

## Heidegger, Bergson e os caminhos para uma nova compreensão do ser

### Heidegger, Bergson and the ways to a new understanding of being

65

Profa. Dra. Catarina Rochamonte  
Universidade Estadual do Ceará - UECE<sup>1</sup>

#### RESUMO

Iniciamos esse artigo com alguns aspectos básicos do pensamento dos pré-socráticos, principalmente de Parmênides, com o intuito de facilitar a exposição da interpretação que dois filósofos contemporâneos, Heidegger e Bergson, fazem dos primórdios da filosofia, mais especificamente da metafísica e de seu natural desenvolvimento. Tanto Heidegger quanto Bergson possuem leituras críticas da metafísica tradicional e ambos sugerem novas formas de compreensão do Ser. No entanto, enquanto Heidegger interpreta o nada como um aspecto privilegiado para essa nova forma de compreensão metafísica, Bergson compreende a ideia do nada como a origem de muitos falsos problemas acerca do Ser.

#### PALAVRAS-CHAVE

Ser; Metafísica; Heidegger; Bergson

---

<sup>1</sup> Email: [catarina.rochamonte@gmail.com](mailto:catarina.rochamonte@gmail.com)

## RÉSUMÉE

Nous commençons cet article par quelques aspects fondamentaux de la pensée pré-socratique, en particulier de Parménide, afin de faciliter l'exposition de l'interprétation que deux philosophes contemporains, Heidegger et Bergson, font des débuts de la philosophie, plus spécifiquement de la métaphysique et de ses développement. Heidegger et Bergson ont tous deux des lectures critiques de la métaphysique traditionnelle et suggèrent tous deux de nouvelles façons de comprendre l'être. Tandis que Heidegger interprète le néant comme un aspect privilégié de cette nouvelle forme de compréhension métaphysique, Bergson comprend l'idée que le néant est l'origine de beaucoup de faux problèmes à propos de l'être.

## MOTS-CLÉS

Être; Métaphysique; Heidegger; Bergson

## 1. A QUESTÃO DO PRINCÍPIO E DO SER NA FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA

No fundo do pensamento dos antigos jônios [...] no meio da decadência da concepção mítica de mundo e do caos gerado pela fermentação de uma nova sociedade humana, encaram de um modo inteiramente novo o mais profundo problema da vida, o problema do Ser.

(Werner Jaeger, *Paidéia*)

Os primeiros filósofos ocuparam-se da totalidade das coisas, mas, tão logo, na ousadia que lhes é inerente, tentem abranger a totalidade de tudo que é, percebem a impossibilidade de pensarem o mundo na sua caótica multiplicidade. Perplexos diante da mutabilidade, do nascer e perecer incessantes e da multiplicidade das coisas, os primeiros filósofos perguntaram-se por uma realidade primordial de onde tudo procede e para onde tudo regressa. A filosofia pré-socrática, principalmente a milesiana, ocupou-se com o estudo da *Physis*, conceito que tenta refletir uma unidade capaz de sustentar a complexidade dessa totalidade. A "Água" de Tales, o "Apeiron" de Anaximandro, o "Ar" de Anaxímenes, o "Logos" de Heráclito, o "Número" dos pitagóricos: tudo isso refletirá a busca de uma natureza intrínseca, fundamental, necessária àquilo que se mostra contingente. Tales de Mileto dá início à filosofia ocidental com a frase "Tudo é Água", o que seria, para Nietzsche, um salto por sobre as noções físicas da época, uma "monstruosa generalização" (NIETZSCHE, 1983, p. 10), tornada possível por meio de "uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos" (NIETZSCHE, 1983, p. 10): o postulado

metafísico de que “Tudo é um”. Assim, do ponto de vista de Nietzsche, a proposição originária da filosofia fora alcançada mais por “esperança”, “pressentimento genial” e “filosofar indemonstrável” que por observações empíricas ou “entendimento calculador”<sup>2</sup>. Portanto, já em Tales, poder-se-ia buscar as componentes trágicas, tanto na verdade intuída, quanto no ato de intuir ou na maneira do filosofar.

Mas a unidade alcançada por Tales não se pôde sobrepor totalmente ao mundo físico, uma vez que se tratava aí de um princípio singular, determinado, material. Distanciando-se um pouco mais da experiência, Anaximandro dispensa a materialidade do seu princípio originário, ultrapassando as fronteiras do sensível com o seu termo *ápeiron*, que reflete a ideia de um princípio sem determinação, apresentando, portanto, a impossibilidade de um princípio sujeito às mesmas vicissitudes que aquilo que ele sustém. Anaximandro, sobretudo, questiona a necessidade de - em havendo um tal princípio uno, eterno e indeterminado - as coisas terem vindo-a-ser, oferecendo como resposta a necessidade de expiação de uma culpa. Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, cogitará sobre o processo inerente ao princípio originário proposto por seu antecessor, sobre a determinação do indeterminado, a limitação do ilimitado. Por rarefação e condensação, as coisas, repletas de ar, determinar-se-iam. O ar é o princípio e a rarefação e condensação são seus caminhos de determinação.

Se nos filósofos anteriores já começava a ser posta a incompatibilidade entre a multiplicidade, o dinamismo das coisas e a imutabilidade e identidade do princípio originário, com Parmênides essa dificuldade teria sido resolvida por meio de uma rejeição a tudo aquilo que está sujeito ao devir, não se limitando mais ao estabelecimento de um princípio originário, visto que nem princípio há. O Ser é uno, imóvel, compacto, homogêneo, ingênito e indestrutível, ou seja, as coisas sujeitas à corrupção não são. O mundo, tal como se apresenta a nós no seu devir, não é. Mas é absurdo atribuir a algo o caráter de não-Ser. Parmênides teria afirmado a ordem e apontado o pensamento como caminho para a verdade do cosmo. O ser é a verdade que sustém o pensamento, através do qual se chega a ela. O pensamento é o que há de real e sustém o mundo irreal do devir. Assim é que, em forma de poema, apresenta-se um argumento reflexivo que explora uma evidência lógica, sancionando o ser a partir do que depois seria conhecido como princípio de não-contradição. Há

---

<sup>2</sup> “É notável a violência tirânica com que essa crença trata toda a empiria: exatamente em Tales se pode aprender como procedeu a filosofia, em todos os tempos, quando queria elevar-se a seu alvo magicamente atraente, transpondo as cercas da experiência. Sobre leves esteios, ela salta para adiante: a esperança e o pressentimento põem asas em seus pés. Pesadamente, o entendimento calculador arqueja em seu encaço e busca esteios melhores para também alcançar aquele alvo sedutor ao qual sua companheira mais divina já chegou”. (NIETZSCHE, 1983, p. 10-11.).

apenas dois caminhos de investigação para o pensamento: *o que é e o que não é*. Sendo *o que não é* uma indeterminação inócua, sem referente, ser e pensar se identificam. Segundo essa interpretação, para afirmar seu Ser imóvel, imutável, uno, completo em si mesmo, Parmênides precisou negar a evidência do movimento, da pluralidade, da variedade, da mudança, precisou, em suma, negar a própria natureza, a própria vida:

A experiência não lhe apresentava em nenhuma parte um ser tal como ele pensava, mas, do fato de que podia pensá-lo, ele concluía que ele precisava existir: uma conclusão que repousa sobre o pressuposto de que nós temos um órgão do conhecimento que vai à essência das coisas e é independente da experiência. (NIETZSCHE, 1983, p. 150-151).

A teoria do ser de Parmênides negaria, então, toda a empiria, sustentando-se pela necessidade do pensamento puro, tomando sentido de método, de critério, independente de quaisquer verificações. Ao dispensar a experiência, não havendo instância que o invalide, o pensamento que não incorre em contradição lógica é. A teoria do ser teria, então, sido “*galgada pela escada de corda da lógica*”, em “*um momento da mais pura abstração, purificada de toda efetividade*”, por meio de um procedimento “*resistente e fechado às insinuações dos sentidos*”, de um pensamento “*inodoro, incolor, inanimado, deformado, exangue, não-religioso, sem calor ético*”. (NIETZSCHE, 1983, p. 150-151). Também Parmênides teria chegado - do seu modo não-grego - à concepção metafísica da unidade, mas a unidade de que falaram seus antecessores teria em comum com a sua visão “[...] *apenas a expressão e a palavra, mas não certamente a origem*”. (NIETZSCHE, 1983, p. 149). Essa novidade estranha ao verdadeiro espírito grego, essa região da lógica, dos conceitos, essa confiança exacerbada no procedimento racional seria, segundo Nietzsche, definitivamente incorporada à cultura ocidental através de Sócrates e Platão, os ilustres responsáveis pela decadência da cultura helênica.

## 2. O DITO DE PARMÊNIDES E A DIFERENÇA ONTOLÓGICA

O ser: um pensamento não-grego como nenhum outro - ou tão grego como nenhum outro?! O ser: névoa e fumaça - ou será a chama íntima e secreta do Dasein humano?

(Heidegger)

Para Heidegger, porém, essa interpretação feita por Nietzsche estava equivocada<sup>3</sup>. Ao invés de, como Nietzsche, ver nos versos de Parmênides um simples modelo insípido do pensar conceitual que ganhará prestígio com Platão, Heidegger lê neles a batalha que sela o destino da metafísica e que teria o seu início justamente na equiparação e/ou na distinção entre “ser” e “ente”, posta por Parmênides<sup>4</sup>, através do uso de uma forma do verbo *einai* (“ser”), o particípio substantivado *to eon* (“o ser”, “o que é”, “o ente”, “o essente”, “o sendo”).

“Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é”. (PARMÊNIDES, 1985, p. 142). Nessa aparente tautologia de Parmênides<sup>5</sup>, despontaria a “questão que, no abrigo imemorial da linguagem, conserva sem cessar a ambiguidade persistente da palavra que foi a palavra-mestra da filosofia ocidental”. (BEAUFRET, 1985, p. 173). A partir daí a história da metafísica seria a história do esquecimento do sentido do ser, na ânsia curiosa em torno do ser do ente:

Aquilo que se chama *metafísica* é exatamente o permanente obscurecimento da questão do ser pela curiosidade em relação ao sendo. O amador de metafísica, totalmente dedicado à busca de sua *avis rara*, se é matéria ou espírito, coisa ou ideia, vida ou subjetividade, indivíduo ou sociedade, benevolência infinita ou vontade de poder, se delicia assim com um patético superficial que o reserva felizmente de qualquer inquietação relativa ao implícito e ao fundamental. (BEAUFRET, 1985, p. 172).

69

A pergunta pelo ser do ente brota no interior da diferença esquecida entre ente e ser. Em Parmênides, porém, essa diferença ainda seria mantida viva pelo abalo da extrema contraposição entre ser e não-ser, ou entre ser e nada:

---

<sup>3</sup> “Parmênides pronunciou a primeira verdade decisiva da filosofia, e desde então no ocidente tem lugar o filosofar [...] O próprio Nietzsche, que desvendava com tanta segurança os bastidores do pensar e dos juízos, jamais conseguiu perceber o quanto todo o seu pensamento foi determinado pelo fato de ter compreendido Parmênides de maneira equivocada”. (HEIDEGGER, 2007, p. 31).

<sup>4</sup> “Foi desde Parmênides que a batalha pelo ente se incendiou; não como uma briga qualquer ao redor de opiniões, mas [...], como diz Platão, como batalha de gigantes a respeito do que é primeiro e último no Dasein do ser humano”. (HEIDEGGER, 2007, p. 70). “A questão do ser do ente. O pensamento do qual emana originariamente tal interrogação se concebe, desde Platão, como Filosofia e recebeu mais tarde o nome de metafísica”. (HEIDEGGER, 1983a, p.143).

<sup>5</sup> “Fala aqui uma tautologia? Certamente. Contudo é a tautologia no sentido supremo, que, em vez de nada dizer, diz tudo: aquilo que dá a medida ao pensamento, tanto nos primórdios como no futuro. É por isso que esta tautologia oculta em si o não-dito, o não-pensado, o não-perguntado”. (HEIDEGGER, 1983b, p.143).

Enquanto nos limitamos a colocar o problema do ser sem ligá-lo ao do nada, esse problema permanece naturalmente tão próximo daqueles que comumente nos colocamos a propósito do sendo que, facilmente, se reduz somente ao problema do princípio ou da causa do sendo; assim, a filosofia fatalmente é obrigada a degenerar em metafísica que não vai senão do sendo ao sendo [...] Mas se, ao contrário, a questão do ser, ao invés de sucumbir à tentação do sendo, é mantida ao nível em que também se manifesta a contrapossibilidade do nada, então, pelo abalamento da oscilação primordial do ser ao não-ser e de novo ao ser, somos desalojados da posição de segurança que ocupávamos no coração do sendo, e tomados por desorientação diante da estranheza do próprio sendo. Essa desorientação – o *thaumázein* dos gregos – nos exila energicamente desde a significação inofensiva da palavra sendo, entendida nominalmente, para aquilo que de insólito possui sua significação verbal [...] Assim, é apenas a atribuição desde a origem, do nada como contrapossibilidade que exalta a questão do ser até fazê-la tornar-se aquilo que ela é na verdade, a saber, uma, ou melhor, a questão transcendental, em vez de deixá-la declinar, se obscurecer e se decompor em simples questão metafísica. (BEAUFRET, 1985, p. 175).

O nada seria a questão do pensamento que se abriu para o aberto do ser não disponível para a disposição do sujeito que insiste em apanhá-lo como objeto. A pergunta pelo nada surgiria de um estar posto na disposição de fuga da totalidade do ente. A pergunta pelo nada nasceria no Dasein visitado pela angústia, caminho subterrâneo que depara com o ser sem o entificar, que deixa dar-se o ser sem o representar. A questão do nada seria a questão fundamental da metafísica, mas já não seria questão e sim pergunta que se auto-desconstrói, que não se sustém, que está fora de lógica, que foge do *logos*. Foge para onde?

“A metafísica diz o que é o ente enquanto ente. Ela contém um *logos* (enunciação) sobre o *ón* (o ente)”. (HEIDEGGER, 1983c, p. 61). O ente é aquilo com o quê a ciência se ocupa. Sua essência é perguntar, determinar e fundar o ente e, além disso, o nada. A metafísica, como saber fundamental, busca os pressupostos da ciência, busca, pois, a entidade do ente, a totalidade do saber a partir do ente e não deixa escapar nada. Que nada é esse que não lhe foge e que modo é esse do nada se assegurar? Por que este nada deve estar presente na possibilidade mesma de apreensão da totalidade do ente? Afinal, assegurar o ente a partir do ente, na sua totalidade, não é esta a única maneira de não deixar escapar o nada? Mas o que seria, afinal, esse nada, que a metafísica, sempre o perdendo, não o deixa escapar?

Vê-se que o nada, seja lá o que for, seria, segundo Heidegger, a possibilidade da possibilidade humana de apreensão do ente enquanto tal. É ele o absolutamente não-ente capaz de, velando-se, desvelar o ente para esse ente que se interroga. O nada seria o véu do ser sob cuja sombra mora o ser-aí que se questiona. Mas a metafísica, no que mira o ente, toma-o por ser, sem se dar conta de que o ser só se abre como o outro da representação ou que o homem se abre para o aberto do ser, mas não o representa. Para Heidegger, essa incontornável retirada do ser no apanhamento do ente, ou o velar-se do ser que se desvela<sup>6</sup>, diz-se em grego através da dupla negação presente na palavra *Aletheia*, da raiz do verbo *Lanthanô* (“estar oculto”, “ser ignorado”, “passar despercebido”, “esquecer”), acrescido da partícula privativa. Aquilo que a deusa do poema de Parmênides o exorta a aprender seria melhor traduzido, pois, por desvelamento e não por verdade:

A essência da verdade sempre aparece à metafísica apenas na forma derivada da verdade do conhecimento e da enunciação. O desvelamento, porém, poderia ser algo mais originário que a verdade no sentido da *veritas*. *Alétheia* talvez fosse a palavra que dá o aceno ainda não experimentado para a essência impensada do esse. (HEIDEGGER, 1983c, p. 57).

71

O poema de Parmênides lança, pois, segundo Heidegger, a diferença entre *ser* e *ente*, que dá origem, através de Platão, à meditação sobre o ser do ente, a batalha de gigantes cujo acabamento vê-se hoje na especialização das ciências, imbuídas da tarefa de conquistar e dominar, com entendimento calculador, as diversas regiões do ente. O poema teria dado início à tarefa, hoje consumada, de se pensar o ente como tal, porque garantiria a possibilidade de se pensar o ser como presença. Mas o poema também guardaria um pensamento impensado sobre a presença dessa possibilidade e por isso falaria sobre uma nova tarefa.

### 3. BERGSON E A NOVA METAFÍSICA

Se a metafísica é possível, ela só pode ser o esforço para escalar de volta a inclinação natural do trabalho do pensamento.

(Bergson)

---

<sup>6</sup> “[...] pertence ao destino essencial da metafísica que se lhe subtraia seu próprio fundamento, porque e toda a eclosão do desvelamento permanece ausente sua essência, e isto em favor do que é desvelado e aparece como o ente?” (HEIDEGGER, 2006, p. 57).

Para o filósofo francês Henri Bergson, a ciência, que lida com a matéria especializada, toma-a por objeto tal como ela se nos apresenta já adaptada à nossa inteligência, enquanto a metafísica pretendida por ele visa o movimento mesmo cuja interrupção se apresenta como matéria. A construção de uma nova metafísica que de algum modo se submeteria ao controle da ciência ao mesmo tempo em que a faria avançar requer a inversão do sentido da operação habitual do espírito - que transportando automaticamente para a especulação os hábitos contraídos na ação, forjou para si falsos problemas que julgou insolúveis (BERGSON, 2006, p. 73).

Nesse contexto, insere-se a análise bergsoniana das ideias de desordem, de nada e congêneres; análise essa apresentada por Bergson como *“a contrapartida intelectual da ilusão intelectualista”* (BERGSON, 2006, p. 72) e a retomada de controle, por parte do filósofo, da sua própria reflexão. Por meio de uma sugestão advinda da intuição, o filósofo corrige-se e formula intelectualmente o seu erro (BERGSON, 2008b, p. 70). Esse empreendimento equivale uma retomada da história da filosofia ocidental ou da história dos sistemas, que também poderia ser chamada história da ideia do tempo, título dado a um curso proferido por Bergson entre 1902-1903 no Collège de France e que serviu de base para a tessitura do quarto capítulo de *A Evolução Criadora*.

É uma ilusão natural do entendimento a crença de que se pode *“pensar o instável por intermédio do estável, o movente pelo imóvel”*. (BERGSON, 2008b, p. 273). Junto a essa ilusão da estabilidade estaria a ilusão do nada. Ambas são atitudes naturais que resultam do prolongamento para os problemas especulativos de procedimentos adequados à prática. Mas que tipo de procedimento intelectual adequado à prática é esse de que se está a falar? Na vida prática *“[...] toda ação visa a obter um objeto do qual nos sentimos privados ou a criar qualquer coisa que ainda não existe”*. (BERGSON, 2008b, p. 273). Quando falamos em ausência de algo, isso diz respeito à ausência daquilo que nos interessa, embora estejamos imersos em uma presença para a qual não voltamos nossa atenção: *“nós exprimimos assim aquilo que temos em função daquilo que gostaríamos de obter”*. (BERGSON, 2008b, p. 274). Esse modo de falar e de pensar é conservado na especulação metafísica - uma esfera de conhecimento e de realidade que não está diretamente relacionada aos nossos interesses pragmáticos - e assim nasce a ideia do vazio do qual nos servimos para pensar o pleno.

Para Bergson, *“o problema fundamental do conhecimento [que] é de saber porque há ordem e não desordem nas coisas”* (BERGSON, 2008b, p. 274) é questão desprovida de sentido, pois supõe que *“a desordem, entendida como uma ausência de ordem é possível, ou imaginável ou concebível”*. (BERGSON, 2008b, p. 274). A ideia de desordem, porém, é de ordem prática e *“corresponde a uma certa decepção de alguma expectativa e não designa a ausência de toda ordem, mas apenas a presença de uma ordem que não apresenta interesse*

*atual*". (BERGSON, 2008b, p. 274). A suposta ausência de ordem é, pois, presença de uma ordem distinta e "a ilusão fundamental de nosso entendimento" que nos faz "ir da ausência à presença, do vazio ao pleno" implica em uma "concepção radicalmente falsa da negação, do vazio e do nada", concepção essa que tem sido geralmente "o motor invisível do pensamento filosófico", impulsionando "problemas angustiantes" e "questões que não podemos fixar sem sermos tomados de vertigem". (BERGSON, 2008b, p. 275).

Para Bergson, a ideia de *nada*, quando oposta à ideia de *existência*, é uma pseudo-ideia que levanta em torno de si esses pseudo-problemas (BERGSON, 2008b, p. 297). "Não há vazio absoluto na natureza". (BERGSON, 2008b, p. 281). Tal concepção está ligada "à lembrança de um estado antigo quando um outro estado já está presente. Ela é apenas uma comparação entre aquilo que é e aquilo que poderia ou deveria ser". (BERGSON, 2008b, p. 282). Como pensamos naturalmente para agir, é normal que "nosso espírito perceba sempre as coisas na ordem em que temos o costume de nos afigurá-las quando nos propomos a agir sobre elas". (BERGSON, 2008b, p. 296). Nossa ação marcha, como já foi dito, do vazio ao pleno e o mesmo se dá com nossa especulação, que implanta em nós a ideia de que "a realidade preenche um vazio e que o nada, concebido como uma ausência de tudo, preexiste a todas as coisas de direito, senão de fato". (BERGSON, 2008b, p. 297).

Bergson tenta dissipar essa ilusão a fim de mostrar que "uma realidade que se basta a si mesma não é necessariamente uma realidade estranha à duração". (BERGSON, 2008b, p. 298). A concepção estática do real deriva da necessidade que tem o espírito de projetar uma lacuna na qual se insere uma referência lógica capaz de romper e subtrair, através de uma fundamentação, o suposto vazio que, entretanto, não existe:

Se passamos (consciente ou inconscientemente) pela ideia de nada para chegar àquela do Ser, o Ser ao qual se chega é uma essência lógica ou matemática, portanto, intemporal, e, desde então, uma concepção estática do real se impõe: tudo parece dado de uma só vez, na eternidade. (BERGSON, 2008b, p. 298).

A inteligência, ao presidir ações, dá pulos em direção ao que lhe interessa e só o fim a ser realizado é explicitamente representado no espírito. O ato já realizado e não o ato se realizando é que entra em nossa representação: "a inteligência, portanto, só representa, à atividade, objetivos a serem alcançados, isto é, pontos de repouso". (BERGSON, 2008b, p. 299). Não apenas o resultado do ato que realiza, mas também o meio no qual esse resultado se enquadra é representado imóvel, assim, a matéria, que é um "perpétuo escoamento", aparece passando de um estado a outro. (BERGSON, 2008b, p. 299). Notemos que antes de a física apontar para o intercâmbio entre energia e

matéria, superando inclusive a representação imagética do átomo, Bergson já negava que a matéria fosse composta de elementos sólidos, que se resolvesse em algum corpúsculo que lhe servisse de suporte. A matéria, para Bergson, é “*movimento de movimento*”, sua qualidade é mudança, a matéria é vibração. (BERGSON, 2008b, p. 315). Mas a inteligência não sabe ler o movimento. Ela chega a ele por desvios, desembocando em três espécies de representações que correspondem a três categorias de palavras. Assim é que às qualidades correspondem os adjetivos, às formas ou essências correspondem os substantivos e aos atos correspondem os verbos. (BERGSON, 2008b, p. 303). O que isso significa? Que “[...] as coisas que a linguagem descreve foram recortadas no real pela percepção humana com vistas ao trabalho humano. As propriedades que ela assinala são as convocações da coisa para uma atividade humana”. (BERGSON, 2006, p. 90). É natural que a filosofia tenha adotado da realidade o recorte que encontrou pronto na linguagem (BERGSON, 2006, p. 91) e tenha se abandonado à tentativa de construir uma metafísica com esses “*conhecimentos rudimentares*” (BERGSON, 2008b, p. 303), mas a metafísica que Bergson propõe é outra coisa; ela não se deixa seduzir pelas ilusões do intelecto.

O jogo do mecanismo cinematográfico da inteligência - sua peculiaridade de ler o real por meio de uma espécie de congelamento do movimento para depois reconstituí-lo artificialmente - desemboca justamente em uma representação como aquela que se encontra na filosofia antiga. (BERGSON, 2008b, p. 315). Nesse sentido, doutrinas como a de Platão, Aristóteles ou Plotino não são acidentais ou construções fantasiosas, mas consequência do desenvolvimento de uma inteligência sistemática. Quase todos os filósofos antigos versaram sobre a natureza, pois a natureza para eles equivale ao devir, ao fluxo, ao movimento. A tentativa platônica de fundamentação do conhecimento através da lógica dialética consoma-se, de certo modo, na própria metafísica da substância aristotélica, embora seja prefigurada no mundo das ideias e valores, conforme a máxima platônica de convenção pitagórica segundo a qual o número fornece o parâmetro máximo de inteligibilidade. A diferença entre ambas, a metafísica platônica e a metafísica aristotélica é que o arcabouço teórico da doutrina platônica das ideias se desenvolve baseando-se no princípio numérico pitagórico, enquanto o arcabouço aristotélico da substância irá se desenvolver segundo parâmetros naturalistas ligados aos filósofos pré-socráticos, mas trata-se, em ambos os casos, do desenvolvimento natural da inteligência sistemática e especulativa que, por si só, é incapaz de apreender a realidade, que é duração. Ao invés de se instalar no movimento para daí extrair suas etapas ou estagnações, a inteligência especula a partir do imóvel buscando extrair dele a mudança: “No fundo da Filosofia Antiga jaz necessariamente este postulado: há mais no imóvel do que no movente e passa-se por via de diminuição ou de atenuação da imutabilidade ao devir”. (BERGSON, 2008b, p. 315-316).

Para a filosofia das ideias, que parte das formas e vê no conceito uma realidade e que é inata ao nosso conhecimento, a ordem física é uma “*ordem deteriorada*” (BERGSON, 2008b, p. 319), é uma “*queda da dimensão lógica no espaço e no tempo*”. (BERGSON, 2008b, p. 320). Mas não apenas a Filosofia Antiga moveu-se nesse sentido que define a dimensão física pela dimensão lógica; também a filosofia mecanicista da modernidade segue essa tendência, que é o movimento natural da inteligência. Também a ciência moderna procede manipulando signos pelos quais substitui os objetos. (BERGSON, 2008b, p. 328). Assim como a linguagem - só que de um modo mais preciso - a simbologia científica delimita “*um aspecto fixo da realidade*”. (BERGSON, 2008b, p. 328). A experiência na qual a ciência moderna se baseia pede a mensuração, a mensuração busca relações entre grandezas e essas relações de grandezas buscam, por sua vez, ser reduzidas a uma única grandeza que é o tempo como uma variável independente. (BERGSON 2008b, p. 335). O procedimento, portanto, da ciência é o mesmo do conhecimento usual. Também a ciência submetete-se ao mecanismo cinematográfico que “*renuncia a seguir o devir*” (BERGSON, 2008b, p. 336), a pensar a mobilidade própria do ser, a registrar a impressão que a sucessão ou a duração deixa na consciência. Bergson quer apontar para um outro tipo de conhecimento, um conhecimento que “*contrariará mesmo algumas aspirações naturais da inteligência; mas [que] caso vingasse, abarcaria a própria realidade em um abraço definitivo*”. (BERGSON, 2008b, p. 342). Esse outro conhecimento ainda é metafísica, mas é uma nova metafísica, que tem plena consciência da *impotência especulativa* desse mecanismo cinematográfico inerente à nossa inteligência e requer a sua renúncia. (BERGSON, 2008b, p. 346).

O Ser, tal qual fora concebido pela metafísica clássica, assegura uma logicidade à realidade, sustentada em um conceito que lhe serve de fundamentação. Se a necessidade de fundamentação cede lugar, porém, à simples presença, torna-se possível uma nova concepção do Ser, distante da distorção substancialista que se contrapõe à ideia de nada. Essa outra concepção é a concepção evolutiva de um Ser em devir, em contínuo movimento e eternamente presente. A metafísica construída sobre esse novo alicerce não mais tomará o lugar da ciência, mas a ela se aliará na tentativa de elucidação do Ser real, que é de essência psicológica:

É necessário se habituar a pensar o Ser diretamente, sem fazer um desvio, sem se endereçar primeiro ao fantasma do nada que se interpõe entre ele e nós. É necessário aqui tratar de ver por ver e não mais ver para agir. Então o absoluto se revela muito perto de nós e, em certa medida, em nós. Ele é de essência psicológica, e não matemática ou lógica. Ele vive conosco. Como nós, mas, por certos

lados, infinitamente mais concentrado e mais contraído sobre si mesmo, ele dura. (BERGSON, 2008b, p. 298).

O método, para Bergson, é mais fundamental que a doutrina e está amalgamado em toda a sua obra, não podendo dela ser separado. Ao método está ligada a proposta bergsoniana de reformulação da metafísica que, por sua vez, precisa ser pensada a partir da diferença entre duração e espaço. É no espaço que irá atuar naturalmente todas as nossas faculdades e é na duração que a intuição deverá se colocar para construir a nova metafísica. A duração, porém, tem graus de intensidade e a filosofia graus de aprofundamento, daí que, longe de postular de saída um princípio ou uma unidade metafísica, Bergson inicie uma reflexão metodológica que reclama uma abordagem distinta, capaz de reaver o terreno próprio da metafísica sem que essa metafísica se confunda com uma cristalização conceitual. O método vincula-se à experiência e a ela Bergson se mantém vinculado ao longo da sua obra. Do primeiro ao último livro de Bergson, ecoa o apelo de um retorno à experiência, cuja incontornabilidade no âmbito da pesquisa é enfatizado até mesmo em *As duas fontes da moral e da religião*: “Não há outra fonte de conhecimento além da experiência”. (BERGSON, 2008b, p. 263). A metafísica tradicional, porém, teria surgido justamente da negação da experiência quando os filósofos, deparando-se com a contradição da representação intelectual do movimento, optaram pelo que lhes sugeria a lógica:

A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representa. Em superar, em contornar por um trabalho intelectual cada vez mais sutil essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança foi gasta a maior parte da energia dos filósofos antigos e modernos. Foi assim que a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, para além daquilo que se move e que muda, fora, por conseguinte, daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem. (BERGSON, 2006, p. 10).

Porque pairavam acima da realidade, esses sistemas de ideias não podiam ser confrontados por ela. Um sistema metafísico era confrontado não com a experiência, mas com outro sistema metafísico, também ele rigorosamente lógico, mas alicerçado em diferentes fundamentos, tornando-se um jogo de tudo ou nada do qual a experiência passava ao largo. Embora na modernidade a ciência tenha se consolidado com pretensões contrárias à metafísica, suas conclusões foram forjadas por uma metafísica inconsciente que os dados de que dispunha não legitimava. Para Bergson,

porém, a metafísica ou “é apenas esse jogo de ideias ou então, se é uma ocupação séria do espírito, é preciso que transcenda os conceitos para chegar à intuição” (BERGSON, 2006, p. 10).

## REFERÊNCIAS

- BEAUFRET, J. O poema de Parmênides. In: *Os Pensadores - Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Quadrige/PUF, 2008.
- \_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. Paris: Quadrige/PUF, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HEIDEGGER, M. (2007). *A metafísica de Aristóteles 1-3: Sobre a essência e a realidade da força*. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
- \_\_\_\_\_. Sobre a essência da verdade. In: *Os Pensadores – Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. A tese de Kant sobre o ser. In: *Os Pensadores – Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. O retorno ao fundamento da metafísica. In: *Os Pensadores – Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NIETZSCHE, F. A filosofia na época trágica dos gregos. In: *Os Pensadores - Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PARMÊNIDES. Da natureza. Fragmento 6. In: *Coleção Os Pensadores – Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

Submetido: 09 de maio de 2019

Aceito: 08 de junho de 2019