

**Resenha.** BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica*. In: *O pensamento e o movente. Ensaios e conferências*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 183-234.

Murilo Duarte Costa Corrêa \*

Henri Bergson (1859-1941) tornou-se conhecido entre nós em virtude do belo trabalho de Bento Prado Júnior, *Consciência e Campo Transcendental*,<sup>1</sup> de 1964/1965, que aguardou nas gavetas de Prado Júnior por quase vinte anos até ser publicado, com grande ressonância e admiração de filósofos e leitores no Brasil e mesmo na Europa. No ano de 1966, Gilles Deleuze publicava pelas *Éditions Puf* um trabalho que já não era, como seus anteriores, um “Kant”, ou um “Nietzsche”, mas *Le bergsonisme*.<sup>2</sup> O próprio Bento Prado, que se tornara amigo pessoal de Gilles Deleuze, diria, anos mais tarde, que se Deleuze tivesse publicado *Le bergsonisme* um ou dois anos antes, ele teria perdido o *leitmotiv* de sua tese de livre-docência.

Hoje, quando o belíssimo livro de Bento Prado Júnior encontra-se infelizmente esgotado, chegam ao Brasil, na excelente tradução de Bento Prado Neto, finalmente, muitos dos textos e cursos de Bergson a que só teríamos acesso na língua original. Entre eles, está esse pequeno-grande ensaio chamado *Introdução à metafísica*, publicado no ano de 1903, e depois republicado, com alterações, entre os diversos textos de *O pensamento e o movente*.

Sucessor de Jean-Gabriel de Tarde – que foi o maior contendor de Émile Durkheim –, falecido em 1904, na cadeira de Filosofia Moderna do *Collège de France*, Henri Bergson é conhecido por ter elevado a intuição à condição de método filosófico, à condição de método metafísico. Nisso está sua influência kantiana, que aparece singularmente em *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*,<sup>3</sup> e a superação dessa influência em direção à concepção de um tempo não-espacializado que vai arrebentar, em seus últimos textos, em uma filosofia da vida.

---

\* Advogado. Mestrando em Filosofia e Teoria do Direito pelo Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (CPGD/UFSC). Graduado em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná (FD/UFPR).

<sup>1</sup> PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 1989.

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*. 3. ed. Paris: Quadrige / PUF, 2007.

<sup>3</sup> BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, s. d.

Veremos que Bergson põe em xeque a metafísica tradicional. Ele a reconduz à terra, ao tempo liberado de referenciais espaciais, e à vida; e tudo começa pela intuição. Por isso, *Introdução à metafísica* afigura-se um texto crucial na bibliografia bergsoniana. Em Bergson, ser metafísico não tem nada com a transcendência, mas, antes, com a constituição de um campo imanente de experiência, ou com a consciência constituída como um campo transcendental, que é a experiência que desenha as condições da imanência. Assim, a intuição vira método que põe em questão nossas formas decantadas e transcendentais de conhecer os objetos. É na experiência imanente que dá suporte à intuição que Bergson realiza mais que uma viragem, uma verdadeira ruptura na história da filosofia. Em Bergson, o pensamento *dura*, e a metafísica não poderia ficar intocada, nem sequer continuar a mesma...

\* \* \*

Como se conhece uma coisa? Os metafísicos tendem a dizer que há duas formas: primeiro, o conhecimento que consiste em *dar voltas ao redor* da coisa; conhecimento de perspectiva, e que depende diretamente dos símbolos por que se expressa. Segundo, o conhecimento que *entra* na coisa, que não conhece por perspectiva e não se apóia na sua expressão. Quanto ao primeiro modo de conhecer, chamamo-lo *relativo*; ao segundo, *absoluto* (Bergson, 2006: 184).

Primeiro, um conhecimento do exterior do objeto, capaz de descrever seu movimento segundo a sucessão de suas posições no eixo tempo-espaco. Segundo, um movimento absoluto será aquele que experencio imaginativamente por atribuir ao objeto um interior e como que estados de alma; “também porque me simpatizo com os estados e neles me insiro por um esforço de imaginação” (Bergson, 2006: 184). Experimento o objeto, faço de seu movimento minha experiência dele, nele – assim, diz Bergson, apreenderei um *absoluto*.

Num romance, por mais intenso que seja, só o experencio verdadeiramente ao preço de fazer-me, num ponto singular, coincidir com a personagem. Símbolos, pontos de vista, me colocam de fora dela; não entregam a mim aquilo que é próprio a ela (Bergson, 2006: 186). O que é próprio dela não poderia ser visto de fora – é uma dobra interior, inexprimível, de que só posso ter experiência ao preço de coincidir com ela, sem que o símbolo que dela faço, sem que sua representação a meus olhos de alhures possam dizer ou ver sua singularidade mais

essencial. É por isso que Bergson diz que aí há uma perfeição, na medida em que a coisa é perfeitamente aquilo que ela é, e também infinita, pois se dá em uma apreensão indivisível e segundo uma enumeração inesgotável.

Aqui, Bergson vem cavar seu método para conhecer o absoluto: a *intuição*. Ao conhecimento relativo, exterior, deixa o saber de *análise*, que, por ver *de-fora*, decompõe o movimento, situa-o no espaço e espacializa o tempo. *Intuição*, ao contrário, será “a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível” (Bergson, 2006: 187).

Assim, a intuição não multiplicará pontos de vista sobre o objeto, como na análise – no afã de apreender o essencial; ela será um ato *simples*. Se, portanto, a ciência positiva não pode conhecer senão ao preço de passar pela análise, de simbolizar, de sustentar-se sobre a expressão daquilo que é conhecido – fadado a nunca *ser* ele mesmo –, Bergson dirá que *a metafísica é a ciência que pretende passar-se de símbolos* (Bergson, 2006: 188).

Contudo, tal experiência interior de um outro ser parece demasiado imaginária, não é? Não para Bergson, para quem a experiência fundamental, propriamente interior, inultrapassável pela análise, é a de nossa própria pessoa – a cujo interior, sem dúvida, somos simpáticos – no escoamento do tempo: nosso *eu que dura*.

Sobre mim, minha imagem, minhas virtuais lembranças que sobrevivem ao presente e lançam o futuro, sentimentos que vêm com elas e cristalizam-se, percepções que se expandem numa esfera que tende a se alargar e derramar-se no mundo exterior. Se, de outra sorte, me contraio, encontro por baixo desses cristais uma continuidade de escoamento que não se compara com nada exterior. “É uma sucessão de estados, cada um dos quais anuncia aquilo que a ele se segue e contém aquilo que o precede. A bem dizer, só constituem estados múltiplos quando já os ultrapassei e me volto para trás para observar-lhes o rastro”, escreve (Bergson, 2006: 189).

Nenhum desses rastros começa ou acaba – eles se prolongam indefinidamente uns nos outros: prolongamento contínuo de um meio heterogêneo. A memória é aquilo que permite dizer que a consciência é o que é profundamente desigual a si mesma. Só uma consciência sem memória, sem que seu passado estivesse implicado no presente que devém *novo*, poderia ser idêntica a si mesma em dois momentos diferentes.

Não há imagem possível para dizer isso que Bergson diz: pois é a experiência da consciência a única que autoriza a compreender o que Bergson tenta expressar em palavras. Sem, no entanto, conseguir, a inexpressibilidade dessa consciência não faz senão confirmar sua intuição transformada em método metafísico.

Esse movimento da duração de si não seria como um novelo de lã a enrolar-se sempre, pois exige uma multiplicidade como meio; tampouco seria um espectro de cores, pois sua variação ocupa espaço, justapõe-se – e isso seria recair no kantismo de um tempo espacializado. Não seria um exemplo desejável, na medida em que a duração pura exclui toda idéia de justaposição, exterioridade recíproca e extensão. Ela é multiplicidade virtual e contínua, irreduzível ao número, segundo Deleuze (*Le Bergsonisme*, 1966: 31). Há que divisar a força que repuxa a linha de um ponto, e o traço que essa *intensão* deixa no espaço na forma de linha, como rastro de sua ação indivisível. O rastro passa por mil pontos, mas a linha é um movimento indivisível (Bergson, 2006: 191). Enfim, toda imagem será incompleta: “pois o desenrolar de nossa duração se assemelha por certos lados à unidade de um movimento que progride, por outros a uma multiplicidade de estados que se esparramam, e nenhuma metáfora pode restituir um dos aspectos sem sacrificar o outro” (Bergson, 2006: 191). E se essa vida interior, variedades qualitativas, continuidade de progresso e unidade de direção, não pode ser representada por imagens, tampouco conceitos, abstrações, ou universalidades poderão restituir-me a sensação de experimentar minha própria duração, o escoamento de mim mesmo. (Bergson, 2006: 192)

Não se trata, como reconhece Bergson, de restituí-lo pela filosofia – mas se trata de não substituir o conceito à própria duração; o que não se pode fazer dizendo ser metafísica é dizer que o ser diz-se num conceito que não passa da expressão de uma perspectiva sua que sequer é interior ao ser conceituado. À expressão que substitui o objeto exprimido, Bergson chama *símbolo* (Bergson, 2006: 193). A semelhança que baseia a expressão do objeto no símbolo é justamente aquilo que não é capaz de recortar sua essência – o que aproxima o objeto do símbolo é precisamente aquilo em que ele não difere e, portanto, aquilo que ele não é. Não conhecemos as palavras senão por seus sinônimos – daí que elas sejam pura exterioridade, não possuam um interior, uma essência, um ser. Hegel já havia percebido que a linguagem opera uma inclusão-exclusiva do ser na língua, ao nomeá-lo, e Agamben lembra

que a palavra representa a coisa, mas não a contém.<sup>4</sup> O que Agamben diz é que não há um fora na língua; Bergson diria que a língua, porque expressa o ser sem poder sê-lo, não pode ser senão o espaço do fora mais radical do ser.

Não há, aí, apenas uma ilusão, mas também um perigo, que parece consistir no fato de que o conceito não apenas generaliza, mas abstrai a coisa de que constitui representação (Bergson, 2006: 194). Por isso, se a metafísica não for um jogo de conceitos, mas uma ocupação mais séria, deverá transcender os conceitos para chegar à intuição, libertando-se de conceitos prontos para criar conceitos novos, representações tão fluidas e fugidias quanto a própria intuição (Bergson, 2006: 195).

\* \* \*

Que se possa dizer que a duração é multiplicidade não-coincidente com nenhuma outra multiplicidade, e que constitui uma unidade móvel, cambiante, viva, colorida, não basta para afetar a duração da forma como é possível afetá-la pela experiência do eu pelo próprio eu (Bergson, 2006: 196). Pensemos na psicologia. Bergson diz que não há sentimento que não encerre virtualmente o passado e o presente do ser que o experimenta, e que daí possa ser separado para constituir um estado – senão por obra da abstração ou da análise (Bergson, 2006: 197). E, justamente, esse esforço de abstração e análise constitui precisamente a ciência da psicologia – mas não se pode dizer, contudo, que aí se apreende um sentimento em todas as suas virtualidades, pois elas são inexprimíveis, como a mobilidade da vida interior, seu colorido, sua vivacidade.

Uma cidade se conecta, e só é possível conhecer uma torre separando-a desse todo que ela é por análise: Paris / Torre de Notre-Dame. A experiência de Paris, o mapa de Paris. Pisar Paris e ter a sensação de “ver” Paris no *Google Earth*. A que, com efeito, pode-se chamar *conhecer uma cidade?* Ocorre o mesmo com a pessoa de quem o psicólogo extrai um estado psicológico – não passa de um croqui que dará início a uma recomposição artificial daquele sujeito (Bergson, 2006: 198). Não é possível reconstruir uma coisa por meio de operações exclusivamente simbólicas: é como fazer a *montage* de um poema que nunca lemos quando

---

<sup>4</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Humanitas, 2007, p. 29.

alguém nos oferece, recortadas, todas as letras que há no tal poema, diz Bergson (Bergson, 2006: 199). Não há partes componentes, mas expressões parciais, incapazes de reconstruir a coisa que simbolizam.

Roland Barthes já dizia que a lógica do texto é metonímica, e não compreensiva.<sup>5</sup> Bergson parece caminhar lado a lado com Barthes ao afirmar nas entrelinhas que toda imagem, toda metáfora, toda representação e toda linguagem não pode ser senão metonímica. Toda ciência será metonímica, para Bergson, pois apoiada na expressão do ser, e não no ser mesmo. Para Barthes, a ciência é um discurso arrogante – e talvez Henri Bergson deixe entrever, aí, mais um motivo pelo qual Barthes parece afirmá-lo com acerto. Nesse mesmo ponto, tropeçam empirismo e racionalismo, por recomporem o objeto através de traduções, de estados psicológicos, indo diferir apenas em que o racionalismo afirmará a unidade na pessoa e o empirismo, a multiplicidade de estados psicológicos (Bergson, 2006: 201). Isso não impede que ambos encontrem-se submersos no caldo da mesma ilusão – imersão que estreita muito as diferenças entre ambos, pois raciocinam sobre elementos da tradução como se fosse o original (Bergson, 2006: 203).

O que importa à filosofia não é saber que a pessoa é unidade ou multiplicidade, mas *que* unidade, *que* multiplicidade, *que* realidade superior ao uno e ao múltiplo, a ser conhecido na intuição do eu pelo eu (Bergson, 2006: 204). Nesse sentido, na história da filosofia, o pensamento bergsoniano foi, sem dúvida, ontologicamente mais radical que o de Martin Heidegger, e formulado quase um quarto de século antes de *Sein und Zeit*.<sup>6</sup>

A grande ruptura bergsoniana consiste na redefinição do trabalho do pensamento: não mais ir dos conceitos à coisa, mas conhecer indo da coisa aos conceitos (Bergson, 2006: 205). Os conceitos encontram-se imóveis na medida em que se os considera; no entanto, segundo Bergson, não há estado da alma que não mude incessantemente. Isso torna impossível realizar o caminho tradicionalmente feito pela inteligência: aquele que pretende passar da análise à intuição; para Bergson, apenas a passagem da intuição à análise seria possível – e isso se deve precisamente à duração. Não há como isolar um estado de sua memória. Isto é, a duração “é

<sup>5</sup> BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Tradução de Mario Laranjeiras. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 74.

<sup>6</sup> Lembrando que *Introdução à metafísica*, de Bergson, foi publicada originalmente na *Revue de métaphysique et de morale*, em 1903; mais tarde, foi republicada, com algumas modificações a fim de precisar os conceitos de metafísica e ciência, de que o próprio Bergson dá conta na primeira nota a seu texto. *Sein und Zeit*, por sua vez, a grande obra de Heidegger, foi publicada apenas no ano de 1927.

vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o passado encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, de forma mais provável, porque testemunha, por sua contínua mudança de qualidade, a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós à medida que envelhecemos mais” (Bergson, 2006: 208). O passado deve sobreviver no presente para que haja duração; senão, apenas haverá instantaneidade, ponto no espaço como decadência do tempo.

Tomado em si mesmo, o estado psicológico é perpétuo devir; quando se extrai dele determinada qualidade que se supõe invariável, constrói-se um estado estável e esquemático. Dele retirando o tempo como *devir em geral*, constrói-se não mais o devir disso ou daquilo, mas propriamente o *tempo* que o estado ocupa. Olhados em conjunto, tanto a apresentação esquemática do estado como a conceitualização espacializada do tempo (sucessão de momentos distinguíveis, a linha do tempo atravessando infinitos pontos, ou instantes), são igualmente imóveis e abstratos. Isso que escoava em contínua mudança qualitativa, que fazia jorrar sua diferença, tornou-se, agora um meio imóvel (Bergson, 2006: 208-209).

É necessário reconduzir o estado ao eu que dura – duração que não pode ser repartida, relacionada, imobilizada por uma tentativa de mensuração da inteligência. Instalando-se o conhecimento sobre a intuição, “Reconhece-se o real, o vivido, o concreto, pelo fato de que ele é a própria variabilidade” (Bergson, 2006: 209).

Como a mobilidade nos escapa, tendemos a assinalá-la em função do espaço, e a fazemos coincidir, por uma ilusão, com os pontos pelos quais o corpo passa – e, então, podemos dizer que imobilizamos o movimento, pois ou o corpo que se move passa por cada um dos pontos, num dado tempo, ou apenas deixa atrás de si, no espaço, um rastro de seu movimento que a intuição apreende como absoluto, como experiência interior do movimento real e indiviso (Bergson, 2006: 211). No primeiro caso, em que adicionamos ao movimento sua passagem ponto por ponto, dizemos que o corpo passa por tais ou quais pontos no espaço; e sua passagem de um ponto ao outro continua a ser algo misterioso e inapreensível, justamente porque a inteligência, ao invés de mover-se na intuição, imobiliza-se na representação do movimento. Isso ocorre porque os pontos, assim representados, não são *partes* do movimento, mas símbolos dele – incapazes de fabricar a realidade. (Bergson, 2006: 212). Bergson explica essa passagem impossível dizendo que o movimento é anterior à imobilidade.

Pois bem. E como fazer para que o trabalho metafísico, filosófico, não recaia em uma pura e simples contemplação de si, se, de fato, a metafísica tem por objeto a mobilidade da duração, e se a duração é de essência psicológica, embora não se confunda com tal essência?

Tal pergunta, diz Bergson, ainda impõe, em suas entrelinhas, um desconhecimento da natureza singular da duração, bem como o caráter essencialmente ativo da intuição (Bergson, 2006: 214). Mesmo porque a consciência exprime uma duração que o eu pode experimentar; mas isso não implica identificar consciência com duração; isso seria reduzir a duração a determinado estado psicológico.

Se, pelo contrário, escolho instalar-me na duração por meio da intuição, é como se considerasse a duração como uma multiplicidade de momentos conectados por uma unidade que os atravessaria a todos, e então teríamos, por menor que seja a duração, momentos em um número ilimitado. Houvesse apenas instantaneidade, teríamos uma pluralidade de momentos dispostos a desvanecer; de outro lado, se aprofundamos a intuição sobre a unidade, tenderemos a enxergar na duração uma certa eternidade, um essencial intemporal do próprio tempo – eternidade da morte, uma vez que a mobilidade do tempo é a própria vida. (Bergson, 2006: 216).

No escoamento concreto da duração, não poderia haver nenhuma duração além da nossa, como na cor alaranjada: podemos seguir a duração um grau abaixo, e encontrar o amarelo, como podemos seguir um grau acima, e encontrar o vermelho. De todo modo, trata-se da mesma duração, mas com diferentes graus e, diz Bergson, acima ou abaixo transcendemos a nós mesmos (Bergson, 2006: 217).

Abaixo da consciência, a pura repetição, que Bergson denomina materialidade. Acima da consciência atingimos uma duração que se tensiona e adensa, fazendo-nos aproximar de uma eternidade não mais conceitual, mas movente, vívida. Esse caminhar da intuição que se move entre os limites da materialidade e do espírito, e ali não experimenta senão as diferentes velocidades da mesma duração, é o movimento metafísico do bergsonismo (2006: 218).

Diante disso, Bergson formula os princípios de seu método. Consente com o senso comum filosófico ao afirmar que “*I. Há realidade exterior e, no entanto, dada imediatamente a nosso espírito*” (Bergson, 2006: 218), mas curto-circuita a metafísica realista, como a idealista, quando escreve que “*II. Essa realidade é mobilidade*”, embora, afastando Heráclito,

afirme as substâncias pelo seu movimento, por sua duração vívida: não há coisas feitas, mas coisas que se fazem – por isso, toda a realidade é, para Bergson, *tendência* (2006: 219).

Bergson (III) admite a inclinação da inteligência para reconhecer estados e produzir concepções estáveis – mas não se trata, aí, de fazer metafísica, de apreender a interioridade do objeto, mas de servir-se da inteligência, da utilidade dessa faculdade do espírito que, rodeando os objetos, vale-se de infinitos pontos de vista, sempre relativos, deixando escapar a própria essência do real. Isso conduz ao quarto princípio, (IV) que impede que a coisa possa ser essencialmente reconstruída em sua mobilidade vivaz a partir dos conceitos fixos (Bergson, 2006: 220). Precisamente na denúncia dessa impotência, (V) vão fixar-se as escolas céticas, críticas, mas elas terminam, em sua constatação, a dizer, como Kant, que se não podemos apreender o objeto em sua essência, se não podemos ter acesso ao absoluto, há que se conhecer o que é possível conhecer, e pela via do dogmatismo. Para Bergson, porém, (IV) o espírito pode seguir o caminho inverso, instalando-se na realidade móvel, adotando sua direção sempre cambiante, e apreendê-la intuitivamente (Bergson, 2006: 221). Por isso, o pensador francês afirmava que “Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento”. Uma inversão que merece ser efetuada metodicamente, pela intuição, a fim de (VII) operar diferenciações e integrações qualitativas (Bergson, 2006: 223). A metafísica afastou-se desse alvo. Da necessidade de a intuição, uma vez encontrada, precisar buscar um modo de expressão (VIII), impõe-se-lhe um conhecimento simbólico, relativo, por conceitos preexistentes, que falha na tentativa de reconstituir o movente a partir do fixo.

Atingir o absoluto, diz Bergson, custa à intuição instalar-se no movente e adotar a vida mesma das coisas: ponto em que devem confluir ciência e metafísica (Bergson, 2006: 224). (IX) “(...) a filosofia deveria ser um esforço no sentido de ultrapassar a condição humana” (Bergson, 2006: 225). Talvez um nietzscheanismo de Bergson.<sup>7</sup> Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, teria nos convencido de que o pensamento não é capaz de mais nada senão de platonizar, “isto é, de vazar toda a experiência possível em moldes preexistentes” (Bergson, 2006: 230).

Contra o kantismo platônico das teses imóveis, Bergson convoca uma filosofia da intuição que ainda vive nos *filósofos* (Bergson, 2006: 232). A intuição nada tem de misteriosa.

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre par tous e pour personne*. Tradução de Henri Albert. Paris: Mercure, 1947, p. 13-14.

Para chegar a ela, é necessário, primeiro, ter tido longas relações de camaradagem com as superfícies, conhecendo os fatos, fundindo-os, neutralizando-os, a ponto de “libertar a matéria bruta dos fatos conhecidos” (Bergson, 2006: 234). A metafísica, assim, não poderá ser a mera síntese desses fatos exteriores; e, embora não constitua uma generalização da experiência, deveria definir-se como a *experiência integral*.

Nietzsche dizia que a verdade deveria ter dois pés – embora, para sustentar-se, fosse suficiente ter um; com dois, porém, ela andaria e circularia...<sup>8</sup> Bergson, com Nietzsche, deram a Deleuze o deserto errático de um pensamento nômade e de uma verdade andarilha. Deram também dois pés para errar por ele – fazendo do *sustentar-se* sobre a terra uma ilusão dissipada na pura *intensão* real de um *movimento absoluto*.

---

<sup>8</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Andarilho e sua sombra*. In: *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. Volume II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2008, p. 171.