

A CONSTITUIÇÃO DAS EXISTÊNCIAS LÓGICAS (BERGSON LEITOR DE ARISTÓTELES)

Franklin Leopoldo e Silva*

RESUMO: Este texto procura explicitar alguns aspectos da interpretação bergsoniana de Aristóteles, sobretudo aqueles que fazem de Aristóteles um eminent representante do que Bergson denomina Filosofia das formas. A leitura bergsoniana procura mostrar que não há diferença significativa entre Aristóteles e Platão, na medida em que ambos comprometem-se com a fundação do conhecimento a partir da ontologia imobilista de Parmênides. Desta maneira, o quadro categorial aristotélico e o princípio ontológico da Forma das Formas, ou Forma Pura, tentam solucionar a aporia parmenídica remetendo a imobilidade ao estranho lógico do conhecimento, ou a objetividade ao conhecimento das existências em seu caráter lógico.

UNITERMOS: Formas, Lógica, Ontologia, Imobilidade, Existência.

Causa espanto, à primeira vista, a identificação que Bergson opera entre Platão e Aristóteles no que diz respeito à constituição de um universo de formas que conteria os princípios do mundo do devir e, em última análise, a sua verdade. Mas se examinarmos a leitura bergsoniana de Aristóteles, veremos que o vetor histórico que Bergson denomina Filosofia das Formas recobra uma interpretação do Logos platônico e aristotélico que justifica, ao menos do ponto de vista das consequências para o conhe-

* Professor do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP

cimento da realidade do devir, a diferença "apenas verbal" que Bergson crê existir entre os dois filósofos(1), em que pese a crítica de Aristóteles à doutrina das Idéias. A remissão ao Logos parmenídico é certamente o motivo que subjaz a esta identificação. Ora, isto não deixa de apresentar problemas, na medida em que o projeto aristotélico costuma ser definido, em grande parte com apoio nos textos, como uma tentativa de superar o impasse lógico-metafísico legado pela concepção parmenídica do ser, constituindo um saber categorial que permita reconciliar a verdade lógica com a articulação do real. Como, a partir daí, justificar uma leitura que, identificando Platão e Aristóteles a partir do ponto de vista de uma ontologia imobilista, remete ambos à fonte comum de uma filosofia que assimilara qualquer articulação à contradição? Por outro lado, não critica Aristóteles o procedimento platônico de constituição das existências lógicas como realidades essenciais independentes do mundo do devir? A questão está em que, reconhecendo tal crítica e procurando delimitar o seu alcance, Bergson a entenderá como introdução a um *outro* procedimento de constituição das existências lógicas, tributário dos mesmos pressupostos fundamentais.

Para Bergson, o pressuposto platônico do conhecimento estaria presente em Aristóteles como um desenvolvimento analítico do fundamento lógico imobilista. Num certo sentido até se poderia dizer que o fundamento apresenta-se em Aristóteles com um caráter mais radical, uma vez que este recusa a multiplicidade do Mundo das Idéias em prol de uma única fonte de derivação ontológica, o Primeiro Motor, consequência, talvez, da explicitação última da função cosmológica da Idéia do Bem. "É verdade que nenhum dos conceitos múltiplos poderia existir à parte, tal qual, na unidade divina: tentaríamos em vão encontrar as Idéias de Platão no interior do Deus de Aristóteles. Mas basta imaginar o Deus de Aristóteles em refração, ou inclinando-se na direção do mundo, para que imediatamente pareçam derramar-se dele as Idéias Platônicas: assim os raios partem do sol, que entretanto poderia não contê-los em si." (E.C.-321) Aristóteles teria portanto criticado o *procedimento platônico* de constituição das existências lógicas como realidade essencial, mas não a própria essencialidade lógica como a única opção filosófica de constituição do fundamento. Procurará então, através de *outro* procedimento, constituir outra essencialidade de *mesmo* teor e que cumpra a *mesma* função. Ou seja, o caráter imóvel, imutável, lógico do fundamento permanece a aspiração de Aristóteles em termos de constituição de uma doutrina do conhecimento.

O caráter fundante da imutabilidade no plano da ciência em Aristóteles se manifesta sobretudo, para Bergson, na função do intelecto agente - *nous poietikos* - que encerraria a ciência integral, objeto de uma intuição virtual e que o intelecto passivo realiza discursivamente, no difícil e sempre

incompleto percurso que vai da multiplicidade sensível à integralidade única do saber(2). Certamente Bergson interpreta aqui a célebre passagem do *De Anima* em que Aristóteles tenta solucionar a dificuldade que representa o conhecimento de *outra coisa* pelo intelecto. Uma vez que toda passagem da potência ao ato requer um princípio já em ato, teríamos que admitir que existe um princípio ativo promovendo esta passagem quando o intelecto, que é potencialmente aquilo que ele conhecerá, torna este conhecimento em ato. Diz Aristóteles que o que a mente pensa deve estar nela da mesma maneira que as letras estão na tábua que ainda não contém nenhuma escritura atual (Aristóteles, *De Anima*, III, 4, 430a, ss). Para que haja conhecimento atual, o intelecto ativo age como sol que torna atuais as cores potenciais, fazendo com que o intelecto se identifique com o objeto (Aristóteles, *De Anima*, III, 5, 430b, ss). Neste sentido é que Bergson parece entender que o intelecto agente *contém* a ciência, da qual poderíamos ter a *visão* se o *nous poietikos* fosse objeto da mesma *consciência* que temos do intelecto passivo. Este, na verdade, é totalmente indeterminado, simples receptáculo que "não pensa por si mesmo".(3). Sendo assim o aparecimento de formas inteligíveis seria algo bem misterioso, uma vez não pode ser devido tampouco a elas próprias, que ainda não ainda não existem atualmente. Resta a hipótese de uma comunicação do intelecto "formal" ou ativo com as formas virtualmente contidas nas imagens sensíveis. É neste sentido que Aristóteles diz que o intelecto ativo faz os inteligíveis. Estes seriam objeto de visão total e instantânea se justamente este fazer não se desse segundo os avatares da discursividade, uma vez que o contato com as coisas, intermediado pela sensação e imagem, é efetuado pelo intelecto passivo. Os inteligíveis estariam todos *condensados* na Forma das Formas, ou seja, a ciência já estaria pronta neste intelecto divino, dafé a metáfora bergsoniana do "derramamento" das idéias, quando da inclinação de Deus em relação ao Mundo. Negar a realidade individual das Idéias é também negar a possibilidade de contemplação ao término do esforço dialético: resta a construção ou reedição progressiva do saber divino.

Uma vez determinado o princípio fundante do mundo do devir, o saber acerca das coisas se organizará em torno desta relação imutabilidade/mudança. Bergson crê encontrar a chave desta organização num princípio não explicitamente formulado na filosofia antiga e que orientaria toda a construção intelectual que tem por finalidade a apreensão do encadeamento das coisas. "*A posição de uma realidade implica a posição simultânea de todos os graus de realidade intermediários entre ela e o puro nada*". (EC - 323) O quadro em que se desenvolverá o saber fica assim desenhado de antemão em termos de graus de perfeição. Isto significa que a ciência se orientará necessariamente pelo pressuposto de que do princípio único e imutável aos diversos modos de realidade sensível o percurso se faz em

termos de diminuição ou de *degradação* de ser. As determinações sensíveis encontrarão desde logo o *lugar* que lhes corresponde nesta organização do saber: serão outras tantas maneiras de o ser passar da determinação à indeterminação. O percurso está *a priori* traçado entre o máximo de ser e o puro nada. No entremedio se organizarão, sempre no sentido de passar da multiplicidade para a unidade, as formas de apreensão do devir. Assim, as determinações sensíveis mais imediatamente apreensíveis pela percepção e mesmo pelos estágios primários do conhecimento intelectual serão as primeiras e mais fortes determinações *para nós*, na ordem da discursividade, e as determinações inteligíveis, últimas em relação ao nosso aparato cognoscitivo, serão as primeiras e as mais reais na ordem do ser. Desde logo se trata, então, de fazer com que a pluralidade qualitativa do devir seja remetida a um conjunto de formas fixas que forneçam à realidade a necessária estabilidade para a apreensão intelectual, sem os problemas que, segundo Aristóteles, acarretaria a duplicação ontológica da solução platônica. Assim, a divisão e ordenação do real não se farão mais segundo paradigmas transcendentais, mas sim a partir de um recorte formal fundado, segundo Bergson, na crença aristotélica da adequação natural entre a linguagem e as coisas, crença esta, de resto, natural à inteligência humana, e que faz com que o pensamento acabe realmente se regulando pela linguagem. "Tal é a primeira etapa de nosso pensamento: ele dissocia cada mudança em dois elementos, um estável, definível para cada caso particular, a saber, a Forma, o outro indefinível e sempre o mesmo, que seria a mudança em geral. E esta é também a operação essencial da linguagem. As formas são tudo o que ela é capaz de exprimir. Ela é reduzida a sub-entender ou se limita a sugerir uma mobilidade que, justamente por permanecer inexprimível, deve conservar-se a mesma em todos os casos." (EC-326)

Portanto a versão aristotélica da Filosofia das Formas manteria ainda estrita fidelidade ao caráter *eidético* do conhecimento. No que se refere à crítica aristotélica do Mundo das Idéias, Bergson vê aí apenas a substituição do dualismo radical de Platão por uma organização formal imanente e ascendente que conserva o princípio da explicação da mudança pelo imutável. A recusa do dualismo radical está bem expressa na crítica de Aristóteles. As Idéias não podem dar conta da substancialidade das coisas existentes, não podem tampouco explicar como as coisas vêm a ser(4). Isto significa, do ponto de vista de Aristóteles, que as Idéias não cumprem a função de organizar o saber acerca das coisas, uma vez que a simples posição de outras realidades não basta para explicar a realidade do mundo sensível. As Idéias não fornecem a razão e o porque dos fenômenos realmente existentes. Não podemos, através das Idéias, atingir qualquer explicação causal que nos faça apreender o vir-a-ser das coi-

sas(5). As essências das coisas existentes não podem estar separadas das próprias coisas: esta dificuldade que Aristóteles vê em Platão não deixará de existir na sua própria doutrina. A dificuldade de atingir pelo conceito os indivíduos permanece como o ônus da universalidade do conceito. Se a substância primeira é o indivíduo, não há como atingi-lo através de um conceito que possua, no verdadeiro sentido da expressão, um conteúdo substancial. A essência que define o ser do indivíduo é a forma que é comum aos elementos da classe à qual pertence; mas aquilo que o individualiza é a matéria, que Bergson caracteriza como o indefinível no pensamento de Aristóteles, visto que corresponde à indeterminação bruta da mudança em geral. Por isto conhecer o indivíduo não será propriamente conhecê-lo como substância individual, mas conhecer a substancialidade que o envolve e determina(6). Uma vez que tal determinação se dá a partir do universal, condição de ciência, será preciso então que se estabeleçam com a necessária anterioridade lógica as condições desta determinação. Bergson não parece ver na imanência das formas em Aristóteles uma modificação essencial do procedimento platônico. A supressão da anterioridade ontológica não representa, para ele, algo que desviasse o pensamento aristotélico da índole platônica. Por isto ele verá na constituição das formas imanentes ao sensível apenas outra versão da fundação lógica da realidade. Significaria isto que o sensível se subordina necessariamente aos meios de que dispomos para expressá-lo?

Granger situa os *Analíticos* no plano do pensamento aristotélico de forma a marcar muito bem a anterioridade da problemática aí exposta às *ciências teóricas*. O fato de que os *Primeiros Analíticos*, por ex., não tematizem jamais as relações de causalidade real mostra que não estamos diante de uma abordagem ontológica, ciência ou arte. Tanto os *Primeiros Analíticos* quanto as ciências teóricas visam a universalidade, mas no primeiro caso, esta "não é a dos seres, objeto de ciência; ela transconceitual, não estando ligada a nenhuma substância em particular, e somente se relacionando ao ser enquanto este está na *Dianoia*, o ser como verdade e falsidade." (Granger, 1976, p.104). Isto significa que em Aristóteles existe a necessidade de constituir previamente um quadro de noções e de regras de procedimento que garantam às ciências teóricas a correta abordagem do objeto. Neste estágio anterior, o pensamento não se ocupa do ser em suas manifestações reais, mas visa apenas a "produção de raciocínios válidos" (...) "(Os Primeiros Analíticos) descrevem o jogo de construção dos raciocínios conclusivos, num universo abstrato cujos elementos são termos, não seres." (Granger, 1976, p.104). Aristóteles alerta, de resto, para a necessidade de se conhecerem estas regras do jogo (expressão de Granger) antes de abordar a Física ou a Filosofia Primeira, ciências teóricas(7). Não cabe dúvida, pois, quanto ao caráter propedêutico dos

analíticos bem como de todo o conteúdo do *Organon*. Granger ainda sublinha o fato de que o estudo da ligação de necessidade dedutiva é condição prévia para o entendimento das ligações de causalidade nas ciências teóricas. Sem este analogon formal da causalidade não teríamos como determinar com certeza o encadeamento causal do mundo físico(8). Da mesma forma os *Segundos Analíticos* seriam o estudo das condições de aplicação dos raciocínios aos objetos teóricos, participando também do caráter propedêutico da Lógica. Este sistema de condições prévias é sem dúvida o campo em que se desenvolvem as relexões bergsonianas acerca do que poderíamos chamar, talvez, apesar do aparente paradoxo, de *convencionalismo natural da inteligência*. A necessidade de estabelecer condições prévias de ordenação do real deriva do próprio mecanismo da inteligência e é vista, pelos filósofos, como algo inerente às próprias coisas. A crítica dos procedimentos cognoscitivos não recua nunca até a própria instância fundadora destes procedimentos, que é a própria inteligência humana(9). Isto se mostra claramente na consideração do construtivismo científico como "natural". Heinrich Scholz comenta o fato de que as presunções fundamentais e indemonstráveis necessárias ao encadeamento inferencial sejam tidas como Aristóteles como *naturalmente* situadas no limiar do saber demonstrativo e não *convencionalmente* estabelecidas como premissas. Isto é visto por ele como uma característica do pensamento grego em geral. Assim certas exigências do discurso conceitual são tidas como princípios inquestionáveis de um conjunto de proposições demonstradas acerca de um certo domínio de conhecimento(10). Disto resulta que as condições da ciência devem ser mais verdadeiras do que a própria ciência: "(...) as verdades fundamentais das quais resultam as proposições que, para poderem ser aceitas precisam primeiro ser demonstradas, devem ser mais evidentes do que qualquer uma dessas proposições" (Scholz, 1980, p.11). A característica finitista da ciência aristotélica, dentro da qual Scholz julga poder falar de um axiomática, implica assim num conjunto de proposições exteriores ao corpo demonstrado da ciência, e garantem, como fundamento de inferências, as demonstrações elaboradas num domínio. Os *princípios* da ciência, imediatamente evidentes, circunscrevem formalmente o campo teórico e esquematizam os procedimentos, fornecendo *a priori* o tipo de resultados a que o conhecimento deve aspirar.

Devemos aqui abrir um parênteses para uma questão bastante difícil de ser tratada no contexto aristotélico. Sabe-se que Aristóteles considera os princípios lógicos como princípios das coisas e que os gêneros, por ex., são tão reais quanto os indivíduos. Esta realidade do universal é que impede que consideremos as categorias como elementos formais no sentido moderno(11). A dimensão metafisicamente objetiva do universal faz com que a anterioridade da noção seja também uma anterioridade no nível

ontológico. Na Introdução de *Partes dos Animais* Aristóteles se explica claramente sobre isto: contra os partidários da formação *eventual* do ser vivo, ele afirma que o germe sempre possui uma potência que corresponde à formação do ser e que o agente gerador preexiste tanto logicamente quanto cronologicamente. Há nisto uma necessidade que faz com que tal ser contenha sempre os elementos que deve possuir em vista daquilo que é; a partir da forma que possui este ou aquele ser é que se comprehende como e porque ele contém estes ou aqueles elementos, nesta ou naquela disposição. A configuração e a organização do ser gozam de prioridade lógica e ontológica sobre sua composição material, pois são aqueles que nos fazem compreender esta. Com isto se pode entender que a "natureza" formal é mais importante que a natureza material e, na organização do saber, a primeira tem caráter fundante e primazia em relação à segunda. Talvez seja interessante notar que para Bergson os elementos por si mesmos também não explicam o resultado final. Mas tampouco se pode, a partir da forma atual, reconstituir um trajeto do processo natural que teria existido tendo em vista a *finalidade* de tal ou qual produção, forma para a qual os elementos se teriam organizado mecanicamente. O exemplo do mecanismo do olho em *Evolução Criadora* ilustra a visão bergsoniana do problema: nossa tendência é considerar a produção natural de maneira análoga ao trabalho humano de ordem mecânica. Vemos na organização do olho um imenso trabalho de composição de células tendo em vista a obtenção de uma forma apropriada ao desempenho da função. Porque decompomos o olho para comprehendê-lo supomos que a natureza o compôs, fazendo o trajeto inverso. A complexidade do mecanismo acabado nos inclina para a concepção de uma complexidade mecânica na criação do órgão. Esta maneira de ver as coisas não lança luz sobre uma questão importante: a relação entre a complexidade do órgão e a unidade da função que desconcerta o espírito." (EC - 90) O problema deriva de considerarmos a natureza como um artesão que "procede (...) por acréscimos e junção de partes em vista da realização de uma iédia ou da imitação de um modelo." (EC - 90) Se atentássemos para a simplicidade da função mais do que para a complicação infinita do órgão poderíamos chegar a ver que os dois lados da questão não têm a mesma importância nem o "mesmo grau de realidade". A simplicidade pertence ao próprio objeto, e a complicação infinita aos pontos de vista que temos do objeto, rodeando-o, aos símbolos justapostos pelos quais nossos sentidos ou nossa inteligência representam-no, mais geralmente a elementos de *ordem diferente* com os quais tentamos imitá-lo artificialmente, mas em relação aos quais ele permanece incomensurável, sendo de natureza diversa deles." (EC - 90) Em suma, a decomposição de elementos pelos quais tentamos compreender a realidade não é um procedimento simétrico à formação dessa realidade porque a natureza não

trabalha por composição mas cria indivisivelmente. O mesmo seria tentar reproduzir com mosaicos todas as nuances que um pintor deixa na tela quando do ato único e indivisível de uma pincelada. Nossa recomposição não igualaria o todo, assim como nossa análise do olho não explica, apenas pelos elementos a que chega, o ato de ver. Aristóteles vê nos seus predecessores, principalmente em Empédocles, a ausência de uma explicação que relate a organização dos elementos à forma final que possui o ser. Isto significa - do ponto de vista que nos interessa aqui e abstraindo por enquanto o problema da finalidade - exigir da explicação da realidade a consideração da *forma* como *razão* (*logos*) da organização material. Esta alternativa é, porém, aquela precisamente criticada por Bergson, que nela vê a mesma inadequação da explicação mecanicista. Lembremos o célebre exemplo da mão que atravessa a limalha de ferro: mesmo que não consideremos a posição final dos grãos da limalha como devida ao acaso, mesmo que consideremos o arranjo resultante na limalha como devido a um *plano* já contido na própria *forma* da mão que a atravessa, não atingiríamos verdadeiramente com o processo supondo que é possível explicar analiticamente a organização de todo a partir de uma recomposição ideal dos elementos. Pois os grãos de limalha não foram *compostos* no formato da mão, seja ao acaso, seja finalisticamente. O que existe é o resultado de um ato simples e indecomponível. Não existe, portanto, anterioridade da forma como paradigma para um processo natural de constituição das coisas que pudesse ser visto sob o prisma tradicional da dualidade forma/materia. "Mas a verdade é que existe simplesmente um ato indivisível, o da mão atravessando a limalha: o inesgotável detalhe do movimento dos grãos assim como a ordem do seu arranjo final, exprime negativamente, de alguma maneira, este movimento indiviso, sendo a forma global de um resistência e não a síntese de ações positivas elementares." (EC - 90) Não nos interessa aqui abordar o aspecto biológico da ontologia bergsoniana nem a vinculação entre a teoria do conhecimento e a concepção evolucionista. Queríamos apenas assinalar que ausência do formal em Aristóteles, fazendo da anterioridade lógica das noções uma prioridade ontológica, nos leva a dizer que a crítica de Bergson deve incidir sobre o aristotelismo de uma maneira mais aguda do que sobre as filosofias da subjetividade e o formalismo kantiano, pelo próprio fato de que o caráter metafísico da categorização do real em Aristóteles faz aparecer talvez de maneira mais nítida a interpolação inconsciente de necessidades práticas de inteligibilidade entre o ser e a especulação. Não podemos também deixar de assinalar que a interpolação aparece de maneira ainda mais forte e mais visível quando a prioridade da forma sobre a matéria é vista sob o princípio da necessidade. Com efeito, diz Aristóteles que a existência de determinada função no ser vivo acarreta *necessariamente* que os elementos deste ser

devam estar organizados de determinada maneira. É que a função já preexiste nos elementos e na organização deles, uma vez que se trata de atualizar uma forma latente, princípio de organização.

Nesta perspectiva comprehende-se porque o conhecimento deve refazer o percurso lógico (e ontológico) que vai da forma à matéria, instituindo a *causa formal* e a *causa final* como *princípios* do conhecimento. Conhecer é separar, analisar o composto forma/matéria que se apresenta no mundo empírico, para apreender intelectualmente as formas como *princípios* de organização do devir material. Compreende-se melhor também porque as condições propedêuticas da ciência devem ser mais verdadeiras do que a própria ciência. A verdade do quadro de pressupostos e de noções que serão aplicados nas demonstrações deve possuir um grau de verdade maior do que as próprias demonstrações, com vimos no comentário de Scholz. Mas, do ponto de vista bergsoniano, há ainda algo mais. A ciência, concebida como o desenvolvimento da apreensão do devir a partir destas condições, será considerada mais real do que o próprio devir, uma vez que ela pode nos fornecer o *sistema da realidade*, no qual se encontra a chave e o esquema daquilo que as coisas são ou vêm a ser no movimento que o saber procura ordenar. A ciência, enquanto condição de possibilidade do saber, antecipa a realidade, a qual, enquanto considerada no nível do devir, é, por assim dizer, *menos real*: tornar-se-á efetivamente real quando tornar-se conteúdo ou realização das possibilidades do saber." O físico será definido pelo lógico. Sob os fenômenos mutáveis mostrar-se-á, por transparência, um sistema fechado de conceitos subordinados e coordenados uns aos outros. A ciência, entendida como o sistema de conceitos, será mais real do que a realidade sensível." (EC - 328)

Certamente este maior grau de realidade da ciência se deve ao seu caráter estável, sistemático, conceitual. Por isto, na mesma linha do argumento de Bergson, se pode entender também a realidade ainda mais forte de um saber concebido como intuição divina. Ao imobilizar o devir nos conceitos lógicos e teóricos realizamos um movimento que é ainda o do *pensamento discursivo*. Percorremos o caminho lógico que vai do indivíduo à espécie e ao gênero: cada uma destas classes de termos representa a introdução, num determinado nível, da imobilidade no devir. Mas estamos assim ainda bem longe de poder, numa intuição clara a absolutamente intemporal, condensar num único momento intelectual todas as possibilidades do devir. A imanência das formas implica em que o universal deva ser, na expressão de Granger, "arrancado do devir", numa espécie de ato de imobilização que constituiria a apreensão dos inteligíveis(12). Há que se admitir, portanto, qualquer que seja o alcance da diferença entre Platão e Aristóteles, que a presença do ideal contemplativo como finalidade última da ciência seria um elemento importante - entre muitos outros,

evidentemente - a vincular Aristóteles à Filosofia das Formas, ou a apontar, num sentido geral, a índole platônica de todas as tentativas de ordenação intelectual do devir. A presença virtual ou implícita deste uno intemporal constitui, para Bergson, o resultado mais importante do uso especulativo da inteligência: aí vemos, com efeito, transfigurada em exigência do pensamento puro e consequente, as tendências intelectuais que, desde o nível da percepção, nos obrigam a conceder prioridade ao estável no nosso relacionamento com o mundo sensível.

O que até aqui foi dito acerca da prioridade lógica e ontológica da estabilidade pode estender-se à dualidade aristotélica potência/ato. Também aqui o conhecimento aparece como a realização de possibilidades potencialmente demarcadas. É neste sentido que se pode entender o que Aristóteles diz no *De Anima*: que a alma é, de certa forma, todas as coisas. Ela contém potencialmente os inteligíveis e atingimos a essência inteligível de uma realidade quando apreendemos a sua forma pelo intelecto. A essência não pode atualizar-se plenamente na matéria; por isto o conhecimento das coisas tem maior grau de realidade do que as próprias coisas, já que o intelecto ativo, pelo processo de *abstração*, destaca o essencial imperfeitamente contido no composto forma/matéria. O nível noético é o da *atualização*: é no *conceito* que o mundo ganha plena realidade. Por isto, no caso dos objetos unicamente inteligíveis, como as essências matemáticas, existe a inteira coincidência, desde logo, do conhecimento com o seu objeto. Mas o conjunto das coisas que formam o mundo sensível é uma rede de possibilidades "à espera" da atualização que ocorrerá quando sobre ele incidir o *ato* intelectual do conhecimento. Esta rede de possibilidades é uma permanência, uma maneira de o real *subsistir* para a *substancialização* realizada a partir da forma categorial. É sem dúvida sob este aspecto que Bergson considera que em Aristóteles o mundo real é o lógico imperfeitamente realizado. Para um conhecimento perfeito, lógica e realidade coincidiriam tão completamente que não seria necessário demarcar a diferença entre potência e ato. É desta forma que para Aristóteles o intelecto divino é ato puro, pois aí não existe a matéria que "estabelece a distância entre o objeto conhecido e o sujeito cognoscente" (13). Deus não necessita *abstrair*; mas para nós, a abstração é a única forma de aceder à verdadeira realidade, à essência do objeto visado. Assim se configura a vinculação da verdade do objeto com sua remissão àquilo que já não é, por assim dizer, ele mesmo, ao menos no seu aspecto imediato. É numa tal remissão que Bergson vê a constituição do "vazio" ou do "interstício" onde uma outra explicação poderia caber, igualmente geral e distanciada da concretude do objeto (PM - 101).

Dessa maneira, a formulação e a solução dos problemas filosóficos padecem de um vício fundamental, que poderíamos chamar de *preconceito*

da virtualidade: a crença na preexistência formal da verdade e a necessidade, daí decorrente, de *reconstruir* o real para atingir um conhecimento de acordo com esta virtualidade. A categoria de *necessidade*, com efeito, só cabe no devir reconstruído. "Ultrapassar, contornar por um trabalho intelectual mais e mais sutil, essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança, tal foi o principal esforço dos filósofos antigos e modernos. Assim, a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, além do que se move, do que muda, consequentemente fora daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem. Desde então, ela não poderia se mais do que um encadeamento mais ou menos artificial de conceitos, uma construção hipotética".(PM - 104) O hipotético de uma tal construção situa-se justamente na rearticulação *a posteriori* da transição do devir a partir dos segmentos em que ele foi anteriormente dividido, de acordo, como vimos, com as condições adrede estabelecidas que nos permitem uma segmentação a partir de uma lógica à qual as coisas *devem necessariamente se adequar*. Esta articulação qualitativa do devir deve corresponder "a momentos privilegiados ou salientes da história das coisas", precisamente os momentos que se revestem para nós da *forma essencial*, não nos interessando a transição ou passagem de uma forma à outra. Assim se explica, segundo Bergson, que a ciência aristotélica institui categorias como *lugar natural*, *movimento natural* para baixo ou para cima conforme os corpos sejam *graves* ou *leves*, etc..(EC - 330) Tais qualificações exprimem os momentos do devir em que as coisas podem ser tomadas na sua forma essencial, que corresponderia àquilo que as coisas são *naturalmente*(14). A ciência antiga não decompõe indefinidamente o devir, como fará depois a ciência moderna. A divisão que ela opera tende a permitir a caracterização global de um segmento do devir segundo os contornos habituais da percepção e da linguagem. O devir, sendo qualitativo, deve ser compreendido a partir de seus instantes privilegiados. Tais instantes coincidem com porções indivisíveis da experiência, porque a matéria que constitui o conteúdo do devir exige que certos contornos objetivos sejam respeitados(15). Reconstruimos a realidade a partir de suas *articulações naturais* e não a partir de *qualquer* articulação. Os instantes não se igualam todos num devir quantitativo. O real como que impõe ao espírito o modo de divisão. Por isto o conhecimento da mudança implica no conhecimento dos instantes definidores da mudança: daí a importância da noção de *telos* para a compreensão do movimento. O movimento, de resto, é *descrito* por um conceito e nunca *equacionado* como relação entre grandezas espaciais e temporais: ele será ou uniforme, ou retilíneo, ou circular, sendo que ainda estas formas são hierarquizadas em função da maior ou menor possibilidade de identificação parcial com a imobilidade. Tais características servirão de elementos diferenciadores na análise com-

parativa que Bergson fará das ciências antiga e moderna.

De que maneira se pode dizer, neste contexto, que a ordem do saber reproduz a ordem do ser? Esta questão é importante na medida que, para Bergson, a tentativa de imitar a ordem ontológica é que levará o pensamento filosófico a ver na anterioridade das condições de conhecimento a instância básica, o ponto de partida inevitável para a descrição da realidade, tendo em vista que, para a inteligência, tudo caminha do *ser possível* para o *ser real*. Mas a instituição da própria dualidade entre as ordens já não pode ser considerada um recurso da inteligência para remeter o ideal de conhecimento para fora da temporalidade do sujeito? De que serve o reconhecimento de que o *tempo* da cognoscibilidade das coisas vai da multiplicidade acidental e mutável para a essência una e imutável, senão para nos alertar de que este trajeto é apenas a expressão da negatividade do homem com respeito ao ser e para nos mostrar a anterioridade da essência como a ordem verdadeiramente coincidente com o ser? Sendo assim, a verdade será sempre fruto da *inversão* da temporalidade do sujeito, pois apenas nesta inversão é que poderemos ter a visão da gênese das coisas.

Aristóteles distingue, no livro Delta da *Metafísica*, o anterior segundo o conhecimento e o anterior segundo a natureza e a essência, acrescentando que este é o sentido fundamental. O anterior segundo o conhecimento se subdivide ainda em anterior segundo o sensível e anterior na ordem lógica. O anterior na ordem lógica é o ponto de partida do conhecimento: o universal. A ciência, portanto, supõe que a ordem sensível seja substituída pela ordem lógica, uma vez que a ciência se dá no âmbito do universal. A primazia da essência no conhecimento das coisas implica na *inversão* que já mencionamos. Esta não tem apenas a função de reenviar aos princípios das coisas, mas mostra também que todo e qualquer conhecimento *deriva* de um conhecimento anterior. Este requisito é expresso por Aristóteles logo no início dos *Segundos Analíticos*. Movendo-se ainda na perspectiva da célebre aporia do Menon, Aristóteles tratará de manter a condição de anterioridade escapando ao mesmo tempo do caráter *conatural* da ciência platônica. É este mais um sentido em que podemos entender a afirmação de Bergson de que a diferença entre Aristóteles e seu mestre é "apenas verbal". Substituindo a reminiscência pela clareza intrínseca que garante a autosuficiência epistemológica dos princípios, Aristóteles manterá apenas no plano da Lógica a *anterioridade* essencial ao conhecimento(16). Mas a manutenção no plano da lógica não diminui em nada a exigência e a impotância do que é anterior. Pelo contrário, isto exigirá que estabeleçamos a própria *ciência dos princípios* e que atribuamos a ela não somente a anterioridade lógica mas também o caráter de maior *cognoscibilidade*.

A anterioridade epistemológica apresenta-se, de resto, como sinal de que o conhecimento reproduz realmente a ordem das coisas e de que a descrição que elaboramos da natureza coincide com a gênese efetiva que aí se dá: a demonstração da verdade não difere do movimento do real(17). Tal anterioridade configura também em Aristóteles , como se sabe, o problema do gênero de saber que corresponde aos princípios, uma vez que não podem ser demonstrados. A indemonstrabilidade neste caso está a par, quase paradoxalmente, dir-se-ia, com o maior grau de exatidão e o caráter de maior cognoscibilidade dos princípios. Parece, portanto, haver um descompasso entre o trajeto lógico necessariamente cumprido na demonstração e as exigências de *maior clareza* e *maior cognoscibilidade* para os princípios anteriores à demonstração. A ciência completa dos princípios, tanto no nível lógico quanto ao ontológico, só Deus a poderia possuir. Aubenque sublinha esta *estranya semelhança* entre o homem e Deus: é como se a *essência* humana, plenamente realizada, permitisse o conhecimento intuitivo dos princípios, conhecimento este entretanto impossível *de fato* dada a nossa *condição*(18). Importa ressaltar o fato de que este saber dos princípios, claro e simples *em si*, é trabalhoso e quase inacessível *para nós*. Não podemos, pois, estampar claramente em nosso saber e nosso discurso a maneira pela qual as verdades alcançadas derivam de outras, mais altas ou mais fundamentais. *Nosso saber* não alcança o ponto de partida da *inteligibilidade em si*. Mas o fato de podermos aceder à consciência desta dualidade nos encaminha, ainda que num percurso indefinido, para a coincidência entre o saber e a produção da realidade. Procuraremos imitar esta coincidência invertendo a ordem natural que nos dá *primeiro* a multiplicidade e a mudança e fazendo do uno e do imutável a condição daquelas. Tentaremos reproduzir a ordem da realidade a partir de manipulação técnica, a qual, elevada ao máximo grau possível, nos mostraria, assim o cremos, a própria ação demiúrgica(19).

A dualidade do *em si* e do *para nós* relativamente ao saber encorajará, segundo Bergson, que entendamos nossa ciência como uma reconstrução laboriosa de algo que já está pronto. Com efeito, a coincidência ideal do saber total com a totalidade do real a partir de sua gênese atua como paradigma para que aceitemos a coincidência - ao menos parcial - do encadeamento lógico da inteligência com o movimento do real. Quando muito diremos que, se este encadeamento não expressa a totalidade do real em todas as suas nuances, ao menos exprimiria a sua organização essencial, ao menos aquilo que podemos apreender dela. Ainda mais, a ciência perfeita, a plenitude de todas as ligações entre princípios e consequências, se encontra feita: é suficiente nos atermos a esta *existência*, mesmo que não acedamos nunca ao seu inteiro conteúdo, mesmo porque o que importa é a perfeição lógica desta existência. O conteúdo existe e sabemos qual é o

seu teor geral: a eternidade instantaneamente desvelada, o devir na *verdade* do seu movimento: a totalidade dos seus elementos numa composição imóvel. Ao menos assim parece captá-lo a leitura bergsoniana, que tentamos reconstituir.

NOTAS

(1) No texto sobre "La Vie et l'Oeuvre de Ravaissón" um dos reparos que Bergson faz ao trabalho de Ravaissón sobre Aristóteles é o exagero da diferença entre Platão e Aristóteles: "Peut-être aussi a-t-il poussée un peu loin, au point de la convertir en une opposition radicale, la différence souvent légère et superficielle, pour ne pas dire verbale, qui sépare Aristote de Platon."(PM - 258)

(2)" Dans cette intuition nous verrions Dieu s'épanouir en Idées. C'est elle qui fait tout, jouant par rapport à l'intelligence discursive en mouvement dans le temps, le même rôle que joue le Moteur immobile lui-même par rapport au mouvement du ciel et au cours des choses." (EC - 322)

(3) "Mais comment, chez l'homme, ces formes intellegibles pourront-elles actualiser l'intellect, allors qu'elles ne sont elles mêmes rien d'actuel, enveloppés qu'elles sont dans la sensation et l'image? C'est ici qu'intervient l'intellect qui fait, le *nous poietikos*, comme on dit les commentateurs. Il actualise les intellegibles enveloppés dans les images; et en ce sens, en ce sens limité seulement, il fait les intellegibles." (Hamelin, 1931, p.386).

Não é naturalmente o caso de nos estendermos aqui sobre a dificilíma questão suscitada pelo cap.5 do livro III do *De Anima*.

(4) " La plus importante question à poser, ce serait d'aborder quel concours enfin apportent les Idées aux êtres sensibles, qu'il s'agisse des êtres éternels ou des êtres générables et corruptibles. En effet, elles ne sont pour ces êtres cause daucun secours pour la science des autres êtres (elles n'en sont pas, en effet, la substance, sinon elles seraient en eux), ni pour expliquer leur existence, car elles ne sont du moins pas immanentes aux choses participantes;(...)"Aristóteles, *Metaphysica*, A, 9, 991, 8-14. Tradução Tricot.

(5)"D'une façon générale, allors que la Sagesse a pour object la recherche la cause des phénomènes, c'est précisément ce que nous alissons de côté (car nous ne disons rien de la cause d'où vient le principe du changement), et, dans la pensée d'expliquer la substance des êtres sensibles, nous posons l'existence d'autres espèces de substan-

ces mais quant à expliquer comment ces dernières sont les substances des précédentes, nous nous contenterons de paroles creuses;..." Aristóteles, *Metaphysica*, A, 9, 991 23-26. Tradução Tricot.

(6)"La réalité de l'individu ne se définit pas et ne se conçoit pas, sauf exception de l'individu suprême. La réalité de l'individu lui vient de la matière, non de la matière qui est un universel, et entre comme telle dans les définitions et les concepts, mais de la matière concrète, celle qui n'est pas des pierres et des bois en général, mais cette pierre et cette bois.(...) Et pourtant il a bien vu lui même que si les quiddités et les choses sont deux, il n'y aura pas de science des êtres et que ce dont il y aura science ne sera pas." Hamelin, 1931, p.127.

A interpretação de Hamelin (individuação pela matéria) é a que tradicionalmente prevaleceu. Não se pode contudo ignorar os textos de Aristóteles e as interpretações de seu pensamento que propõem a individuação pela forma. O assunto foge aos limites deste texto. Tricot apresenta um resumo do estado da questão na sua tradução da *Metaphysica*, I, p.392, nota 2.

(7)"Quant aux tentatives de certains philosophes qui, dans leur discussions sur la vérité, ont prétendu déterminer à quelles conditions on doit accepter des propositions comme vraies, elles ne sont dues qu'à leur grossière ignorance des *Analytiques* : il faut, en effet, connaître les *Analytiques* avant d'aborder aucune science, et ne pas attendre qu'on vous enseigne pour se poser de pareilles questions."

Aristóteles, *Metaphysica*, , 3, 1005 b, 2, ss. Tradução Tricot. .

(8)"De cette manière on pourrait dire sans doute que la nécessité logique est le transconcept qui correspond analogiquement aux concepts ontologiques de la causalité."

Granger, 1976 p. 105.

Cf. também: "En tant qu'*Analytique II*, elle fournit, à travers les précepts d'un art, une description de la nature de la science..."(p. 105)

(9) "La nécessité, qui est propre à la consécution des raisonnements peut bien être incomplète, en ce qu'elle est considérée comme détachée de leur point d'ancrage; elle n'en est pas moins de nature, non de convention."

Granger, 1976, p. 106.

(10) Scholz interpreta assim a passagem de *Segundos Analíticos* I, 2, 71 b 19 ss.: "Ora, se o saber é assim como nós o caracterizamos (algo como um afirmar de enunciados que são demonstrados), então é necessário que toda ciência apodíctica nasça de afirmações que são verdadeiras encontradas em primeiro lugar, encontradas imediatamente, e anteriormente a qualquer proposição deduzida."

Scholz, 1980, p. 11.

(11) Hamelin assinala o fato de não podermos entender nem mesmo os pressupostos originários do pensar como absolutamente formais. Quanto ao princípio de não-contradição, por ex.: "Il n'a aucunement l'idée d'une loi non-contradiction qui flotterait au-dessus des choses. La loi de non-contradiction est pour lui une nécessité, non de la pensée, mais des essences mêmes, un principe qui est à l'œuvre dans les choses."

Hamelin, 1931, p. 92-93.

Por outro lado, Granger reconhecendo que não podemos ver em Aristóteles uma idéia da forma separada de seu conteúdo, ao menos com "as mesmas conotações, de resto complexas, que possui para nós depois de Leibniz, Boole, Frege e Russel" (p. 97), não deixa de sublinhar que é possível e necessário ver em Aristóteles um "formalismo lógico". "Si nécessaires que demeurent les précautions qui nous avons prises pour éviter de le confondre d'emblée avec ses aspects modernes, elles ne sauraient nous interdire de le reconnaître, et nous commandent au contraire d'en fixer précision les traits."

Granger, 1976, p. 105.

(12) Cf. Granger, 1976, p.32.

Cf. Também Pellegrin, P., *Division et syllogisme chez Aristote*, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, nº 2, avril/juin/1981: "D'une part il ne fait aucun doute que pour le Stagirite la connaissance discursive, même dans la rigueur apodictique de la forme syllogistique, n'est qu'une pensée infirme. C'est en effet la pensée humaine qui a besoin de cette ex-position dans les moments successifs de la discursivité: le Dieu, pensée de la pensée, (*Met.*, , 9, 1074, b 34) ne syllogise pas, mais abolit le temps dans l'éternel instant de l'intuition de lui-même." (p. 186)

(13) Moreau, p. 609.

Cf. ainda: "Si donc on peut dire que dans la connaissance intelectuelle l'âme devient pierre, étant connue, devient vraiment elle-même, atteint la pureté de sa forme, la perfection, de son essence, qui autrement ne se réalise que dans une matière où elle ne peut s'actualiser pleinement." (...) "L'abstraction, effectuée par l'activité intelectuelle ou intelect actif, ne se réduit donc pas à une opération logique de triage, d'élimination du particulier pour faire apparaître l'essentiel; elle aboutit à une promotion ontologique; elle fait passer les choses sensibles au niveau de l'existence noétique, elles obtient ainsi dans l'amé une actualisation qui s'approche de celle de l'intelligible dans l'intelect divin." (p. 610)

(14) Cf. Koiré, 1982: "Um todo, ordem cósmica, harmonia: tais conceitos implicam que, no Universo, as coisas são (ou devem ser) distribuídas e dispostas numa certa ordem determinada; que sua localização não é indiferente, nem para elas nem para o Universo; que, pelo contrário, qualquer coisa tem, segundo sua natureza, um 'lugar' determinado no Universo, em certo sentido, o seu lugar próprio. Um lugar para cada coisa e cada coisa no seu lugar: o conceito de 'lugar natural' exprime esta exigência teórica da física aristotélica." (p. 158)

Koiré ressalta ainda que a ordem cósmica se confunde com a permanência de coisas em seus lugares naturais, razão pela qual todo movimento é uma espécie de violência e introduz, de alguma forma, a desordem no Cosmos. Cremos que esta interpretação é bem próxima da visão bergsoniana da física aristotélica e, em geral, da cosmologia antiga, sobretudo pelo papel preponderante conferido à uma lógica do dever ser (permanência) na consideração do movimento do devir.

(15) "La science des anciens est statique. Ou elle considère en bloc le changement qu'elle étudie ou, si elle le divise en périodes, elle fait de chacune de ces périodes un bloc à son tour: ce qui revient à dire qu'elle ne tient pas compte du temps." (EC-333)

(16) Cf. Aubenque, 1962: "Nous retrouvons ici l'idée d'une cognoscibilité *en soi*, liée à une essence même du principe, et que semble posée *a priori* en dehors de toute référence à la connaissance humaine." (p. 54)

(17) "Si la nature semble 'syllogiser', c'est que le syllogisme ne fait que traduire le mode de production des choses: toute la théorie de la démonstration et de la science dans les *Analytiques* suppose cette coïncidence entre le mouvement par lequel la connaissance progresse et celui par lequel les choses sont engendrées."
(Aubenque, 1962, p. 55)

(18) "... les limitations de l'homme, en particulier de ces facultés de connaissance, son moins des *négations* que des *privations*, que l'homme de fait en appelle à l'homme de droit et que la vérité de l'homme phénoménal est à rechercher, non dans sa condition effective, mais dans l'essence d l'homme en soi, qui s'apparente étrangement au divin ..." (Aubenque, 1962, p. 59)

(19) "Le savoir véritable est, en effet, analogue à l'action demiurgique dans la mesure où il coïncide avec l'ordre naturel de la génération. Reciproquement l'activité de l'artisan sera une bonne introduction à la connaissance." (Aubenque, 1962, 66 - nota 2)

SILVA, Franklin L. e, The constitution of logical existences (Bergson's analysis of Aristotle).
Discurso; Rev.Depto.Filo.USP, S.Paulo, (18):143-161, 1990.

ABSTRACT: This paper intends to explain how Bergson could see in Aristotle's theory of knowledge another version of Platonic theory of Ideas, considering that both philosophers have the intension of founding a knowledge that overcome Parmenidian aporia. Aristotelian solution, however, escape from the imobilistic ontology by the constitution of logic existences, the logical form of an imobilistic essence of reality.

UNITERMS: Forms, Logic, Ontology, Imobility, Existence

BIBLIOGRAFIA

BERGSON, H. *L'Évolution Créatrice*. Paris, PUF, 1969 (142^a edição)

BERGSON, H. *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1969 (79^a edição)

AUBENQUE, P. *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.

GRANGER, G.G. *La Théorie Aristotelicienne de la Science*. Paris, Aubier 1976.

HAMELIN, O. *Le système d'Aristote*. Paris, Felix Alcan, 1931.

KOIRÉ, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*. São Paulo, 1982, Tradução da Editora Forense/Editora da Unb.

MOREAU J., Remarque sur l'Ontologie Aristotelicienne. *Revue Philosophique de Louvain*, novembro de 1977

SCHOLZ, H. A Axiomática dos Antigos. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, CLE, UNICAMP, 1, 1980.