



O conceito de experiência em Benjamin e em Bergson: reflexões introdutórias

POR TARCÍSIO JORGE SANTOS PINTO

tarcisio.pinto@ufff.edu.br

O conceito de experiência é fundamental tanto no pensamento de Walter Benjamin quanto no de Henri Bergson. Neles, encontramos duas formas próprias de compreendê-lo, mas que em alguns aspectos convergem e se aproximam, até intimamente. Logo de início, podemos notar que tanto Benjamin quanto Bergson buscam criticar a maneira através da qual a filosofia moderna tradicionalmente considera a experiência, isto é, enquanto somente associada aos sentidos. Benjamin e Bergson defendem a necessidade da filosofia abrir-se para a compreensão de uma experiência que se relaciona ao espírito do homem, a partir da qual ele entra em contato não apenas com a realidade física da natureza, mas com aquilo que nela e na cultura há de espiritual e, num certo sentido, de religioso. Com tal intuito, ambos acabam realizando uma reflexão crítica da filosofia de Kant, em que talvez encontremos o paradigma mais contundente da compreensão da experiência na primeira acepção destacada.

No que diz respeito a Walter Benjamin, ele considera que Kant participou de uma tendência de pensamento na qual apenas uma pequena parte do conteúdo da experiência era susceptível de transformar-se em conhecimento (BENJAMIN, 1982b, p. 8-9). Por isso, defende que um dos maiores compromissos da filosofia contemporânea deve ser o de elaborar fundamentos epistemológicos a partir dos quais seja possível se pensar um conceito superior de experiência, segundo ele, aproveitando aspectos do próprio sistema kantiano. Benjamin, criticando nesse sistema as pretensões de positividade, escreve que a representação que ele nos dá, tanto de um



eu quanto de um conhecimento sensível, é uma “construção mitológica” como outra qualquer, no entanto mais pobre. Ele assinala o seguinte: “a ‘experiência’ kantiana, neste respeito, no que tange à representação ingênua de uma recepção de percepções, é metafísica ou mitologia, e, em especial, uma metafísica ou mitologia modernas especialmente infecundas religiosamente” (BENJAMIN, 1982b, p. 11).

De acordo com o que salienta, é necessário à filosofia encontrar uma esfera autônoma de conhecimento em que não estão já definidos *a priori* os conceitos de objeto e sujeito e a relação entre eles. Nesse sentido, a “purificação” da teoria do conhecimento que, para ele, Kant começou a desenvolver, deve ser continuada a partir não só de um novo conceito de conhecimento como também de um novo conceito de experiência. Isso, conforme ressalta Benjamin, vai assegurar não só a possibilidade lógica da metafísica quanto permitirá à filosofia atingir a esfera autônoma citada acima. Tal empreendimento só se realiza, para ele, quando se considera na metafísica o poder que ela tem de relacionar, através de ideias, a totalidade da experiência com o conceito de Deus. Benjamin ressalta que:

A tarefa da filosofia vindoura pode conceber-se como a de descobrir ou criar um conceito de conhecimento que torne possível não somente a experiência mecânica, mas também a experiência religiosa. Não se pretende dizer com isto que se poderá chegar ao conhecimento de Deus, mas sim que há de fazer-se possível sua experiência e a teoria que a ele se refere (BENJAMIN, 1982b, p. 12-13).

Benjamin estabelece que, embora a tricotomia do sistema de Kant seja um dos traços fundamentais de sua teoria que deva se manter, não se pode sustentar o mesmo para os esquemas particulares em que este sistema se desenvolve. Para ele, deve-se principalmente revisar o conjunto das categorias kantianas, já que elas foram ordenadas por Kant considerando somente uma experiência mecânica. Novas categorias têm de ser elaboradas “com uma intensidade muito distinta da sugerida por Kant”, escreve Benjamin, quando a filosofia se dedica à experiência de domínios de conhecimento como os da arte, da história e da religião. Por fim, defende que a filosofia



só conseguirá propor um novo conceito de conhecimento se deixar de orientá-lo de forma unilateral à matemática e à mecânica, conforme propõe Kant, para vinculá-lo à linguagem. Benjamin ressalta que “Kant não advertiu de modo algum o fato de que todo conhecimento filosófico tem sua única expressão na linguagem e não em fórmulas e números” (BENJAMIN, 1982b, p. 16).

Remetendo-nos agora a Henri Bergson, notamos que sua crítica à forma pela qual Kant concebe o conhecimento e a experiência se desenvolve num sentido semelhante. Para Bergson, Kant, em relação à ciência, concebe o conhecimento como uma espécie de “matemática universal” e, em relação à filosofia, concebe-o como um sistema único de ideias *a priori*, semelhante ao sistema de Platão. Dessa forma, salienta Bergson, Kant acaba aprisionando o movimento do real numa “rede montada antecipadamente” e considerando a experiência deste real de uma maneira reduzida e relativa. Bergson acredita na possibilidade de a filosofia conhecer verdadeiramente a realidade desde que ela conceba como pertinente a experiência intuitiva do espírito. Nesse sentido, a experiência, tal como ele a compreende, não pode ser entendida apenas na acepção kantiana enquanto resultante de uma intuição dos sentidos que, unida à razão, nos faria conhecer as coisas de modo relativo. Há em Bergson um *alargamento* da significação, tanto da noção de experiência, quanto da noção de intuição. Deve-se pensar, com ele, que à experiência sensível, ligada à matéria, se compõe a experiência do que há de espiritual na realidade e que à intuição sensível se une a intuição intelectual, espiritual. Sobre a perspectiva kantiana, Bergson escreve: “uma vez negligenciada a ligação da ciência e da metafísica à ‘intuição intelectual’, Kant não tem dificuldade em mostrar que nossa ciência é totalmente relativa e nossa metafísica totalmente artificial” (BERGSON, 1984, p. 36). Todavia, conforme salienta o filósofo francês, é possível ultrapassar-se essa perspectiva de conhecimento, que sempre nos deixa no relativo; basta que paremos de traduzir as coisas em conceitos estáticos para experimentá-las em seus devires contínuos, por meio da intuição. Nesse sentido,



apresenta sua tese, criticando Kant: “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 própria vida das coisas. Esta intuição atinge um absoluto” (BERGSON, 1984, p. 33).

Após mostrarmos em que sentido a noção de experiência desenvolvida por Kant é criticada por Benjamin e Bergson, passaremos a refletir mais detidamente sobre a forma pela qual cada um pretende ampliá-la. Como já foi adiantado, para Benjamin através da linguagem que se exerce plenamente e se eleva a experiência na filosofia. Isso porque, segundo ele, todas as coisas têm sua linguagem e comunicam seus conteúdos espirituais por meio dela. Desde o mais simples objeto às mais complexas manifestações da vida espiritual do homem, tudo deve ser experienciado como uma espécie de linguagem. Esta, então, significa para Walter Benjamin, conforme suas próprias palavras:

O princípio de comunicação de conteúdos espirituais nos objetos em questão: na técnica, na arte, na justiça ou na religião. Em resumo, toda comunicação de conteúdos espirituais é linguagem. [...] Não há acontecimento ou coisa na natureza animada ou inanimada que não participe de alguma forma da língua, pois é essencial a toda coisa comunicar seu próprio conteúdo espiritual (BENJAMIN, 1982a, p. 139)

Para Benjamin, ao nomear filosoficamente as coisas, o homem deve sempre perguntar-se de que seres espirituais elas são as expressões imediatas e procurar realizar a experiência destes seres em suas linguagens próprias. Somente tendo como suporte essa experiência espiritual, o nome ganha sua plena significação na medida em que para Benjamin, a filosofia entra em contato com as essências das coisas que se comunicam na língua. No entanto, ele assinala que as essências espirituais das coisas, enquanto perceptíveis ao homem, não podem de nenhuma forma ser tomadas como expressões de coisas em si. É importante percebermos que Benjamin não defende que o conhecimento ou a experiência das coisas em si nos seja possível. Ele propõe que eles se dão, conhecimento e experiência, a partir somente do que no ser espiritual das coisas é comunicável ao homem pela língua. Notamos que, em função disso, para Benjamin, há



aspectos nas coisas que permanecem incomunicáveis e imperceptíveis ao homem e que, por isso, não estão sujeitos à sua experiência (BENJAMIN, 1982a, p. 141).

Procurando ampliar ainda mais sua noção de experiência vinculada à sua concepção de linguagem, Walter Benjamin salienta que é a partir da experiência de “nomear as coisas” que o homem exerce mais plenamente sua essência espiritual. Com efeito, para ele, através da experiência linguística, o homem não só dá significado à sua existência como completa a criação de Deus. Conforme defende, as coisas em geral possuem uma língua imperfeita na medida em que são mudas: comunicam-se entre si mediante interações materiais, infinitas e mágicas. Elas têm necessidade, então, no seu entender, de se submeter à experiênciado homem, para que este, nomeando-as, expresse suas essências espirituais através do som e do símbolo. Neste nomear expresso, segundo Benjamin, a língua, a experiência linguística e o conhecimento desenvolvem-se na medida em que o homem se aproxima da forma como Deus nomeou as coisas. É neste sentido que o conceito de revelação vai ocupar papel fundamental na teoria do conhecimento benjaminiana e, ao mesmo tempo, na maneira pela qual Benjamin busca ampliar o conceito de experiência. Ele acredita que esta ampliação deve ser feita percebendo-se que a experiência na filosofia deve ser compreendida também como experiência revelada, quando o homem entra em contato com a língua espiritual das coisas por intermédio de Deus. É devido a esta reflexão que Benjamin defende na filosofia o lugar da experiência espiritual que, em última instância, é também experiência religiosa. Neste sentido, à filosofia da linguagem benjaminiana acaba associando-se necessariamente uma filosofia da religião (BENJAMIN, 1982a, p. 144).

De acordo com o que observa Walter Benjamin, o filósofo, para conseguir aprender os conceitos revelados, deve dedicar-se à experiência não só da linguagem espiritual dos objetos materiais, mas também da linguagem espiritual presente na cultura humana através dos acontecimentos históricos e das obras de arte. Benjamin, acreditando fortemente em vários princípios do judaísmo, assinala que nos conteúdos espirituais que nos são revelados na cultura sempre estão misturados elementos éticos que podem e devem convocar a uma prática de justiça. Para ele, esses conteúdos espirituais dos



objetos materiais, dos acontecimentos históricos e das obras de arte apresentam-se dispersos e fragmentados. Cabe ao filósofo experienciá-los na forma de um mosaico ou de uma constelação plena de sentidos, em que poderá encontrar elementos que apontem para um engajamento na prática. Por conseguinte, de acordo com Benjamin, a análise e a experiência linguísticas devem sempre dar uma atenção especial ao horizonte ético e ao horizonte de justiça, os quais podem se depreender dos sentidos das obras e dos acontecimentos. Em poucas palavras, Benjamin defende que a experiência espiritual deve ser necessariamente experiência ética.

É importante salientar, todavia, que a preocupação ética inerente à filosofia benjaminiana não deve ser vista apenas como o resultado das influências que nela exerceu o judaísmo. Temos de ter em mente que Benjamin viveu numa época política extremamente difícil (a da estruturação e ascensão do nazismo), que o impulsionou a não fazer uma filosofia meramente acadêmica, mas sim uma filosofia engajada e crítica, a qual apontava para um ideal de justiça. Nesse sentido, ele buscou atrelar sua filosofia da linguagem à crítica literária e à análise histórica por ver tanto em uma como em outra a possibilidade de construção de uma ética de redenção.

No que diz a respeito à primeira, Benjamin vê que, na experiência intelectual das obras de arte, podemos encontrar vários sentidos de uma verdade ética, de um ideal de justiça, que se revelaria por meio delas. Segundo ele, a análise da linguagem das obras literárias deve ser realizada por meio de experiências interpretativas contínuas, porque não nos é possível, conforme destaca, chegar a significados últimos acerca delas.

Interessa-lhe, por exemplo, na crítica que faz do drama barroco alemão ou dos textos de Baudelaire, realizar uma interpretação que lhe permita nessas obras encontrar materiais, experiências dispersas, que apontem ideias filosóficas e sentidos éticos (BENJAMIN, 1984). Nesse contexto, Benjamin não quer ser um historiador, mas sim um filósofo da literatura (ALTER, 1992). Escrevendo sobre a forma como Benjamin experimenta as obras literárias, Jeanne Marie Gagnebin cita dele a seguinte afirmação, o que corrobora o que já escrevemos sobre sua aproximação à tradição judaica: “eu



nunca pude pesquisar ou pensar se não num sentido, se me atrevo a dizê-lo, teológico, isto é, de acordo com a doutrina talmúdica dos quarenta e nove níveis de sentido de cada passagem da Tora”. Logo em seguida, comenta:

Essa afirmação [...] sublinha a ligação de Benjamin, não aos preceitos ou aos dogmas da religião judaica, mas a um modelo de leitura herdado da literatura dos textos sagrados. [...] Que Benjamin reivindique esta tradição mística no contexto de uma análise materialista dos textos literários é absolutamente notável: significa que a crítica materialista não tem como meta estabelecer a verdade definitiva [...], mas tornar possível a descoberta de nossas camadas de sentido até então ignoradas (GAGNEBIN, 1982, p. 39-40).

A filosofia da linguagem de Benjamin, além de valorizar a noção de experiência juntamente à sua crítica literária, reconhece-a juntamente à sua análise materialista da história, que é desenvolvida apontando também para uma ética de redenção dos injustiçados. Benjamin considera importante destacar uma tradição histórica capaz de articular aspectos do passado – que foram desprezados pela historiografia burguesa – com os acontecimentos do presente. Nela, procura sublinhar uma experiência, descrita como *Erfahrung*, que está ligada a uma tradição coletiva anterior à instauração do capitalismo, em que os indivíduos não estão tão separados e se sentem parte de uma comunidade com um passado comum. Benjamin acredita que esta experiência coletiva predomina sobre a experiência do indivíduo isolado (*Erlebnis*) e, por isso, defende que é nela que se deve apoiar a análise da história. Conforme observa, a noção de experiência histórica entendida como *Erfahrung* abre-se à interpretação renovada e articula-se a um passado que tem um caráter inacabado e que pode ser reconstruído continuamente, trazendo novos valores para o presente. Jeanne Marie Gagnebin nos diz que esta forma de Benjamin conceber a experiência do passado tem influências de Proust, de quem ele foi tradutor e leitor constante. Sobre a importância que o modelo de *A procura de tempo perdido* exerce em Benjamin, Gagnebin escreve que:

Na lembrança proustiana, se abre, realmente, uma dimensão de infinito que ultrapassa a limitação da memória individual. Ela faz coincidir uma sensação perdida do passado com a evidência do presente, operando uma fusão entre um tempo e outro. [...] Proust e Benjamin participaram, realmente, da mesma convicção de que o passado comporta elementos inacabados; e, além disso, que



aguardam uma vida posterior, e que somos nós os encarregados de fazêlos reviver (GAGNEBIN, 1982, p. 70-71).

Com efeito, para Benjamin (e também para Proust), este reviver do passado não pode ser feito a partir de uma intenção meramente acadêmica. O passado deve ser revivido, nos aspectos que possam atualizar e impulsionar uma nova experiência no presente; no caso especialmente de Benjamin, uma nova experiência mais justa, compromissada com a redenção do que no passado foi massacrado e que possa ser transformado no presente.

Buscamos expor alguns dos muitos desdobramentos da noção de experiência na filosofia da linguagem de Walter Benjamin. Procuraremos agora delinear como a mesma noção é refletida por Henri Bergson em alguns de seus textos e, na medida do possível, fazer algumas comparações com a abordagem benjaminiana. Como já foi por nós abordado no início deste texto, também Bergson busca ampliar o horizonte através do qual a filosofia, especialmente a kantiana, considerava a noção de experiência. Para Bergson, para além da experiência dos sentidos, é possível a experiência intelectual daquilo que há de espiritual na realidade. Ele nos fala, em seus textos, da importância dos dois tipos de experiência. O primeiro, sendo realizado com fins utilitários, acaba deixando de lado a própria essência do real, que é movimento e criação contínua. Desta experiência só surgem conhecimentos que fundamentam conceitos racionais necessários à ciência, mas dos quais, para Bergson, a filosofia (metafísica) deve se desvencilhar para fazer-se plena. É neste sentido que ele quer vinculá-la ao segundo tipo de experiência, que se tece a partir do próprio movimento do real, do devir contínuo da matéria e do espírito na natureza. Bergson, assim, quer reaproximar a filosofia da concretude do real e distanciá-la das representações por conceitos generalistas da razão.

Esta reaproximação, no seu entender, só é possível se, para cada objeto que desejarmos conhecer, fizermos uma experiência individualizada, intuitiva, que se coloca no próprio objeto e que não busca analisá-lo em função de algo já dado. Ou seja, Bergson defende a necessidade de renovação incessante da experiência, pois só através dela há



realmente conhecimento. Por isso, critica veementemente uma tradição filosófica que, para conhecer as coisas, sempre admite algo dado pela razão como princípio, anterior à própria experiência. Neste sentido, acaba se aproximando de Benjamin na medida em que este defende também que somente através da experiência há conhecimento e que de fato é necessária uma experiência exclusiva para cada realidade, já que cada uma teria uma “língua própria”. Acerca da sua concepção metafísica fundamentada na experiência, Bergson escreve o seguinte:

Que não se espere desta metafísica conclusões simples ou soluções radicais. Isto seria pedir-lhe que se ativesse ainda a uma manipulação de conceitos. Seria também deixá-la na região do puro possível. No terreno da experiência, ao contrário, com soluções incompletas e conclusões provisórias, ela atingirá uma probabilidade crescente que poderá equivaler finalmente à certeza. Tomemos um problema que colocaremos nos termos da metafísica tradicional: a alma sobrevive ao corpo? É fácil trabalhá-lo raciocinando com puros conceitos. Definir-se-á então alma. (Bergson cita Platão). [...] Mas renunciemos a construir a ideia de alma como construímos a ideia de triângulo. Estudemos os fatos. Se a experiência estabelece, como o cremos, que somente uma pequena parte da vida consciente é condicionada pelo cérebro, daí se seguirá que a supressão do cérebro deixa aparentemente sobreviver a vida consciente [...]; afirmaríamos categoricamente – isto é, sem subordinação a uma hipótese metafísica – o que afirmamos, mesmo que o afirmássemos como provável. A primeira tese (a platônica) tinha a beleza do definitivo, mas estava suspensa no ar, na região do simples possível. A outra é inacabada, mas tem sólidas raízes no real (BERGSON, 1984, p. 114-115 e p. 124).

Vê-se, portanto, que a noção de experiência é fundamental no pensamento bergsoniano; condição primeira do conhecimento das coisas. E isso deve aplicar-se, segundo Bergson, tanto à ciência quanto à filosofia. Ele defende que ciência e filosofia devam se comunicar na experiência, apesar de se distinguirem pelo objeto de estudo e pelo método. Tanto uma como outra, no seu entender, têm de se libertar do excesso de intelectualismo que recompõe os objetos com ideias elementares *a priori* para experimentar diretamente as coisas (BERGSON, 1934).

Bergson defende, ainda, de modo semelhante a Benjamin, que não podemos entender a realidade se a vemos apenas como presente imediato. A consideração do passado que faz corpo com o presente, segundo ele, é fundamental e mesmo imprescindível à filosofia em qualquer uma de suas reflexões, incluindo também as de ordem ético-



religiosa. (BERGSON, 1978). Interessa a Bergson uma reformulação da maneira como tradicionalmente a filosofia concebe a si mesma como metafísica e do modo como ela, a partir desta concepção, considera o real. No seu entender, a filosofia foi, no geral, até sua época, um saber de conceitos estáticos que não refletia o real como duração e não considerava a importância da experiência do passado continuando no presente. Esta tendência da filosofia (que reproduz a disposição natural de nossa inteligência em sua função prática) Bergson diz que é preciso reverter. Neste sentido, critica o pensamento filosófico que, a partir da experiência de objetos particulares, procura chegar, através da razão (inteligência), a um conceito universal que passa a representar esses objetos de forma geral e atemporal. Também critica o movimento inverso, isto é, a tendência de pensamento que, *a priori*, pela razão, define previamente alguns conceitos a partir dos quais a realidade múltipla é explicada (BERGSON, 1984, p. 17-22). Conforme ressalta Bergson, a metafísica deve justamente constituir-se pelo esforço de afastar o pensamento dos universalismos abstratos e simbólicos para inserilo, através da intuição, na realidade movente e concreta da duração viva das coisas. Só aí cada ser é experimentado e pensado em si mesmo, preservando o que há de próprio e singular em cada um. O método filosófico deve, portanto, promover para cada objeto de conhecimento uma experiência individualizada, intuitiva, que se coloca no próprio objeto e não busca analisá-lo em função de algo já dado. Por isso, Bergson defende a necessidade da renovação incessante da experiência, à qual se associam intuições também renovadas: só assim a metafísica pode realmente fundamentar conhecimentos verdadeiros. Sobre a vinculação necessária entre metafísica e experiência, ele escreve:

Como seria mais instrutiva uma metafísica verdadeiramente intuitiva que seguisse todas as ondulações do real! Ela não mais abarcaria de uma só vez a totalidade das coisas, mas de cada uma ela daria uma explicação que se adaptaria exatamente, exclusivamente a ela. Não começaria por definir ou descrever a unidade sistemática do mundo: quem sabe se o mundo é efetivamente uno? *Somente a experiência poderá dizê-lo*, e a unidade, se ela existe, aparecerá ao termo da pesquisa como resultado; impossível colocá-lo no início como um princípio (BERGSON, 1984, p. 113-114, grifo nosso).

Conforme Bergson (1984, p. 55 *et. seq.*) defende, se o objetivo maior da filosofia deve ser então justamente o de aproximar-se da realidade da vida pela experiência, para



tanto é realmente na intuição que ela deve se fundamentar. Segundo ele, inclusive, a intuição sempre foi o ponto de partida da filosofia e da ciência e era nela mesma, efetivada a partir da experiência, que ciência e filosofia se comunicavam. Todavia, depois que intuía algo do vital na realidade movente, tanto os grandes filósofos quanto os grandes cientistas buscavam, por intermédio da inteligência, primeiro traduzir as intuições em conceitos universais e, depois, a partir desses conceitos, criar todo um sistema de relações abstratas e simbólicas, o qual acabava distanciando-se da realidade concreta da vida. Para Bergson, a utilização da inteligência é imprescindível para a elaboração de qualquer conhecimento, inclusive o filosófico, mas neste caso deve estar *a serviço* da intuição para auxiliá-la na representação daquilo que é por ela vislumbrado.

É a intuição que conduz a um alargamento do conhecimento inteligente e que permite ao pensador elaborar efetivamente uma filosofia próxima da vida. Certamente, o conhecimento intuitivo não tem o mesmo tipo de exatidão que o conhecimento produzido pela inteligência, observa Bergson. Do mesmo modo, apesar de filosofia e ciência poderem ser igualmente “precisas”, ambas não têm o mesmo tipo de precisão. No entanto, segundo ele, é necessário compreender que ciência e filosofia são dois conhecimentos igualmente importantes, apesar de terem natureza diversa e objetos distintos, assim como intuição e inteligência representam duas atitudes diferentes do espírito igualmente fundamentais. E tanto no primeiro quanto no segundo caso, há uma necessária complementação (BERGSON, 1991, p. 645-646).

A renovação da metafísica para Bergson pede, assim, a renovação do método filosófico. Torna-se necessária a constituição de um método que possibilite a compreensão da realidade concreta, da experiência do ser que dura, do devir e do espírito. É neste sentido que Franklin Leopoldo e Silva (1994, p. 38) escreve que “a reinstauração bergsoniana da questão do método inclui o questionamento dos próprios atributos tradicionais do ser e do sentido fundamental a que nos referimos quando dizemos que uma coisa ‘é’”. E é por este motivo que há em Bergson uma “prerrogativa ontológica inclusa na reinstauração do método filosófico”. Este método deve agora se apoiar



fundamentalmente na intuição tal qual ele a compreende. É a intuição, como vimos, que *ultrapassa* a inteligência para ter uma “visão direta do real”, apesar de precisar do auxílio desta para se fazer comunicar¹. É ela que, segundo Bergson, possibilita conhecer os seres em sua realidade absoluta, a partir de suas “articulações naturais”, e não apenas traduzi-los em função de conceitos artificiais e preexistentes. Através da intuição, o filósofo tem condições de tecer para cada coisa um conceito a ela apropriado – “talhado na exata medida do objeto” –, conceito este que, conforme assinala Bergson, não poderíamos nem mais considerar como conceito na acepção tradicional da palavra. É isso o que permite à filosofia construir-se sob o selo da “precisão”, “precisão” esta que “não poderia ser obtida com nenhum outro método”, uma vez que de outra forma estaria fadada à “imprecisão” da filosofia generalista, que abarca num único conceito uma generalidade de objetos distintos (BERGSON, 1984, p. 112 *et. seq.*). Enfim, é a intuição que coloca a consciência do homem em contato com a espiritualidade que percorre toda a realidade e que se manifesta “na duração”; este, aliás, é o significado principal da intuição, do qual os outros significados são devedores (BERGSON, 1984, p. 115).

De acordo com o que nota Bergson, a intuição não efetiva todo o seu potencial por meio de um ato único. Pelo contrário, ela tem de ser renovada para que se consiga penetrar nos diferentes “graus” do ser, que se tornam manifestos a partir de suas “articulações naturais” na duração. Cabe, assim, ao filósofo, seguir estas “articulações” por meio de

¹ “A intuição, aliás, somente será comunicada através da inteligência. Ela é mais que a ideia, ela deverá, todavia, para lograr, transmitir-se, cavalgar algumas ideias” (BERGSON, 1984, p. 122) É relevante lembrarmos que o que Bergson denomina aqui de “ideia” nada mais é senão o termo que a tradição filosófica reproduziu desde Platão para representar o que é o produto do pensamento racional. Neste sentido, para Bergson, tal termo representa também, em geral, o produto da atividade da inteligência humana, sendo, portanto, sinônimo de “conceito” e fundamento da linguagem e do mundo social. Assim, o que Bergson deseja deixar claro na citação referida é que na medida em que quiser comunicar sua intuição, o homem necessitará de apoiar-se na linguagem produzida pela inteligência, embora precise criar a partir dela uma significação não mais meramente instrumental. E isto é o que Bergson procura realizar, quando, por exemplo, se propõe a delinear, por meio de metáforas, as intuições originais que estão na base das filosofias de Espinosa e Berkeley, em *A intuição filosófica* (BERGSON, 1984, p. 58 *et. seq.*). Ver também o que escrevemos sobre isso quando refletimos sobre o problema da expressão relativo ao método da intuição em Bergson (SANTOS PINTO, 2010, p. 147 *et. seq.*).



intuições renovadas na experiência que o colocam em contato com durações diversas da sua e que refletem preponderantemente a materialidade ou a espiritualidade. O método intuitivo dirige-se então “para baixo” – em direção a durações cada vez “mais distendidas”, cujo limite é “o puro homogêneo, a pura *repetição* pela qual definimos a materialidade” – e “para o alto” – em direção a durações cada vez mais “contraídas”, mais “concentradas”, cujo limite seria “a eternidade viva e conseqüentemente movente”,

“a concretização de toda duração, como a materialidade representa a distensão dela”. É, então, a partir da reflexão destes desdobramentos da duração que se desenvolve a verdadeira metafísica para Bergson (BERGSON, 1984, p. 30). Ela não é, na acepção bergsoniana, uma “construção sistemática” na qual o filósofo parte de generalidades abstratas, pensadas a partir dos conceitos da linguagem, para chegar aos fatos singulares dados na experiência, fatos estes que acabam sendo compreendidos como resultados de deduções ideais que, no limite, são como as “deduções geométricas” responsáveis por aquilo que tradicionalmente a Filosofia denomina “rigor” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 48-49). Pelo contrário, segundo Bergson, a solução dos problemas metafísicos deve ser buscada na multiplicidade da experiência concreta e não em um princípio racional generalista, nem em um fato particular isolado. É necessária, para tanto, a consideração do conjunto da experiência em sua realidade dinâmica e durável. Esta experiência, muitas vezes, se torna acessível por meio dos dados das ciências e nos fornece o que Bergson denomina de “linhas de fatos”, as quais devem ser acompanhadas e investigadas pelo método intuitivo. É então no confronto do conhecimento proveniente do cruzamento de tais linhas de fatos com o conhecimento que tem acerca da experiência da duração de sua própria consciência – ou seja, na efetivação do que Bergson denomina de “experiência integral”² – que o filósofo tem condições de aproximar-se verdadeiramente da solução dos problemas filosóficos (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 49). Bergson propõe esta metafísica contra a metafísica tradicional de

² Acerca da concepção bergsoniana de “experiência integral”, ver BERGSON, 1984, p. 38-39.



índole platônica, que “identifica ser e saber no plano do inteligível” e que define previamente o objeto antes de qualquer experiência efetiva.

Bergson sugere, portanto, que o campo da intuição não é o da representação intelectual, mas o da experiência real, do devir e da duração. Neste campo, mesmo que não se possa alcançar a “verdade clara e distinta”, o método da intuição pode levar a filosofia a alcançar um conhecimento que tem uma “probabilidade” crescente de aproximar-se da verdade. Promovendo o prolongamento das “linhas de fatos” que tendem a convergir, com o intuito de solucionar os diversos problemas filosóficos, o método bergsoniano delinea-se como um “método de interseção” que, segundo Deleuze, “forma um verdadeiro probabilismo: cada linha define uma probabilidade

Mas trata-se de um probabilismo qualitativo, sendo as linhas de fato qualitativamente distintas”. Este método intuitivo pode ainda ser visto como um “empirismo superior” que não se atém apenas à experiência imediata, mas a ultrapassa em direção às suas condições, ou um “probabilismo superior”, que pode resolver concretamente os problemas, relacionando a condição ao condicionado, “de tal modo que já não exista distância alguma entre eles” (DELEUZE, 1999, p. 21). O caminho que este método percorre é a própria metafísica intuitiva que Bergson procura efetivar, metafísica que não almeja promover “a indiferença à própria coisa” e não quer sacrificar a realidade dada através da experiência a um conhecimento universal, abstrato e conceitual da pura razão. Para Bergson, tal conhecimento racional está longe da verdade por não ser senão um conhecimento “possível”. Em contrapartida, inserindo-se na duração e fundamentando-se na experiência, o conhecimento proporcionado pelo método intuitivo tende a abarcar a realidade concreta em toda a sua amplitude, naquilo que nela há de espiritual e material. Para que isto possa acontecer, de acordo com Bergson, é necessário colher o máximo possível de dados em relação a determinado problema a ser investigado, lançando mão das ciências, deixando de lado o que é preconcebido e evitando as conclusões precipitadas e demasiado gerais. A metafísica que surge daí não é, então, uma obra acabada e não se esgota na aplicação de “princípios gerais” aos mais diversos objetos, mas deve ser construída continuamente por meio do esforço e da



experiência renovados na investigação de cada novo problema (BERGSON, 1984, p. 136 e p. 151).



REFERÊNCIAS

ALTER, R. *Anjos necessários: tradição e modernidade em Kafka, Benjamin e Scholem*.

Rio de Janeiro: Imago, 1992.

BENJAMIN, W. *Sobre el language en general y sobre el language de los hombres*. Tradução de: VERMENGO, R. J. Caracas: Editorial Arts, 1982a.

_____. *Sobre el programa de la filosofia futura*. Tradução de: VERMENGO, R. J. Caracas: Editorial Arts, 1982b.

_____. *Obras escolhidas*. Tradução de: ROUANET, S. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BERGSON, H. *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. 5. éd. Paris: Librairie Félix Alcan, 1934.

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de: CAIXEIRO, N. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Cartas, conferências e outros escritos*. Traduções de: LEOPOLDO E SILVA, F. e CAIXEIRO, N. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Oeuvres*. 5. éd. Édition du Centenaire. Paris: PUF, 1991.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução de: ORLANDI, L. B. L. São Paulo: Editora 34, 1999. (Coleção TRANS). (Incluindo dois apêndices: *A concepção da diferença em Bergson e Bergson*).

GAGNEBIN, J. M. *Walter Benjamin*. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Coleção Encontro Radical).

LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

SANTOS PINTO, T. J. *O método da intuição em Bergson e a sua dimensão ética e pedagógica*. São Paulo: Loyola, 2010.