parta sempre do critério da objetividade em um universo homogêneo, e de formas pensamento tidas como universais posto que abstratas. Não há como se propor desta forma uma filosofia da ciência que vise adequar-se ao progresso, pois não há nada de transcendente do ponto de vista qualitativo. Para uma metafísica positiva, porém, a experiência interior há de ser o manancial inesgotável, do qual há de irromper fluxos de qualidades e nuances inusitadas. Para o filósofo da ciência, ou melhor, o metafísico, a consciência cognoscente há de, não apenas organizar os procedimentos e métodos, mas engendrará-los a partir da interioridade, e em conformidade com o objeto em sua constituição. Aí sim, a consciência cognoscente desperta para a sua infinitude, a ciência há de ser mais

compreensiva e não estender o seu alcance, a metafísica há de ser mais concreta e significativa, e o espírito há de cumprir com a sua exigência natural, transcendental, que é de exercitar seu poder infinito de criação.

VIII - A CONSCIÊNCIA CRIADORA

VIII. 1 O Espírito em Geral: A Presença

A vida interior é, pois o campo transcendental, o domínio das potencialidades infinitas, a qual participa do princípio espiritual de todas as coisas. Somente esse campo da essência criadora, transcende, evolui qualitativamente em meio ao ciclo fechado da condição natural. A vivência interior, a qual participa da duração, ou de todas as durações, consiste no autêntico acesso ao conhecimento metafísico, pois a totalidade da essência divina está em tudo: *as forças que trabalham em todas as coisas as sentimos em nós; seja qual for a essência íntima do que é e do que se faz, nós fazemos parte dela.*¹⁴⁷ Efetivamente, sob o olhar intuitivo, o mundo objetivo, não mais se opõe ao espírito subjetivo, mas ambos se encontram na unidade da substância imanente a tudo. Por outro lado, o objeto colocado como exterior é que deu acesso ao espírito o conhecimento de sua essência. Do mesmo modo, o conhecimento da *forma* é que deu acesso à essência em geral.

Buscar a substância original é inserir-se nesse movimento que *se faz*, é tornar a ser no próprio evoluir da substância na temporalidade e a temporalidade é o ser

¹⁴⁷ — E. C., p.137.

em progresso de todas as coisas. Acompanhar o ser em progresso é descobrir em si mesmo um momento novo.

A intuição, ligada à sua duração que é crescente, nela percebe uma continuidade ininterrupta de imprevisível novidade; ela vê, ela sabe que o espírito tira dele mais do que tem, que a espiritualidade consiste nisto mesmo, e que a realidade, impregnada de espírito, é criação.¹⁴⁸

Se o processo intuitivo se dá em meio a esse movimento de durações de todos os níveis, em meio à totalidade em sua permanência, essa totalização só é possível dada a unidade da substância espiritual, que liga tudo a si mesma. Efetivamente, durar pressupõe um passado original presente, carregado de virtualidades a se atualizarem. Desta forma a *lei das coisas da alma é, em uma palavra, a preexistência, que o espírito é sempre anterior ao espírito*. Mas preexistência não no sentido lógico e cronológico, mas uma totalidade coexistente, um sempre presente virtual, ou a *Presença* da essência divina, da plenitude qualitativa.

O espírito não produz a si mesmo através de átomos espirituais ou com ausências de espírito, mas em um *a priori* de positividade e de significação. Esse ponto de partida, e não apenas de regresso, é um princípio, o Espírito em geral, do qual ele toma consciência. Efetivamente, a criação bergsoniana não se dá do nada ou através de um arranjo mecânico de elementos, mas uma continuação sempre inovadora, uma imanência continuamente inventiva, uma improvisação sempre a ponto de se dar.

¹⁴⁸ — P.M. (II Introd.), p.31.

O passado original torna-se presente particularmente à consciência, em forma de vir-a-ser, de tornar a ser em um momento novo. O horizonte transcendental precede a subjetividade no sentido de fonte geradora que se atualiza, que se faz, através das consciências de si. Desta forma a intuição é uma forma de participação, mas também de prolongamento do Espírito em atualização.

Neste sentido, segundo terminologia de Bento Prado: *A intuição intui uma consciência coextensiva à vida, a Presença. Eis porque a vida e sua autoconsciência criam o campo transcendental ou Presença junto a si.*¹⁴⁹ Essa autoconsciência é o espírito subjetivo que a descobre e atualiza, não através da idéia que sabe a si mesma, mas pela identificação com o campo das virtualidades do Espírito em sua imediatez. A relação que existe entre o Espírito em geral, enquanto Presença interna, e a consciência derivada de si mesma é a unidade do *fazer-se*, do vir-a-ser em geração. E o sentimento dessa unidade viva consiste em uma tensão do espírito em oposição a sua distensão na materialidade.

A subjetividade é um desdobramento do Espírito em sua imediatez e crescente totalização. Esse desdobrar, porém não é uma determinação do indeterminado, mas antes atualização de graus de qualidades em potência infinita, e por isso o progresso, a perfectibilidade a que tende a evolução. Cada encontro da subjetividade com a Consciência em geral é um momento novo, e não um movimento circular de volta a si.

A intuição é assim o modo de conhecer o imediato, de perceber-se na totalidade, mas perceber é ao mesmo tempo tirar de si uma qualidade particular, portanto nova. Ela não se limita a trazer à luz as experiências acumuladas, mas arrebatá-las de si o que não tem, o não manifesto, e nesse sentido criar. Ela é

¹⁴⁹ — PRADO JÚNIOR, B. *Presença em Campo transcendental.*, introdução de Marilena Chauí, p. 22.

competente em tudo que é impulso, movimento, tendência, potencialidades, não de um passado pronto e acabado, mas o entusiasmo da vida do espírito, sempre inovadora. O espírito é o único que, ao contrário das concepções lógicas das partes, ao tirar de si mesmo, vivifica-se e revigora-se.

Efetivamente a intuição é a apreensão atual instantânea e imediata de uma realidade infinita por sua riqueza e por sua profundidade, é ao mesmo tempo engendradora. Seu engendramento é crescente à medida que nela se desenrola o progresso espiritual.

O Espírito é a Unidade primitiva, onde aguarda o passado original, sempre presente, em forma de esperanças positivas do porvir a se atualiza através dos espíritos subjetivos. Assim como em cada um dos circuitos de lembranças da memória é sempre inteiramente presente, o Espírito é sempre presente a si mesmo, qual memória eterna coexistente. Em cada atualização a memória em geral afila-se para inserir na consciência presente do espírito subjetivo.

Dada o fato de *ser* em unidade, a vida é uma consciência totalizante, que guarda em si mesma o princípio da vida absoluta, e seu evoluir em diferenciações. Toda realidade espiritual tem por natureza uma virtude totalizante, pela própria imanência a si mesma, de guardar em si todas as modificações e reconstituir a cada momento a sua totalidade. E cada *reconstituição* se dá através de seu movimento de inserção na temporalidade da consciência. Reconstituir a totalidade em um presente diferente é criar.

Nesse sentido, o espírito subjetivo, pela consciência da participação na Presença em seu movimento constituinte, torna-a presente a si, passa a ser também constituinte em continuidade à evolução criadora. A história do real é uma

totalização que se enrola sobre si mesma e que define o momento presente. Nesse sentido o Espírito subjetivo participa e constrói a historicidade do real ativamente.

Como o todo é contemporâneo ao presente, o método bergsoniano é perpetuamente contemporâneo ao progresso vital, daí a necessidade de partir da gênese, de remontar à fonte e acompanhar seu movimento diferenciante, seu irromper em várias direções.

O papel do metafísico seria concretizar a filosofia, o percurso, em meio à história da vida, tornando-a atual. A metafísica, tomando por ponto de partida a Consciência em geral, tornaria a ser central, ou antes, centrífuga, e cabe ao sujeito metafísico a *diferenciação* a partir da totalidade das diversas ciências.

VIII.2 Agostinho: Os Caminhos para Deus

Da mesma forma que a Consciência geral gerou por diferenciações na duração, em cada instante ela continua se vertendo, em sua totalidade, através das vivências subjetivas. Do mesmo modo, Agostinho busca demonstrar como “a primeira gota do tempo” será o modelo para se entender como, em cada instante a eternidade se verte no tempo. Todo instante, enquanto presença da memória no presente contém o tempo como um todo e é, portanto uma figura da eternidade. Efetivamente, cada consciência reconstitui esse momento da criação, por verter, por um ato de vontade, a eternidade no momento presente. Porém, essa reconstituição se dá de forma distensiva: *Mesmo que eu fosse capaz de tudo expor*

*ordenadamente, cada gota do tempo me é preciosa.*¹⁵⁰ Daí a importância do momento presente com tudo que ele porta de patrimônio espiritual.

Assim como Deus criou desdobrando a matéria na extensão espacial e temporal, ele se serve da consciência temporal como expressão da eternidade. No entanto, Agostinho concebe a eternidade como sempre Presença, mas permanência estável e *imutável*. Só um presente sem devir que não é mutável; e este presente sem devir, e que, portanto não conhece bens, sendo ele mesmo o bem absoluto, é a eternidade.

No caso de Bergson a Presença do Espírito se dá em seu próprio movimento. A criação continua não dá início ao tempo, mas constitui-se e totalmente na temporalidade, e ao mesmo tempo se mantém como duração. O princípio de todas as coisas se mantém em evolução, e cada gota do tempo carrega consigo a totalidade é em meio ao fluir temporal.

O que é eterno para Agostinho é o que permanece interno. Encontrando Deus o homem encontra o que lhe falta, precisamente o que *não é*. O ponto de vista de Bergson, a consciência subjetiva encontra o que *não é* atual apenas, pois o virtual tem ser, o Espírito se afirma em sua positividade; não ausências de ser, mas de manifestação.

A partir da Eternidade, o mundo e a temporalidade são desvalorizados e relativizados, segundo Agostinho. Bergson, porém afirma que o Espírito em geral é o ser em seu vir-a-ser, a duração é permanente mudança no vir-a-ser. Tal concepção não desvaloriza o Ser, pois a temporalidade existencial adere à memória em geral, em totalização crescente. Efetivamente, o que importa considerar, em termos de valor, não é o fato de *passar*, o suceder-se, posto que nada deixa de ser, mas a

¹⁵⁰ — AGOSTINHO, *Confissões* XI, 2.

direção do olhar do espírito que, ora se dirige às coisas do mundo em sua dispersão, ora se tensiona em direção à vida espiritual. Por conseguinte, o que é considerado valor menor para Bergson é o mundo objetivo, em sua exterioridade, em suas partes, portanto perecíveis; a consideração do mundo fenomênico como o autêntico implica em uma alienação alijante do espírito, que vive algo fora de si. O ser em sua expressão finita apenas não permite à consciência alterar sua qualidade espiritual, posto que o que advém de fora é o pálido reflexo do mundo das formas, em sua composição e decomposição, em sua apresentação à consciência, em forma de abstração.

O passado e o futuro só existem no remeter ao presente. É apenas porque nos recordamos de um passado que precede tudo o que é mundano, afirma Agostinho, que a vida feliz pode tornar-se fundamento da vida humana. A última fronteira do passado é a sua origem primeira. Com efeito, a verdadeira *confissão* não se dá apenas pelo autoconhecimento de erros e inclinações, mas pela autoconsciência do passado original instaurado na presença da própria existência em seu tornar-se futuro. Não é, pois o desejo da vida feliz que conduz à busca da interioridade, mas antes a interrogação da própria origem, o “partir de onde” a vida se constituiu. Somente o liame retrospectivo ao Criador dá à criatura o que determina o seu ser.

A vida feliz só pode, portanto ser alcançada a partir de uma relação retrospectiva, a qual só se torna possível pelo amor, posto que é nele que se encontra o sentido imperecível da vida terrena. No entanto, essa possibilidade não é tirada de si mesmo, uma vez que fomos criados a partir do nada, mas daquilo do qual somos provenientes. Bergson nos ensina o caminho para Deus, porém em um nível acima da retrospectiva reflexiva; há um ponto de ligação que, sem dúvida

inspirado pelo amor enquanto” sentido” original, que é a identidade com os níveis profundos da memória ontológica, em sua riqueza qualitativa. Essa ligação se dá forma imediata, no próprio Ser no qual somos e existimos, posto que a origem permanece presente, o ser gerando o vir-a-ser em direção ao futuro promissor.

Dessa forma, passado e futuro coexistem no presente, na medida em que o virtual está sempre em vias de se atualizar; por isso a fé, a certeza da Presença imanente, mediada pela consciência *presente*, se faz um futuro carregado de esperanças e promessa a se tornarem ato. Embora na forma sucessiva, o passado presente é que gera o conteúdo qualitativo do futuro. O ponto presente é o mediador da Presença em seu vir-a-ser constituinte, a consciência é o caminho pelo qual o Ser original dá continuidade à evolução criadora.

Para Agostinho, o fim e o regresso ao Criador são simultâneos, porém só o passado e futuro tornados “presentes”, é que possibilitará a aproximação do eterno hoje, do presente absoluto que é a Eternidade. No entanto, se para Agostinho, aquilo para o qual a vida se precipita é *idêntico* à sua origem, para Bergson, o movimento criador constitui momentos sempre novos, diferentes na medida em que o atual nunca é idêntico ao virtual do qual partiu, pois este não é algo pronto e acabado, mas constitui-se em seus próprios caminhos. Partir da origem é diferenciar e não “imitar” o Ser do qual somos partícipes.

Ao se afirmar, “o fim é tal como era no princípio”, isso significa que a Consciência em geral tem com finalidade imanente que as consciências, enquanto “presenças” de segunda ordem, possam dar prosseguimento à evolução criadora, em identidade de processo com o princípio.

Destarte, os caminhos para Deus se fazem a partir do “princípio”, que se reconstitui nas consciências temporais, nos espíritos elevados o bastante para

adequar-se ao passado, tornando-o presente em seu esplêndido porvir. A iluminação se dá pela força geradora interna, clarificar as veredas existenciais, trazendo a coexistência divina para o plano temporal.

VIII. 3 A Consciência Criadora em Geral

Poder-se-ia considerar a Consciência em geral como Deus? A essa questão Bergson não responde explicitamente, embora a tese de *A Evolução Criadora* consista no seguinte: [...] *De tudo isso se tira claramente a idéia de um Deus criador e livre, gerador ao mesmo tempo da matéria e da vida, pela evolução das espécies e pela constituição das personalidades humanas.*¹⁵¹

Por vezes Bergson assimila Deus a uma supraconsciência, por vezes o confunde com o próprio impulso vital, em certo momento afirma a realidade de um *princípio de criação que foi colocado no fundo das coisas*¹⁵². Tal fato talvez se explicasse em virtude de Bergson não encerrar o significado em um conceito acabado, o que seria reduzi-lo e enrijecê-lo. Por outro lado, ao exaltar a unidade substancial em si mesma, que ao mesmo tempo se move no universo, não há como, sob a visão intuitiva, se distinguir Deus da substância.

Ao conceber Deus pela razão parece-nos inconciliável o eterno e o temporal, o imutável e o mutável, porém sob a visão interior esses dualismos se diluem em uma concepção monista do real, onde tudo parte da Consciência em geral e nela permanece; princípio gerador e efeito constituem diferentes níveis ontológicos de um ser único. Em nada se empobrece a realidade divina percebê-la em seu movimento

¹⁵¹ — E. C., p.241.

¹⁵² — Ibid., p.241.

criador e evolutivo, pelo contrário, experimentamos em nós mesmos a magnitude da emoção criadora, embora em menor grau. É por se colocar esse distanciamento da razão, em termos de sujeito e objeto, que se concebe uma realidade representativa, tanto do ponto de vista científico, como também religioso. Pela experiência intuitiva essa distância se anula, na medida em que se passa a viver uma experiência em espírito, ou melhor, um contato regenerador na unidade do Espírito.

Não se trata de panteísmo, a não ser que intelectualmente se conceba Deus e o mundo em termos de totalmente acabado, atualizado. A Consciência Criadora é virtualidade pura em atualização, e o ser individuado se mantém pela presença do Absoluto. Deste ponto de vista unidade e imanência parecem triunfar. Deus não é mais Outro, assim como as criaturas não são outras de Si, mas Deus vem a ser o mais íntimo; o transcendente se revela na própria superação da imanência.

Desta forma, afirma Bergson, o Absoluto se revela próximo a nós e em certa medida em nós. Ele é de essência psicológica e não matemática ou lógica. Em assim sendo, Deus está presente em todo ente, é a fonte ativa de todo ente, mas não é um ente.

A Consciência em geral é de natureza psicológica na medida em que Deus se faz ao mesmo tempo em que o mundo está se fazendo. O Absoluto qual Bergson concebe não é um mistério erigido por abstração; ele é o mundo, em sua essência plena e profunda, este mundo onde estamos mergulhados, nosso meio vital. E nós só o procuramos porque nele somos. O conhecimento que temos de Deus é incompleto, sem dúvida, mas não relativo ou exterior. É o próprio ser que atingimos nas profundezas de nós mesmos, e que pela apreensão em si, revela-se, em termos bergsonianos, como experiência absoluta.

Deus é de essência psicológica, pois vive em nós e como nós dura, porém em alguns aspectos infinitamente mais concentrado. O Absoluto considerado em si mesmo é vida, contém toda a vida e dela se distingue.

Porém, dada sua origem imanente, A Consciência em geral, os vários tipos de vida para Bergson consistem em formas de consciência.¹⁵³ *Tudo se passa como se a vasta corrente de consciência houvesse penetrado a matéria, carregada, como toda consciência, de uma multiplicidade enorme de virtualidades*¹⁵⁴. E essas virtualidades em contínua atualização dão continuidade à evolução criadora. Efetivamente a consciência como subjetividade parece compartilhar dos mesmos atributos e movimentos da Consciência em geral, porém em diferentes níveis. Só há, porém uma exigência imposta pelo princípio criador: criar criação.

VIII. 4 As Consciências Criadoras

Como a Consciência em geral coexiste em seu movimento nos seres particulares, cabe ao espírito subjetivo a exigência, pelo conhecimento de sua essência, de manifestá-la, revelá-la como um momento *diferente*, sempre novo, em oposição à identidade de momentos das formas de consciência nos seres naturais. Conhecer o Espírito em seu processo engendrador é criar novamente, não em nova síntese do mesmo, mas em um momento sempre inusitado.

¹⁵³ — Tal descrição sobre as várias formas de consciência se encontra no capítulo IV, sobre a *Fenomenologia da Vida*.

¹⁵⁴ — E. C., p.163.

Tal capacidade de criação é possível quando a consciência subjetiva identifica-se, em sua imediatez, com a Consciência em geral em seu movimento gerador; quando ela se constitui como um desdobrar de seu próprio ser.

Esse processo não consiste em manifestar apenas, mas em atualizar a plenitude virtual; atualizar consiste em trazer à consciência o diferente; efetivamente, criar do ponto de vista bergsoniano é *diferenciar*. Assim como o élan vital se diferencia dando origem às formas, também a consciência subjetiva, por um esforço de elevação, simpatiza-se com o princípio espiritual, e por um movimento de diferenciação passa a criar. Tudo se passa como se a consciência se confundisse com o próprio movimento de diferenciação, quando inspirada pela Presença interna.

Da mesma forma que o princípio espiritual se diferencia a partir dos obstáculos que encontra na matéria, segundo a materialidade que atravessa, também a consciência subjetiva, inserida em um corpo que a limita ao mesmo tempo em que a exterioriza, encontra obstáculos ou desafios na existência; tais obstáculos passam a ser problemas que se colocam, e que passam a ser superados de modo a consciência atingir o seu fim de transcender e criar. A colocação de um problema é sempre o momento desencadeador da atualização do princípio virtual, assim como da intuição.

A Consciência em geral e as consciências supõem uma unidade, uma totalidade primordial virtual que se dissocia segundo linhas de diferenciação, mas que testemunha a sua totalidade em cada linha de diferenciação. Cada momento novo contém em si o todo, porém sob determinada qualidade do instante presente. O processo criador se dá assim a partir de uma memória, ou Memória, que se insere na materialidade. Segundo a célebre metáfora bergsoniana do cone, a memória, enquanto virtual real, consiste em todos os níveis coexistentes de manifestação,

segundo o grau de contração. Esses níveis pertencem a um tempo único, a uma unidade, a uma simplicidade que traz em si partes em potência de um todo virtual. Quando a totalidade se diferencia, ela o faz em diferentes direções, que correspondem a diferentes níveis do espírito, ou do Espírito. Deste modo, entre a distensão e contração de si a Consciência em geral diferencia-se por uma *divisão*, seja em direção à matéria seja em direção à vida. Da mesma forma a consciência subjetiva ora distende-se em direção à matéria, e desenvolve-se em forma de intelecto, ora em direção à vida espiritual, e desenvolve-se em forma de intuição.

Com efeito, a consciência subjetiva, em seu movimento de distensão, cria formas materiais e intelectuais; por um movimento contrário de tensão, cria realidades sempre novas, verdadeiras revelações, sejam do ponto de vista da arte, da ciência ou da moral. Esse movimento criador se manifesta, porém quando da interrupção do ato criador. Quando na direção da vida espiritual, a consciência subjetiva simpatiza-se com o Espírito em geral em determinado nível, e torna-se desta forma reveladora da verdade em espírito.

Se a Consciência assume direções diversas, isso não se faz por acaso, mas supõe uma finalidade interna. As direções não preexistem prontas, mas são criadas à medida do ato que as percorre. Essa finalidade é a própria exigência interna de manifestar-se como criação, para a qual a consciência, em geral ou subjetiva, contorna todos os obstáculos, em busca de maior perfectibilidade.

Tal movimento criador só é possível através da intuição, que desdobra o Espírito em sua imediatez. Mas tal movimento ainda pressupõe como fonte, a emoção supraintelectual, que precede todas as idéias e todas as imagens. Nasce de uma elevação das profundezas da alma que traz à luz a totalidade da Presença. Tal emoção se dá a partir do *contato* com o Espírito em geral, em sua natureza

infinitamente rica em qualidades de ser, cujo movimento experimentamos por uma inefável alegria interior, por uma imperiosa necessidade de manifestá-lo. Desta forma o amor, há de ser gerador da luz que permite ver a verdade divinal, porém em nós mesmos.

A emoção criadora é a emoção original em grau reduzido; dada a identidade com o fluxo divino, ela consiste em um impulso que pede por exteriorizar-se, expandir-se, na distensão de si mesmo. Criar é tensionar o espírito para distender; é partir do movimento vivificante, da luz geradora dos caminhos, às idéias as mais autênticas, à conduta a mais elevada, à escolha a mais original.

Uma força interior nos faz entrever que atingimos a fonte divina, o princípio que nos trouxe ao ser. Ela nos adverte por um sinal preciso que nossa destinação foi atingida, esse sinal é a alegria interior. Quanto mais profundo o nível do nosso ser que atingimos, mais divinal se revela a alegria, alegria divinal porque é a alegria do homem que colaborou em espírito com a criação divina.

O contentamento é o sentimento de perceber uma qualidade nova manifestar-se; alegria de perceber o infinito de criação original que continua em nós. Desta forma, assim como o impulso divino, o obstáculo se torna um meio de manifestar-se mais intensamente, as resistências são pontos de partida, a matéria é o instrumento que de nós se distende na extensão, de modo a o espírito poder manifestar-se na existência; o mundo finito, temporal é o campo extenso desencadeador da infinita renovação interior.

A emoção espiritual é criadora porque, como totalidade em totalização, em seu infinito poder sugestivo, ela exprime a criação inteira; ela cria a própria obra na qual exprimir-se. Essa emoção, conquanto inspirada por uma aspiração original, torna imperiosa a necessidade de comunicá-la aos demais, contagiar com vibrações

morais, que haverão de transmitir um pouco desse impulso gerador. Nisso consiste a empatia, a comunhão interior, em espírito, em si mesmo, em sua imediatez. Comungar com os demais é uma forma de convergir na Unidade presente.

Essa exigência de identificação, de geração interna, só pode se dar no espírito subjetivo, na medida em que consiste no único ser no universo, em que o atual se faz adequado ao virtual. É o único ser que pode reajustar seus caminhos, sua conduta, ao identificar-se com a origem presente. O efeito só pode ser aprimorado a partir da origem, a obra só pode ser fielmente aprimorada quando reconstituída em presença do autor.

Somente o homem pode encontrar em si mesmo todos os níveis que coexistem em si mesmo, enquanto manancial infinito das manifestações de ser e do saber. Enquanto as outras formas de consciência na natureza dormem ou agitam-se em um movimento circular, apenas o homem desperta para sua essência, de modo a ultrapassar seu próprio plano assim como sua condição, de modo a manifestar-se como consciência criadora em identidade com o processo criador da Consciência em geral.

Assim a consciência subjetiva constitui-se como uma diferenciação da diferenciação, uma criação da criação, e somente o espírito subjetivo pode apreender e manifestar a ciência do absoluto. Assim, a metafísica e a teoria do conhecimento, cujo método autêntico de conhecer, posto que natural seja a intuição, se constituirão na genealogia da consciência, que enquanto fenômeno, não só participa da vida absoluta, mas constitui um absoluto também.

CONCLUSÃO

A participação na substância espiritual já é em si mesma daí a tendência à sua manifestação, à atualização; daí o autoconhecimento ser uma realidade imperiosa, de forma a dinamizar o encontro, a tendência à convergência na Unidade.

Desta forma o espírito subjetivo não é um retorno a Idéia, não se trata de um movimento circular, mas o encontro com um ponto de partida novo. Não uma nova síntese, mas uma nova atualização, porém uma atualização consciente do movimento interior em seu fluxo qualitativo. Sob esse ponto de vista a o espírito é tão criador quanto aquele que o gera, na medida em que a consciência dinamiza de forma voluntária, cumprindo com uma finalidade interna, vencer os obstáculos da matéria, ultrapassá-la e manifestar-se em sua plenitude como um novo movimento diferenciante, como uma criação em meio ao movimento da Presença.

Disto decorre a necessidade, enquanto parte do processo gerador, de o espírito subjetivo, como um momento novo na duração, distender-se na materialidade, apreender o modo de extensão, conceber e criar formas, como um dos caminhos, uma linha do processo diferenciante, porém em um primeiro momento em sua condição humana natural. Gerar formas é um meio inicial de dar passagem à Consciência Criadora em seu próprio movimento de distensão. Em meio ao mundo extenso, surge o espírito subjetivo, qual um ponto de luz, uma individuação do Espírito divino em sua imediatez, como único ser no universo em condições de inverter o processo criador da Consciência, agora em direção a si mesma.

Só o espírito consegue o movimento de tensão de seu ser, de sorte a reencontrar-se com a Fonte, e nela fazer jorrar outros fluxos, não mais congelados na distensão, mas fluxos de pensamento que haverão de, dando continuidade à Ciência do Absoluto, recompor a história da criação em si mesmos, reconstituir a ciência divina em seu movimento diferenciante original. A criação dos mundos e dos seres há de ser apreendida, não mais de forma mítica, nem tampouco de forma racional, pelos espíritos aspirantes de Deus, mas há de reconstituir-se através da ciência dos próprios homens, desde que inspirados pela fonte suprema.

Não se trata de uma re-criação, nem tampouco de co-criação, mas criação em determinado nível da Consciência em geral, da Memória cósmica, agora inserida num ponto de inserção, que é a mente humana. A totalidade da Presença se faz reduzida em seu grau qualitativo, de modo a permitir ao espírito subjetivo reconstituir seu processo em si mesma. A consciência criadora é, pois o ponto presente da inserção do Espírito no mundo como história que se desenvolve e se totaliza em renovadas expressões.

Vários níveis de criação se fazem na Evolução criadora, em planos que não conseguimos distinguir tão somente pelo intelecto em sua expressão frígida e cristalizada. Partir da visão total, do todo em si mesmo, e conceber os vários níveis da Consciência em geral, eis o papel da intuição, como modo divino de conhecer, ou seja, modo de estabelecer o contato do Espírito divino com o plano dos homens. A história sob esse prisma há de constituir um novo processo, posto que renovado pela *visão* que há de aclarar o percurso humano, de modo a cumprir com a sua finalidade interna.

Não apenas formas solidificadas do pensamento haverão de constituir a história do saber, mas a visão em Deus, iluminada pela emoção criadora nos

homens, em si mesmos. Aí sim, teremos seres que re-constituirão a história com bases na experiência autêntica e concreta de trazer à consciência subjetiva o Espírito em geral. Desta forma, não mais haverá necessidade de revelações exteriores à condição do homem, não mais mistério na Criação, não mais formas representativas das religiões e das ciências, mas o espírito humano há de revelar em si mesmo o segredo da Criação.

Nesse momento ele passa a reviver na própria consciência o processo de geração dos seres. Nesse momento ele passa a reconstituir a Ciência do Absoluto em si mesmo, ele passa a viver o Absoluto em si mesmo, ele passa a ser o Absoluto em sua imediatez. Ser o Absoluto, no qual já somos e existimos, não é pensá-lo por meio de idéias e conceitos — esse é o plano dos homens e não do Espírito— ser o Absoluto é vivê-lo em si mesmo, é cumprir com a exigência natural de criar.

Sob esse modo de vivenciar, a verdade pairará como um halo de luz sobre a inteligência humana, a qual é o núcleo condensado da verdade em sua imediatez; e esse halo de luz há de inspirar as expressões as mais nobres do espírito: da ciência à religiosidade plena. A própria filosofia deixa de ser um saber mundano, como se pretendia na Idade Média, deixa ainda ser a ciência dos conceitos, como na Idade Moderna, para realizar a natureza do homem, que é revelar a Presença divina em espírito e em verdade.

O espírito dos homens haverá de divinizar a evolução criadora, sublimando a visão científica à altura da verdadeira fonte da ciência. Não mais pontos de vista fragmentados do saber, mas a unidade em sua força e tensão interna há de restabelecer a unidade das ciências, não como produto dos homens, mas como expressão do ponto de partida original do qual surgiram.

Inverter a marcha cronológica das ciências é partir das origens e não apenas do efeito. O processo retroativo parece contrário ao progresso do espírito, ainda que em um primeiro momento se faça necessário, mas cumpre perceber o tempo presente como a Eternidade manifestando-se em seu movimento criador. O Eterno e o tempo não mais se contradizem, mas dilui-se a oposição, pois o tempo presente dos homens é o momento pleno, onde a eternidade, rica de insinuações, já se faz presente aqui-e-agora.

A Eternidade e o tempo das coisas transitórias não mais são tidos como distantes, pois o espírito subjetivo é a Eternidade estendida no vir-a-ser em progresso. Não há como a totalidade da Presença, como Eternidade coexistente manifestar-se no mundo ainda das formas, senão através da distensão de si mesmas na mente temporal da humanidade. Deus e a história se reconstituem a cada momento, mas essa reconstituição há de ser mais autêntica se o Eterno, a memória do Ser, for lembrado em sua imediatez, isto é, em espírito. Intuir é tornar a Eternidade presente à consciência, isto é, atualizar a fonte divina através das várias expressões dos dons do espírito. A intuição há de ser a experiência concreta do Eterno na humanidade temporal, a intuição há de ser, portanto uma forma de revelar Deus aos homens, de divinizar o sentido da evolução humana.

Se a intuição é a experiência de Deus na duração, no momento presente se dá o encontro do *Filho* com o *Pai*, na unidade do Absoluto em manifestação. Não mais uma visão estática da religião, nem da ciência, nem tampouco da filosofia; todas constituem o Absoluto em processo, quando constituídas a partir do processo movente, dinâmico, criador da Consciência. Criador e criatura não mais se distinguem quando em processo, embora pertençam a diferentes níveis. Criador e criatura constituem a evolução em dois planos, cada qual com seu grau de

atualização do real. Planos distintos constituem a unidade do saber, e nisto há de constituir-se, não uma Enciclopédia das Ciências apenas, em sua classificação hierárquica do maior ao menor, do simples ao complexo, mas a Enciclopédia da Ciência do Absoluto, posto que fundada sob a base da experiência concreta do ser em si, em seus vários níveis de manifestação. A substância que sempre fora objeto do conhecimento filosófico, agora se torna a fonte suprema do saber.

Tal experiência não é mais um mistério, mas revela-se na interioridade da cada espírito, quando este *percebe* em si mesmo o movimento gerador de idéias, ações, em um plano acima de si mesmo, de sua inserção na materialidade. Não nos iludamos com a frieza do pensamento puramente cientificista, que há de trazer um progresso horizontal à humanidade, mas descubramos a emoção original, que há de traçar dos rumos da ciência, de trazer o *sentido* maior da existência; emoção espiritual que há de ser a forma a mais autêntica de nutrir o espírito em sua sede de verdade, em sua busca do manancial inexaurível que, em verdade, encontra-se dentro de si mesmo.

Renovemos nosso modo de ser e de “representar” o mundo, buscando “perceber” e “vivenciar” a verdade substancial do Espírito, que paira em um plano, em um nível ontológico acima do próprio intelecto. Para tanto, se faz necessário elevar-se acima de si mesmo; *inteligere* é captar o objeto da busca para o si, porém *intuire* é ver em si mesmo independentemente do eu como um modo particular da substância. Aí sim nos perceberemos também como absolutos, como afirma o notável pensador dos “tempos” em renovação, apreenderemos a verdade não mais sob determinado ponto de vista, mas perceberemos a Consciência original “presente” em todos os ramos do saber.

O conhecer e o ser, a ciência e a experiência do Absoluto não mais se revelam como distantes, mas em unidade, em nós mesmos.

BIBLIOGRAFIA

BERGSON, H. *Essai Sur Les Données Immediates de La Conscience*. Paris: P.U.F., Paris, 1927.

_____. *Evolução Criadora*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. *L'Energie Spirituelle*. Paris: P.U.F., 1929.

_____. *La Pensée et le Mouvant*. Paris: P.U.F., 1950.

– *I et II Introduction*

– *Introduction a la Métaphysique*

_____. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris: P.U.F., 1946.

_____. *Matière et Mémoire*. Paris: P.U.F., 1939.

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 2.ed., São Paulo: Mestre Jou,

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.

ARENDT, H. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1929.

AROUET, F. *La Fin d'une Parade Philosophique: le Bergsonisme*. Paris: Les Rêves, 1929.

BACHELARD, G. *L'Intuition de L'Instant*. Paris: Deonel, 1990.

CHAIX-RUY, J. *Saint Augustin Temps et Histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1956.

CHALLAYE, F. *Bergson*. Paris: Libr. Mellottée, [192-?]

CHARDIN, T. *O Fenômeno Humano*. São Paulo: Cultrix, 1987.

CHEVALIER, J. *Bergson*. 20.ed. Paris: Libr. Plon., 1926.

_____. *Psychologie et Métaphysique*. Paris: Libr. Plon., [1925?]

DELEUZE, G. *Le Bergsonisme*. Paris: P.U.F., 1968.

FENART, M. *Les Assertions Bergsoniennes*. Paris: J. Vrin, 1936.

GILSON, B. *L' Individualité dans la Philosophie de Bergson*. Paris: J. Vrin, 1985.

_____. *La Révision Bergsonienne da la Philosophie de L'Esprit*. Paris: J. Vrin, 1992.

GRANDJEAN, F. *Une Revolution dans la Philosophie*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1930.

HEGEL, G. W. F. *A Filosofia do Espírito*. In:_____. Enciclopédia das Ciências Filosóficas. São Paulo: Loyola, 1995, v.3.

_____. *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo: Hemus Editora, 1983.

HEIDSIECK, F. *Henri Bergson et la Notion D'Espace*. Paris: P.U.F., 1961.

HUSSON, L. *L'Intellectualísme de Bergson*. Paris: P.U.F., 1947.

JANKÉLÉVITCH,V. *Henri Bergson*. Paris: P.U.F., 1959.

JOLIVET, R. *Essai sur le Bersonisme*. Paris: Emmanuel Vite, 1931.

KARDEC, A. *A Gênese*. 25.ed., Brasília: FEB, 1982.

_____. *O Livro dos Espíritos*. 5.ed., São Paulo: FEESP, 1991.

LE ROY. *Bergson*. Barcelona: Editorial Labor, 1932.

LEIBNIZ, W. *A Monadologia*. In _____. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1983.

MARIETTI, A. *Les Formes du Mouvement Chez Bergson*. Les Cahiers Du Nouvel Humanisme. Paris: Le Puy, 1953.

MARITAIN, J. *La Philosophie Bergsonienne*. Paris: Marcel Rivière, 1918.

MAYER, F. *Pour Connaître Bergson*. Paris: Bordas, 1985.

PALACIOS, P. M.; SOUZA NETTO, F. B.; NOVAES, M. et al. *Tempo e Razão*. São Paulo: Loyola, 2002.

PHILONENKO, A. *Bergson ou de la Philosophie comme Science Rigoureuse*. Paris: Les Editions du Cerf, 1994

PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcedental*. São Paulo: EDUSP, 1989.

SAYEGH, A. *Bergson: o método Intuitivo: uma abordagem positiva do Espírito*. São Paulo: Humanitas Publicações, 1998.

SCHÖPKE, R. Bergson e a vida: criação e memória. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 08 jun. 2006. Caderno 2.

SILVA, F. L. *Bergson, Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994

THEAU, J. *La Critique Bergsonienne Du Concept*. Paris: P.U.F. 1968.

THIBAUDET, A. *Le Bergsonisme*. Paris, 1922.

TROTIGNON, P. *L'Idée de Vie Chez Bergson Et La Critique de La Métaphysique*. Paris: P.U.F. 1968.

_____. *Bulletin de La Société Française de Philosophie*. Actes Du X^e Congrès. Paris: Libr. Armand Colin, 1959.

_____. *Bulletin de La Société Française de Philosophie*. Discussions. Paris: Libr. Armand Colin, 1959.