

## 6

# Experiência e metafísica em Bergson

Leonardo Maia Bastos Machado

A ligação entre pensamento e experiência sempre foi de grande importância na história da filosofia, mas talvez tenha se tornado uma das questões mais características da modernidade filosófica. Uma linha de clivagem que passa centralmente pela experiência e por suas diferentes acepções separa as grandes escolas filosóficas do período. Racionalismo e empirismo, criticismo e idealismo, transcendentalismo e positivismo são, entre outros, movimentos, que encontram um importante elemento de determinação precisamente nesse termo. Suas diferenças, e suas diferentes posições, decorrem, em grande medida, do modo pelo qual compreendem o sentido e o valor da experiência, e de como se posicionam em relação a ela.

Em princípio, Bergson, por seus conceitos mesmos, pareceria inteiramente avesso a esse crivo conferido e constituído a partir da experiência, alguém que não corrobora a ideia de uma orientação filosófica positiva a partir da simples experiência. Seu novo apelo à metafísica, sua postulação de que o conhecimento é conhecimento das coisas mesmas, o fato de tomar a intuição como método, a própria crítica que faz a todas essas divisões escolares e que alcançam, em seu conjunto, todos esses movimentos filosóficos que elencávamos acima (e, notadamente, as razões que estes elegem para se opor), pareceriam apontar para um claro desprezo pela experiência como um elemento genuíno ou digno do fazer filosófico. Ela talvez pudesse interessar e mesmo consolidar a ciência, mas não, certamente, a metafísica.

E, no entanto, o conceito de experiência encontra em seu pensamento uma importância fundamental. A ponto de, possivelmente, não estarmos equivocados se considerássemos a filosofia de Bergson como uma tentativa profunda de se fazer ou de se extrair uma metafísica positiva, da pura experiência, sendo essa ao mesmo tempo a verdadeira função da metafísica, e por

extensão da filosofia enquanto tal. Nesse caso, cabe precisar que não se trata de reduzir a metafísica à simples empiria, nem de se fazer da experiência comum o objeto próprio ou, mais exatamente, o instrumento do pensamento metafísico, mas de mostrar como a experiência ilumina e dá contornos próprios ao trabalho da metafísica, de duas formas: por um lado, a metafísica não é pensada como um domínio apostado ao plano da experiência, mas antes se exerce em seu seio mesmo, na circulação imanente dessa própria multiplicidade da qual fazemos experiência no contato direto com o real; por outro lado, busca-se mostrar como a metafísica se vincula à experiência, emprestando-lhe um caráter superior. Assim, aponta Bergson, nas palavras que dão fecho à *Introdução à Metafísica*,

[...] a metafísica nada tem de comum com uma generalidade da experiência, e entretanto ela poderia se definir como a *experiência integral* (BERGSON, 1991, p. 1432, grifo do autor).

Essa definição da Metafísica como uma “experiência integral” merece nossa atenção. Ela é certamente mais interessante do que aquelas que preferem precisar a concepção e os objetivos da metafísica bergsoniana, através de sua vinculação a um genitivo qualquer. Metafísica “do absoluto”, “da matéria”, ou “das coisas mesmas”, definições elencadas, ou por seus intérpretes ou até pelo próprio Bergson, são, contudo, expressões em que a simples presença do complemento de algum modo indica já uma divisão que não condiz com a concepção bergsoniana acerca da verdadeira forma de ligação da metafísica com o real (ou das relações no real, através de suas articulações). Uma definição mais interessante, então, aquela, porque mais precisa: ela determina mais adequadamente aquilo que Bergson efetivamente buscou através de suas concepções metafísicas. E que foi, indubitavelmente, o conhecimento do absoluto, da matéria, das coisas mesmas, mas, efetivamente, enquanto uma experiência integral de todas essas coisas.

Mas o que seria então essa experiência, essa experiência integral tomada como um elemento da pesquisa metafísica e, ainda, qual a forma de sua relação com a ideia mais geral de experiência? Seriam as duas uma mesma coisa? Ou a condição metafísica se caracterizaria como um tipo de investimento novo, que viria talvez oferecer da experiência uma nova imagem, fazer desta um procedimento ativo e que, portanto, a arrastaria para além de uma mera condição de

receptividade? Pois, para Bergson, é importante frisá-lo, a metafísica consiste, em especial, sempre em uma forma de ultrapassamento. A definição mais simples do que é a metafísica deveria indicar, sobretudo, isso: que ela é, antes de tudo, um ultrapassar e uma condição de ultrapassar. Um ultrapassamento do “estado da experiência em direção às condições da experiência” (DELEUZE, 2001, p. 15, 18-19), um ultrapassamento em direção a “uma ordem de realidade *diferente* da do espírito” (WORMS, 1997, p. 190, grifo do autor), ou, enfim, na sua definição mais ampla e no seu objetivo mais ambicioso, ultrapassamento da própria condição humana (“a filosofia deveria ser um esforço para ultrapassar a condição humana” (BERGSON, 1991, p. 1425)). Pelo que a metafísica surge sempre como um ganho ou uma aquisição superior, como a inscrição em uma condição mais profunda do que aquela habitualmente experimentada ou vivenciada por nós. Se podemos dizer que a metafísica bergsoniana, ao aderir ao movimento, dá a essa adesão a força de um programa, é porque, pelo movimento, e através dele, se apresenta e se viabiliza toda uma possibilidade de superação, de configuração de uma forma superior e viva: o conhecimento metafísico deve se ligar ao movimento, porque esta é, ontologicamente, a verdadeira natureza do real, mais ainda, porque, nessa perspectiva sempre metafísica, o movimento apresenta-se, em termos práticos, como a possibilidade de se perseguir tal objetivo superior: o de fazer diferir e, pela diferença, fazer superar. Nesse sentido, só há um “real alcance metafísico” quando passamos de uma ordem inicial a uma ordem diferente e superior àquela em que inicialmente nos encontrávamos (WORMS, 1997)<sup>1</sup>.

Insistindo nesse ponto, cabe compreender também que a experiência à qual se refere Bergson, ou seja, experiência como um “vetor” metafísico, deve exigir igualmente um ultrapassamento da condição usual de experiência. Distinguem-se em sua filosofia dois tipos de experiência que, por sua vez, vão indicar algo mais importante, isto é, duas formas diferentes de conhecimento. Para Bergson, nosso conhecimento presente, e mesmo nosso modelo de conhecimento (aí incluído o filosófico), inclui-se no conjunto mais geral do que ele chama de experiência humana. A experiência humana não é apenas a condição comum, social, política e cultural que liga os homens entre si, mas, em especial, o reflexo lógico dessa ligação: ela indica uma forma de experiência relativa, que reflete os interesses (sociais, vitais) da própria espécie. Seu caráter relativo é então o

mais amplo e geral possível: relativo ao próprio homem, à condição de sua humanidade e aos seus interesses. É essa condição comum, compartilhada, social, de uma “experiência humana” que inflete e condiciona todos os saberes segundo um interesse prático, puramente utilitário. Para Bergson, então, os saberes respondem, invariavelmente, às nossas necessidades e são por elas condicionados. E mesmo o pensamento não está, em princípio, a salvo desse condicionamento. Suas produções, sendo então a própria linguagem um dos principais exemplos, visam, no mais das vezes, a garantir nossas necessidades e nossas demandas sociais; o pensamento é, antes, uma forma de resposta a tal imposição prática, a essas necessidades humanas, do que um exercício propriamente autônomo da nossa razão.

Trata-se então de distinguir inicialmente entre o “imediató” e o “útil”, e de compreender essas duas tendências como verdadeiros elementos formadores de dois tipos de experiências distintas (e, por consequência, de modos de conhecimento igualmente diversos). Os dois termos cindem nosso conhecimento em duas direções, e uma forma de experiência irá se constituir já na perda mesmo dessa possibilidade de uma experiência imediata das coisas (ou seja, livre do travo imperativo da necessidade quotidiana). A “aurora de nossa experiência humana” começa, então, com o que Bergson denomina a “virada da experiência”, “na passagem do imediato ao útil” (BERGSON, 1991, p. 321).

Com isso, nessa passagem do imediato ao útil, a experiência que fazemos, a experiência em seu sentido mais usual acabou por tomar a forma, para Bergson, de uma experiência limitada, fragmentada. Ela deixa o movimento do real, deixa o contínuo da vida para fazer avaliações parciais, para “recortar” a realidade segundo seu interesse parcial e até circunstancial. O real constituído pelas exigências utilitárias ou práticas (ou seja, o real tal como o “conhecemos”) é, em essência, descontínuo, fragmentado, preenchido por pontos fixos que substituem, conforme o preenchimento de nossas solicitações, o movimento real das coisas. A experiência, nesse sentido, é vítima de um empobrecimento radical: ela tem a condição de apresentar, então, apenas aquilo que pode ver, ou que lhe é dado ver, segundo os critérios da nossa inteligência ou, em outras palavras, os critérios que a nossa necessidade e interesse impõem, mesmo à nossa inteligência, e que, na verdade, permitem a ela distinguir e recortar, antes que efetivamente conhecer.

A filosofia não é exceção. Ela é vítima dessa mesma necessidade de cumprir um desígnio social, de se adequar a um interesse prático.

Disso resulta que sua atividade, mesmo sua atividade conceitual, é concebida em vista de um preenchimento utilitário. Com isso, revela-se, por outro lado, a conseqüente desnaturação de sua capacidade de investigação metafísica: “na maioria das vezes, [os conceitos da filosofia] foram elaborados pelo organismo social, com vistas a um objeto que nada tem de metafísico. Para formá-los, a sociedade recortou o real segundo suas necessidades. Por que a filosofia aceitaria uma divisão que tem todas as chances de não corresponder às articulações do real? Ela, contudo, de ordinário, aceita-a” (BERGSON, 1991, p. 1292).

E, para Bergson, nem mesmo as ditas “filosofias da experiência” (o empirismo, por exemplo) constituiriam uma exceção a esse quadro. Se elas elegem a experiência como o elemento basilar de nosso processo de conhecimento, é na verdade apenas essa mesma experiência reduzida, empobrecida que elas acabam por adotar:

O erro [do empirismo] não é o de prezar excessivamente a experiência, mas ao contrário, de substituir a experiência verdadeira, a experiência que nasce do contato imediato do espírito com seu objeto, por uma experiência desarticulada e, por conseqüência, talvez desnaturada, arranjada, em todo caso, para a maior facilidade da ação e da linguagem. Justamente porque essa fragmentação do real se operou com vistas às exigências da vida prática, ele não seguiu as linhas interiores da estrutura das coisas (BERGSON, 1991, p. 320).

Nesse sentido, os dados da experiência habitual com que trabalha o empirista (mas não só ele, todo filósofo da experiência...), ou seja, os fatos, não são outra coisa senão o resultado material de uma percepção já inclinada:

O que chamamos ordinariamente um *fato* não é a realidade tal como ela apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social (BERGSON, 1991, p. 203).

Sem dificuldade, Bergson mostra como se poderia estender a objeção lançada contra as filosofias da experiência também àquelas filosofias que acreditam realizar sua crítica. Pois estas preservam daquelas um mesmo elemento de fundo, uma mesma concepção

de experiência manietada, e se mantém, portanto, no mesmo plano filosófico daquelas, ainda que de forma “crítica”. Seus fundamentos e objetivos são apenas aparentemente mais rigorosos. Na verdade, elas recaem na ilusão mesma que acreditam criticar. Pois o que fazem, senão apenas redobrar o distanciamento da possibilidade metafísica, ao criticar uma experiência já de antemão distante dela? A “crítica” é, nesse caso, duplamente equivocada, porque, de um lado, evoca uma mesma experiência utilitária, inteiramente instrumentalizada, e porque, ao final, procura “limitar” algo já originariamente limitado, senão mesmo absolutamente extraviado. Com isso, a crítica filosófica mostrou-se até o presente, também insuficiente, sobretudo porque mal dirigida, pois acaba não fazendo mais do que desautorizar ou deslegitimar um uso, já em si mesmo inteiramente ilegítimo, da experiência e da razão. A verdadeira crítica deveria, sim, reencaminhar a experiência e o conhecimento às suas reais possibilidades, isto é, à Metafísica e, nesse sentido, a filosofia kantiana, que é um alvo constante de Bergson (1991, p. 321), encontra nesse ponto, talvez, a crítica mais contundente de sua parte:

A impotência da razão especulativa, tal como Kant a demonstrou, não é, talvez no fundo, senão a impotência de uma inteligência assujeitada a certas necessidades da vida corpórea e que é exercida sobre uma matéria que foi preciso desorganizar para a satisfação de nossas necessidades. Nosso conhecimento das coisas não seria mais, então, relativo à estrutura fundamental de nosso espírito, mas apenas a seus hábitos superficiais e adquiridos, à forma contingente que ele mantém de nossas funções corpóreas e de nossas necessidades inferiores.

Entende-se assim, preliminarmente, a distinção entre inteligência e intuição em Bergson. A inteligência é o modo de conhecimento aplicado, em todos os seus matizes e, em especial, à ciência. É, em essência, um modo mediado e referente aos nossos interesses. A intuição, por outro lado, é o modo de conhecimento imediato que caracteriza o pensamento metafísico. Bergson (1991, p.1278-1279), contudo, reconhece até certa “naturalidade” à ação e ao despertar da inteligência, na forma que ela atinge, e a expõe do modo mais simples:

Nossa inteligência é o prolongamento de nossos sentidos. Antes de especular, é preciso viver, e a vida exige que tiremos partido da matéria, seja com nossos órgãos,

que são ferramentas naturais, seja com os instrumentos propriamente ditos, que são órgãos artificiais. Bem antes que houvesse uma filosofia e uma ciência, o papel da inteligência era já o de fabricar instrumentos, e de guiar a ação de nosso corpo sobre os corpos vizinhos. A ciência levou esse trabalho da inteligência muito mais longe, mas não alterou sua direção. Ela visa, antes de tudo, a tornar-nos mestres da matéria. Mesmo quando ela especula, ela se preocupa ainda em agir, o valor das teorias científicas se medindo sempre pela solidez do controle que elas nos dão sobre a realidade.

A metafísica tem, então, na reversão dessa aceção interessada e aplicada do conhecimento, a sua primeira tarefa. Para Bergson, o resultado atual de nosso conhecimento, a configuração que ele tomou não é irreversível. Ele representa apenas a consecução, bem sucedida, aliás, de uma possibilidade que historicamente se impôs. A metafísica, por outro lado, para além dessa possibilidade, deve determinar seu modo próprio de exercício, que consiste na superação dessa experiência fragmentada, descontínua, fruto dessa visão utilitarista e parcial do conhecimento e, portanto, na superação de uma relação sempre exterior com o real, em benefício de uma relação mais uma vez intrínseca, relação esta que, em grande medida, e de forma até bastante surpreendente, não requer, para Bergson, a invenção de novos conceitos ou procedimentos, nem nenhuma outra inovação radical, mas apenas a recuperação, em nós mesmos, de nossa intuição, de nossa capacidade de experiência conforme a sua verdadeira natureza, e em seu mais pleno alcance, na essencialidade da sua função:

A relatividade do conhecimento não seria, portanto, definitiva. Desfazendo o que nossas necessidades fizeram, restabeleceríamos a intuição em sua pureza primeira e retomariamos contato com o real (BERGSON, 1991, p. 321).

Trata-se, emprestando do termo matemático, de realizar um trabalho de *integração* (“O procedimento extremo da pesquisa filosófica é um verdadeiro trabalho de integração” (BERGSON, 1991, p. 321)), dando a ele, decerto, um caráter estritamente filosófico. Através desse esforço de integração, apresenta-se a possibilidade de recondução da filosofia, enquanto metafísica, à forma de uma

intuição originária ligando-se a uma “continuidade indivisa”, a uma “unidade viva” (BERGSON, 1991, p. 319, 320). Desse modo, poder-se-á restabelecer a ligação entre termos ora disjuntos, separados pela ação interessada da experiência e de nosso conhecimento.

Com efeito, trata-se de uma exigência difícil, senão até inatingível, a de pretender fundar o conhecimento metafísico num completo ultrapassamento da experiência comum, isto é, dessa experiência já recortada de antemão pelo interesse (“Certamente, seria quimérica a tentativa de querer se libertar das condições fundamentais da percepção exterior” (BERGSON, 1991, p. 323)). Mas, ao que parece, é possível, por sobre essa experiência mesma, apresentar a possibilidade de um modo de ver diferente:

[...] a questão é saber se certas condições, que mantemos de ordinário como fundamentais, não concerniriam ao emprego a se fazer das coisas, ao partido prático a se tirar delas, bem mais que ao conhecimento puro que podemos ter delas (BERGSON, 1991, p. 323).

Assim, o que Bergson postula, em relação ao uso da experiência é, acima de tudo, e nisso ele é caracteristicamente moderno em sua renovação da metafísica, uma mudança de perspectiva ou de percepção: devemos fundamentalmente aprender a ver diferentemente em meio e a partir das condições mesmas de que dispomos, condições essas presentes em nossa experiência (que ele identificará, como veremos, com o próprio senso comum). Para ele, todas as condições para uma pesquisa verdadeiramente metafísica estão dadas na nossa forma de experiência, seja do lado dos objetos, da realidade que se apresenta a nós, seja em nós mesmos, nos instrumentos e faculdades de que dispomos para alcançar essa realidade. Nessa possibilidade concreta, e mesmo imediata, reside talvez a principal condição, ao ver de Bergson, para que tenhamos, mais uma vez, ou enfim, uma filosofia verdadeiramente metafísica, em lugar de uma filosofia que, a rigor, sucumbiu a uma função meramente instrumental.

Fixemos então esse primeiro sentido para a metafísica, de um tipo de investigação especial que colmata, através da intuição, a fragmentação habitual de nosso conhecimento:

Tal é, com efeito, a marcha regular do pensamento filosófico: nós partimos do que acreditamos ser a experiência,



tentamos diversos arranjos possíveis entre os fragmentos que a compõem, aparentemente, e, diante da reconhecida fragilidade de todas as nossas construções, terminamos por renunciar a construir. – Mas haveria uma última empreitada a se tentar. Seria a de ir buscar a experiência em sua fonte, ou antes, acima dessa *virada* decisiva, na qual, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, ela se torna propriamente experiência *humana* (BERGSON, 1991, p.321, grifos do autor).

Temos então um quadro que sintetiza a forma de emergência da metafísica, bem como seu verdadeiro escopo e a forma como ela se liga à experiência:

Nosso conhecimento habitual dos fatos ou dos fenômenos é relativo e imperfeito; mas ele não é relativo à estrutura constitutiva de nosso conhecimento, ele é apenas relativo à forma contingente que lhe impôs nossa natureza de ser vivo e agente; essa forma é, por isso mesmo, ultrapassável; e esse ultrapassamento não consistirá em um ultrapassamento de nossa experiência sensível ou imediata; ele consistirá, antes disso, em um retorno a essa experiência sensível ou imediata, e é justamente isso que se deverá entender aqui pela noção de intuição (WORMS, 1997, p. 201-202).

Trata-se então de revelar, por sob a experiência usual, o trabalho purificado da intuição. É a intuição pura o modo de experiência caracteristicamente metafísico, e toda a apresentação do método bergsoniano consiste, em especial, na sua exposição e na determinação da forma de sua ligação com a duração. Temos então um quadro em que Bergson sintetiza o movimento de seu método e a forma pela qual ele nos reintroduz, mais uma vez, no interior da pesquisa metafísica. Bergson apresenta-o, sinteticamente, em nove pontos:

1. Existe uma realidade exterior, que é dada, porém, de forma imediata a nosso espírito. Bergson compara a forma de sua apreensão à concepção mais usual da experiência, a do próprio senso comum (“O senso comum tem razão nesse ponto, contra o idealismo e o realismo dos filósofos” (BERGSON, 1991, 1420)); Mas o que precisamente é a intuição, como nos reapoderamos dela, ou ao menos como nos reaproximamos dela? Curiosamente, uma das formas utilizadas por Bergson para apresentá-la consiste nessa identificação com o senso

comum. A intuição não é, a princípio, distinta da experiência comum, experiência simples, usual do senso comum. Mas, com isso, o que na verdade Bergson quer indicar é um duplo distanciamento, uma dupla crítica, ao mesmo tempo do idealismo representacional e do realismo substancialista. A experiência deve ser a forma de superar, de um lado, a concepção da mera representação fenomênica, como, de outro, a consideração de que algo permanece sempre para além daquilo que efetivamente podemos perceber. Bergson (1991, p. 161-162) opõe as duas correntes buscando evidenciar sua inconsistência antipódica:

Nós muito espantaríamos um homem estranho às especulações filosóficas dizendo-lhe que o objeto que ele tem diante de si, que ele vê e que toca, não existe senão em seu espírito e para o seu espírito, ou mesmo, mais geralmente, não existe senão para um espírito, como queria Berkeley. Nosso interlocutor sustentaria sempre que o objeto existe independentemente da consciência que o percebe. Mas, por outro lado, nós igualmente espantaríamos esse interlocutor dizendo-lhe que o objeto é totalmente diferente daquilo que nele percebemos.

A experiência descrita como “senso comum” nada mais é, em relação a essas escolas e à sua duvidosa proliferação, do que um critério de simplicidade: temos, de fato, aquilo de que fazemos experiência, ou seja, as coisas enquanto tais, nelas mesmas, e esses são os verdadeiros objetos da metafísica. A metafísica não tem outro objetivo que o de revelar, nelas mesmas, essas coisas mesmas às quais a experiência nos põe em presença:

Portanto, para o senso comum o objeto existe nele mesmo e, por outro lado, o objeto é, em si mesmo, pitoresco como nós o percebemos. [...] Essa concepção da matéria é, simplesmente, a do senso comum [...], [a de] uma existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’ (BERGSON, 1991, p. 162, grifos do autor).

2. A realidade é movente, e sua natureza deve ser entendida, portanto, sempre como uma tendência. Buscar identificar e revelar as tendências do real (i. e., suas “articulações”), isso é para Bergson a suprema antítese de um certo “platonismo” que, desde a Antiguidade desvirtuou a metafísica (“platonizar [consiste para ele em] verter toda

experiência possível em moldes preexistentes” (BERGSON, 1991, p. 1429)). Mas tal caráter móvel, na verdade, é próprio tanto dos acontecimentos exteriores, quanto das nossas próprias sensações internas:

Não existem coisas feitas, mas apenas coisas que se fazem, não estados que se mantêm, mas apenas estados que mudam. [...] A consciência que temos de nossa própria pessoa, no seu contínuo escoamento, introduz-nos no interior de uma realidade, sob cujo modelo nós devemos nos representar as outras. *Toda realidade é portanto tendência, se convimos em chamar tendência uma mudança de direção no estado nascente* (BERGSON, 1991, p. 1420, grifo do autor).

3. É preciso distinguir, na atividade espiritual, um tipo de conhecimento que diz respeito à vida prática do conhecimento propriamente metafísico. O primeiro deles é “necessário ao senso comum”, e está na base da criação da própria linguagem e, mesmo, ao menos em parte, também da ciência positiva. Ele se caracteriza por “buscar pontos de apoio sólidos” e por se “representar *estados e coisas*”, formando “instantâneos” da mobilidade indivisa do real. Assim, por esse tipo de conhecimento, substitui-se

[...] o contínuo pelo descontínuo, a mobilidade pela estabilidade, a tendência em vias de mudança pelos pontos fixos que marcam uma direção da mudança e da tendência. Nesse caso, a inteligência se vale de cada conceito como uma questão prática que nossa atividade faz à realidade e à qual a realidade responderá, como convém nos negócios, por um sim ou um não. Mas, com isso, ela deixa escapar esse real que é sua essência mesma (BERGSON, 1991, p. 1420-1421).

4. Os desencontros e equívocos que verificamos na pesquisa metafísica (suas antinomias, contradições e mesmo as divisões de escola que suscita) devem-se, assim, em especial ao fato de que

[...] aplicamos ao conhecimento desinteressado do real os procedimentos de que nos servimos usualmente em uma finalidade de utilidade prática. [Assim, preferimos nos instalar] no imóvel para espreitar o movimento de passagem, em lugar de nos recolocar no movimento

para atravessar com ele as posições imóveis. [Ou ainda, quando preferimos] reconstituir a realidade, que é tendência e por consequência mobilidade, com os perceptos e os conceitos que têm por função imobilizá-la (BERGSON, 1991, p. 1421).

Ou seja, como afirma Bergson,

*[...] compreende-se que conceitos fixos possam ser extraídos por nosso pensamento da realidade móvel; mas não há nenhum meio de reconstituir, com a fixidez dos conceitos, a mobilidade do real [:] com paradas, por mais numerosas que sejam elas, não se fará jamais a mobilidade (BERGSON, 1991, p. 1421, grifo do autor).*

5. Com isso, forçosamente, a metafísica não pode resultar em nada; ela fracassa pelo seu método mesmo de investigação, que não é outro senão um método emprestado, adaptado canhestadamente da ciência ou até do senso comum e que visa extrair do real o que ele na verdade não é: um conjunto de pontos e situações fixas, descrito e regulado por conceitos e leis, que refletem, antes, tal interesse exterior, concreto, prático, do que a sua essência interior, em movimento. Mas é apenas essa impossibilidade, isto é, a de se reconstituir uma realidade movente, através de conceitos e idéias paradas, que é descrita e atacada pelas diversas correntes filosóficas que propugnam a inconsistência da metafísica como forma de conhecimento. É esse o traço comum aos céticos, idealistas, críticos e todos aqueles que

*[...] contestam ao nosso espírito o poder de conhecer o absoluto [:] As demonstrações que foram dadas da relatividade de nosso conhecimento são então marcadas por um vício original: elas supõem, como o dogmatismo que atacam, que todo conhecimento deve necessariamente partir de conceitos de contornos fixos para com eles conhecer a realidade que corre (BERGSON, 1991, p. 1421).*

6.

Mas a verdade é que nosso espírito pode seguir o caminho inverso. Ele pode se instalar na realidade móvel,

adotar sua direção permanentemente mutante, enfim, alcançá-la intuitivamente (BERGSON, 1991, p. 1421).

A assunção metodológica da intuição, porém, não se faz sem violência, sem a contrariedade ativa desse movimento já assimilado pelo pensamento, sem a reversão de um hábito, de um modo de pensar que se tornou “habitual”. Ou, mais exatamente, segundo a frase fundamental, que terá inspirado não poucos desenvolvimentos posteriores da filosofia francesa: “Pensar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento” (BERGSON, 1991, p. 1421); com isso, será possível estabelecermos “conceitos fluidos”, conceitos plásticos o suficiente para “seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e adotar o movimento mesmo da vida interior das coisas” (BERGSON, 1991, p. 1422).

7. Essa inversão, para Bergson, é responsável por alguns dos principais desenvolvimentos da ciência. É o caso, por exemplo, da análise infinitesimal. A metafísica deveria se espelhar e mesmo adotar “para estendê-la a todas as qualidades, ou seja, à realidade em geral, a idéia geradora de nossa matemática” (BERGSON, 1991, p. 1423). Mas à diferença desta, a metafísica não traduziria em símbolos aquilo que alcança intuitivamente. A intuição como método consistirá, ao menos inicialmente, em determinar essa inversão de nossos métodos de investigação de maneira metódica, estendendo à metafísica o que a análise infinitesimal representou para a matemática e para as ciências em geral. Assim, analogamente, temos que “um dos objetos da metafísica é o de operar diferenciações e integrações qualitativas” (BERGSON, 1991, p. 1423).

8. A intuição seria, por essa razão, o ponto de convergência entre ciência e metafísica. Ela aporta precisão à metafísica e, por outro lado, amplia as perspectivas de cada ciência:

A ciência e a metafísica se reúnem 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 – ou seja, progressiva e indefinidamente perfectível –, ela levaria as ciências positivas propriamente ditas a tomar consciência de seu verdadeiro alcance, freqüentemente muito superior ao que elas imaginam. (...) *Ela teria por resultado restabelecer a continuidade entre as intuições que*

*as diversas ciências positivas obtiveram de longe em longe no curso de sua história, e que elas não obtiveram senão por lances de gênio” (BERGSON, 1991, p. 1424, grifo nosso).*

A intuição reintegra, colmata os vazios, hiatos e buracos de nosso modo presente de conhecimento (que se convencionou chamar de “relativismo” ou relatividade”):

*É relativo o conhecimento simbólico por conceitos preexistentes, que vai do fixo ao movente, mas não o conhecimento intuitivo que se instala no movente e adota a vida mesma das coisas. Essa intuição atinge um absoluto” (BERGSON, 1991, p. 1424, grifo do autor).*

9.

Que não haja duas maneiras diferentes de conhecer a fundo as coisas, que as diversas ciências tenham sua raiz na metafísica, é o que pensaram em geral os filósofos antigos. Este não foi o seu erro. Ele consistiu em se inspirar por essa crença, tão natural ao espírito humano, que uma variação só pode exprimir e desenvolver invariabilidades. Daí resultava que a Ação era uma Contemplação enfraquecida, a duração, uma imagem enganadora e móvel da eternidade imóvel, a Alma, uma queda da Idéia. Toda essa filosofia que começa em Platão para chegar até Plotino é o desenvolvimento de um princípio que formularíamos assim: ‘há mais no imutável do que no movimento e passa-se do estável ao instável por uma simples diminuição’. Ora, é o contrário que é a verdade (BERGSON, 1991, p. 1424-1425, grifo do autor).

E Bergson irá considerar que a ciência (e a filosofia) moderna data, precisamente, do “dia em que se erigiu a mobilidade em realidade independente” (BERGSON, 1991, p. 1424-1425).

Mas, nesse caso, como conhecer o móvel?

Surge aí um novo aspecto da importância da experiência. Bergson cultiva um valor todo especial pela noção de “precisão”. A metafísica não pode ser apenas a forma geral (e, portanto, imprecisa) da ciência. Nesse caso, a experiência é ao mesmo tempo o instrumento de um conhecimento real e vivo (e não meramente abstrato, dialético, distanciado conceitualmente do real), mas, sobretudo, um instrumento

e uma medida de precisão. Através da experiência teríamos acesso às coisas mesmas, mas ainda, através dela nos medimos e ao nosso conhecimento, por esse “contato”. Em lugar da simples circulação entre convenções, circulação ela mesma convencional, a experiência é o lugar de uma verificação real, a visão real de uma existência.

Mas vemos também que alguma coisa de absolutamente nova parece brotar a partir das concepções bergsonianas. Não se trata apenas de uma nova metafísica, mas de um objeto que jamais possuiremos, e do qual, paradoxalmente, exclusivamente, poderíamos ter alguma “certeza”. Trata-se de um objeto móvel, uma força antes que uma forma, uma virtualidade antes que uma matéria. É esse objeto intenso, esse objeto virtual (expressão mais bergsoniana) que Bergson introduz definitivamente na filosofia.

Esse movimento explica a forma de relação entre experiência e metafísica. Mais do que isso, ele apresenta-nos a possibilidade efetiva de um conhecimento que negligenciamos por inteiro e que caracteriza o caráter dito positivo da metafísica para Bergson. Uma metafísica positiva apresentaria, como a ciência, a condição de um eterno desenvolvimento, uma eterna progressão e um permanente acúmulo de conhecimentos. É na direção dessa concepção que devemos orientar nossa pesquisa metafísica:

Penso que não existe qualquer princípio do qual a solução dos grandes problemas possa ser deduzida matematicamente. Tampouco vejo algum fato decisivo que resolva a questão, como acontece na física e na química. Acredito perceber, isso sim, nas diversas regiões da experiência, grupos diferentes de fatos em que cada um, mesmo sem nos dar o conhecimento desejado, mostra-nos uma direção onde encontrá-lo. Ora, já é alguma coisa possuir uma direção. E é muito ter várias, pois essas direções devem convergir num mesmo ponto, e esse ponto é justamente o que nós buscamos. Enfim, nós possuímos desde já um certo número de linhas de fatos, que não vão tão longe quanto seria necessário, mas que nós podemos prolongar hipoteticamente... cada uma, tomada à parte, nos conduzirá a uma conclusão simplesmente provável; mas a reunião de todas, por sua convergência, nos colocará em presença de uma tal acumulação de probabilidades que nós sentiremos, espero, o caminho da certeza (BERGSON, 1972, p. 885).

Nesse caso, devemos entender que a metafísica é, então, nada mais que o ultrapassamento plural, diferencial, qualitativo da experiência simples, mas por essa própria experiência, nela mesma; ou ainda, nesse movimento mesmo que se quer recobrar, ela não é *mais* do que essa mesma experiência, ela é a própria experiência em seu puro movimento, sem a aposição do crivo preliminar do interesse e da utilidade que a orientam: “A metafísica tornar-se-á então a experiência mesma. A duração se revelará tal qual ela é, criação contínua, jorro ininterrupto de novidade” (BERGSON, 1991, p. 1259).

#### NOTA

<sup>1</sup> Para Worms (1997, p. 190), “é preciso, com efeito, reter que *a metafísica se define, inicialmente, por um tipo particular de obstáculo a superar [...]*” (grifo do autor) (tema desenvolvido em seguida, à p. 192). Cf. ainda, Deleuze, 2001, p. 15-19.



## Referências

BERGSON, H. **Oeuvres**. Paris: PUF, 1991. (Edição do Centenário).

\_\_\_\_\_. **Mélanges**. Paris: PUF, 1972.

DELEUZE, G. **O bergsonismo**. Tradução Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

WORMS, F. **Introduction à matière et mémoire de Bergson**. Paris: PUF, 1997.

Recebido em: 19 de março de 2012.

Aprovado em: 22 de maio de 2012.

