

Do mais cognoscível para nós em Aristóteles

On Aristotle's more knowable by us

Daniel Rubião de Andrade

Doutorando PPGF-IFCS

Bolsista CNPq

Resumo: No âmbito do problema geral de como fundar o conhecimento científico, o presente trabalho tem como objetivo definir a natureza do conhecimento empírico-sensório que é apontado por Aristóteles como princípio do conhecimento, por ser mais cognoscível para nós, para com isso evidenciar como tal modo de acesso à realidade pode ser um caminho para a abordagem científica da mesma.

Palavras-chave: Ciência; percepção sensível; experiência.

Abstract: Within the general problem of how to establish scientific knowledge, the present study aims to define the nature of sensory-empirical knowledge that is pointed to by Aristotle as the principle of knowledge, because it is more knowable to us, and thereby show how such an access to reality can be a preliminary way to the scientific approach.

Keywords: Science; sensible perception; experience.

Dois sentidos de anterior e mais cognoscível

Todo ensino e aprendizado que envolva o uso da razão se dá a partir de algum conhecimento previamente disponível. Os *Segundos Analíticos* de Aristóteles começam com a assunção desse importante fato epistemológico que também foi problematizado por Platão. Foi a partir dele que o mestre da Academia chegou ao

conhecido dilema da *Mênon*¹ sobre a origem do conhecimento: ou não se pode aprender nada, ou só se aprende o que já se sabe. A saída aristotélica para o problema não é menos conhecida. Aristóteles distingue² o conhecimento do que é mais cognoscível para nós do conhecimento do que é mais cognoscível por natureza.

Para Platão, essa não era uma saída possível porque sua metafísica o obrigava a assumir uma postura epistemológica do tipo “*all in*”: ou conhecemos completamente, ou ignoramos completamente. Aristóteles, entretanto, ao negar a teoria das ideias do modo como o faz, vê-se obrigado a explicar não só o que poderia servir com princípio para o conhecimento, como também um modo de fazer isso a partir do particular, visto que as formas, para ele, só se realizam nas coisas particulares (*táde tína*). Mais especificamente, ele precisava de alguma faculdade capaz de apreender a verdade a partir das coisas particulares, que não pressupusesse nenhum outro conhecimento e que funcionasse junto à ciência³ servindo-lhe de princípio e fundamento. O filósofo, como se sabe, encontra tal faculdade (*dúnamis*) de discernimento na percepção sensível⁴.

Esta faculdade ‘crítica’ congênita (*súmphuton*) vai responder pela nossa primeira abordagem da realidade e nessa medida será o princípio do nosso conhecimento. Princípio porque é a partir de onde começa e ‘a partir de onde’ porque o que apreendemos pelos sentidos nos é mais facilmente discernível de início. Em *Segundos Analíticos* o filósofo nos fala sobre a relação que ele vê entre percepção sensível e a maior cognoscibilidade para nós:

As coisas são anteriores e mais cognoscíveis em dois sentidos; pois não é a mesma coisa ser anterior por natureza e anterior com relação a nós, nem mais cognoscível e mais cognoscível para nós. Chamo pois de anterior e mais cognoscível para nós as coisas mais próximas da percepção sensível, de anterior e mais cognoscível em sentido absoluto as coisas mais afastadas. São mais afastadas sobretudo as coisas universais, mais próximas as particulares (71b35-72a5).

¹ Platão, *Mênon* 80 D-E.

² 71b35-72a5, 184a10-184b15, 1029b3-5.

³ Tal faculdade deve ser menos precisa que a ciência e a intuição.

⁴ CF. 99b35.

Aristóteles deixa bem claro o que ele entende por “com relação a nós”: as coisas que estão mais próximas da percepção sensível. A mesma ideia aparece no livro VII da *Metafísica*⁵, onde o filósofo ressalta que algumas coisas sensíveis são substâncias e que devemos começar a pesquisa por elas, pois “em todos os casos o aprendizado se dá através das coisas menos cognoscíveis por natureza para as coisas mais cognoscíveis por natureza”.

Aristóteles pode assumir a existência de dois sentidos em que se diz conhecer porque atribui certo valor epistêmico aos sentidos e é isso que o permite pensar a fundamentação do conhecimento científico, que lhe interessa de fato, em um saber mais simples, que em última instância é algo tão imediato e livre de pré-requisitos (da necessidade de conhecimentos anteriores) como o simples ato de ver. Feito isso, pode-se conceber ser ignorante em um dos sentidos em que se diz conhecer e, ainda assim, ter meios para começar e guiar uma busca pelo conhecimento.

Tentaremos na sequência do texto mostrar de forma sucinta o que caracteriza um objeto como anterior e mais cognoscível para nós no intuito de mensurar sua importância para a ciência. Assim, se nos são mais cognoscíveis as coisas mais próximas da percepção sensível, devemos começar ganhando mais clareza sobre o que Aristóteles chama de percepção sensível e como ele entende que se dê o conhecimento do sensível. Essas questões são abordadas no seu tratado sobre a alma.

As coisas mais próximas da sensação

Em *De Anima* III, 3 o filósofo trabalha a relação entre sensação e pensamento. Nesse contexto, devem ser psicologicamente discriminados os movimentos que constituem as faculdades da sensação, imaginação e pensamento. Para isso o filósofo tenta pensar as diferenças entre essas faculdades e depois passa à definição do que ele entende que seja a “ponte de comunicação” entre o pensamento e a sensação, isto é, a imaginação. Apesar de interligados, tais

⁵ Z 4, 1029b1-12.

movimentos são distintos. Mas sendo que uns parecem não acontecer sem os outros, o pensamento sem a imaginação e esta sem a percepção sensível e que, sobretudo no caso da relação entre percepção sensível e imaginação (esta última parece ser um movimento gerado pela percepção em ato) o filósofo conclui que há uma relação de semelhança entre esses movimentos⁶. No entanto, por determiná-los como movimentos distintos, Aristóteles vê a possibilidade da dessemelhança entre eles e tal dessemelhança é, por assim dizer, o erro, ou a percepção falsa. O movimento da imaginação pode ser de muitos modos dependendo da percepção que se tem.

Segundo o filósofo podemos ter percepção sensível de três tipos distintos de objetos e a possibilidade do erro varia de acordo com cada um deles. Diz ele, em 428b18-28, que a percepção sensível dos sensíveis próprios (*tôn idiôn*) é sempre verdadeira ou pelo menos sujeita ao erro o mínimo possível. Em segundo lugar temos a percepção de que eles são acidentes e é a partir daqui que a possibilidade do erro começa a existir. Ele exemplifica dizendo “que a percepção sensível do branco não erra, mas erra ao perceber que o branco é isto ou aquilo”. Em terceiro lugar, diz ele, temos a percepção dos sensíveis comuns que seguem os acidentes⁷ aos quais pertencem os sensíveis próprios (por exemplo: movimento e extensão); a partir de então e acerca dessas coisas há sobremodo o engano segundo a percepção sensível. O movimento gerado pela percepção sensível em ato diferirá segundo sua proveniência de cada um desses três tipos de percepção sensível. E ele complementa dizendo que o primeiro movimento é verdadeiro toda vez que a percepção sensível está presente, os outros podem ser falsos estando ela presente ou ausente, sobretudo quando o objeto sensível está distante.

⁶ Aristóteles assume que pelo fato de um movimento ser causado pelo outro eles têm necessariamente uma relação de semelhança (*homoía*).

⁷ Acima, quando falamos de acidente na percepção do segundo tipo de objeto sensível, o *tou symbebêkênai* de 428b20, tal termo estava em sua acepção metafísica normal de ‘acidentes de uma substância (ainda que não necessariamente em seu sentido técnico de ‘acidental’ como oposto a ‘por si’). Aqui, relativo ao terceiro tipo de objeto sensível, que aparece em 428b24, o termo ‘acidente’ assume a acepção específica de ‘objeto sensível por acidente’, que se opõe a ‘objeto sensível por si’, como aparece em 418a7-11.

Como podemos ver na discussão sobre os diferentes movimentos anímicos que constituem a percepção sensível, a imaginação e o pensamento, estes dois últimos repousam, em última instância, sobre o movimento que é a percepção sensível. Em tal contexto o filósofo parece distinguir tão bem cada um desses movimentos que poderíamos ser levados a crer que ele entenda a ‘percepção sensível’ exclusivamente como o movimento nos órgãos sensoriais. Aristóteles, além disso, parece mesmo sugerir em alguns momentos que a sensação em sentido mais fundamental (*kuriôs*) é a dos sensíveis próprios⁸. O pendor que o próprio Aristóteles parece ter a associar a percepção dos próprios ao movimento dos órgãos sensoriais é além do mais natural, pois a percepção dos próprios é de fato a pura afecção dos sentidos e este é o movimento principal que os movimentos derivados (imaginação e pensamento) “seguem”; poderíamos chegar mesmo a dizer que a percepção dos sensíveis por acidente e dos sensíveis comuns também são dependentes da percepção dos sensíveis próprios. E no que tange ao nosso problema, a gradação da possibilidade de verdade e falsidade nos autoriza a dizer que os objetos ‘próprios’ são mais próximos dos sentidos que os outros.

Mas se os sensíveis comuns parecem estar com os por acidente distinguidos dos próprios, pela falibilidade a que estão sujeitos, em 418a11 a percepção dos *koiná* é posta junto aos sensíveis próprios por ser dita *kath’autá*, o que quer dizer que os objetos sensíveis como ‘o movimento’ são chamados de comuns⁹ por serem

⁸ Em 418a25 Aristóteles parece entender que os sensíveis próprios têm um estatuto diferenciado na percepção quando diz que *tôn dè kath’autá aisthêtôn tà idia kuriôs estin aisthêta*. E em 425b4 ele nos dá a entender que os *koiná* seguem (*akolouthoûnta*) os *ídia*. Mas, entendendo que apesar de não haver um sentido próprio para os sensíveis comuns há uma faculdade que os apreende (cf. 425a27) e que assim os comuns são objetos apreendidos *kath’autá* por tal faculdade, não vemos muito valor em uma distinção rigorosa, como, por exemplo, discernir entre sensíveis em sentido forte e fraco.

⁹ ‘Sensação comum’ tem para Aristóteles algumas funções. Ross em seu comentário distingue cinco (Ross, W.D. (1961) p. 33-36). Para o nosso propósito estamos considerando sobretudo a função de apreender acidentalmente o objeto de outro sentido, como quando por estarmos habituados a sentir o amargo da bile junto com a visão do amarelo, ao vermos algo amarelo ‘percebemos’ que é amargo (cf. 425b3) e a de perceber algo como o movimento, que é perceptível pela visão e pelo tato (cf. 418a20).

próprios a mais de um sentido. Vemos, então, que a ideia de restringir a acepção de ‘sensação’ à percepção dos objetos próprios não parece proceder em todos os contextos.

De qualquer modo, Aristóteles, apesar de dividir analiticamente a sensação, não está falando propriamente de três faculdades, ele se refere a três objetos sensíveis. Podemos imaginar que para cada objeto deva haver uma potência específica da sensação, um modo de perceber isso ou aquilo, mas a percepção é tratada, sempre que comparada às outras faculdades anímicas, como apenas uma. Assim, quando o filósofo diz que as coisas mais próximas da sensação são as coisas mais cognoscíveis para nós devemos entender por isso a percepção ou conhecimento de todos esses tipos de objetos sensíveis.

Em um primeiro contato, a discussão de 428b18-28 sobre os diferentes objetos sensíveis parece bastante estranha ao leitor moderno. Isso porque a percepção dos sensíveis acidentais e dos sensíveis comuns parece incluir muito mais do que apenas aquilo que apreendemos pelos órgãos dos sentidos. Essas percepções levam em consideração, no mínimo, a memória e a capacidade de associação e pode parecer estranho que Aristóteles as coloque junto à sensação. Memória e capacidade de associação de imagens são coisas que partilhamos com os animais (um cachorro amestrado demonstra ter ambas as faculdades), no entanto podemos imaginar que em seres humanos tais faculdades possam ser muito mais complexas e ainda assim estarem contidas na sensação. Os exemplos dados por Aristóteles parecem corroborar essa hipótese, pois perceber que o branco é o filho de Cleon envolve ter pelo menos uma vaga ideia do que é um filho, um pai, memória das características tanto de Cleon, quanto do seu filho e, poderíamos dizer, alguma experiência no reconhecimento. Estando isso tudo presente nesta percepção podemos pensar também na inclusão de pensamentos (como os *noêmata* de 431b7) que figuram na alma como objetos dos sentidos. E se isso está certo, com relação aos seres racionais, podemos incluir mesmo juízos (*hypólêpsis*) neste sentido de percepção¹⁰. Assim podemos concluir

¹⁰ Quando Aristóteles distingue em *DeAn. III, 3* a imaginação da opinião somos levados a crer que, mesmo em seres racionais, esta seja uma instância da ‘percepção’ onde não esteja em questão o discurso (*lógos*), ou em outras palavras, a composição de ideias. Contudo, em *DeAn. III, 6* vemos o mesmo exemplo da percepção de que o branco é Cleon (de *III, 3*) para nos falar da composição de ideias que caracteriza um juízo. Além

que o ‘mais próximo da percepção’ abarca noções que estão muito além das simples afecções dos órgãos sensórios ou de noções propriamente particulares.

Experiência e existência

Entendidos esses pontos, podemos confrontar o nosso problema, o de mensurar, ainda que em linhas gerais e grosseiras, o que do conhecimento que temos das coisas mais próximas dos sentidos é importante para o conhecimento científico. No primeiro livro da *Física* o filósofo nos fala novamente do conhecimento mais claro para nós, mas tendo, desta vez, a passagem dele para o conhecimento científico como pano de fundo da discussão.

Inicialmente, são-nos evidentes e claras sobretudo coisas confusas: depois, a partir delas, para aqueles que as discernem, tornam-se conhecidos os elementos e os princípios. Por isso, é necessário progredir desde os universais até os particulares; de fato, o todo é mais cognoscível pela sensação, e o universal é um certo todo, pois o universal compreende muitas coisas como partes.

De certo modo, é isso mesmo que ocorre com as denominações em relação à definição: a denominação designa certo todo, e o designa de modo indistinto, por exemplo, “círculo”, mas sua definição o discrimina em seus elementos particulares. Também as crianças, inicialmente, chamam todos os homens de pai e todas as mulheres de mãe, mas, depois, distinguem cada um deles. (184a21-b14. Trad. Lucas Angioni).

do mais, a própria falibilidade deste tipo de percepção já indica que se trata de uma composição.

A diferença de terminologia¹¹ entre esta passagem e a citada anteriormente dos *Analíticos Posteriores* (71b35-72a5) já foi razão de muita discussão sobre a coerência e compatibilidade das duas passagens. Depois das ponderações acima sobre os objetos mais próximos da sensação, fica sem dúvida mais fácil entender como estes podem ser chamados de universais, contudo o termo ‘particular’ fazendo referência à definição ainda suscita sem dúvida problema. No entanto, olhando mais atentamente podemos ver que a diferença é terminológica, não conceitual. O termo *kath’hekaston* parece não estar se referindo aqui a ‘particular’, oposto a universal. Parece tratar-se de uma gradação de noções universais e *kath’hekaston* faria referência apenas a uma noção mais determinada. O exemplo opõe nome a definição, o que nos leva a pensar que tais ‘particulares’, ou ‘elementos particulares’, como traduz Angioni, sejam as ‘diferenças’ do objeto, bem como a relação entre elas¹², isto é, as características que justamente não são levadas em consideração quando alguém se refere a algo de modo geral (ou talvez possamos dizer superficial). Se isso está certo, as passagens são perfeitamente conciliáveis.

Voltando ao nosso ponto, o todo de que Aristóteles fala aqui, essa abordagem geral e confusa do objeto, parece ser o que conhecemos pela experiência; o que como vimos, pode ser concebido sem dificuldade como o mais próximo da sensação. A experiência, como nos ensina o último capítulo dos *Analíticos Posteriores*, consiste em separar, a partir de uma plethora de sensações de uma mesma coisa, as características recorrentes dela. Isso de modo a formarmos, com essas notas, uma classe ou ideia genérica sob a qual incluímos todas as coisas particulares que porventura as apresentem. Nos exemplos podemos ver porque elas são chamadas de “confusas”. A criança chama todos os homens de pai e todas as mulheres de mãe porque toma como importantes as características mais recorrentes, aquelas que todos os homens e todas as mulheres partilham com o seu pai e

¹¹ Poderíamos dizer que o particular que percebemos é mais reconhecível, mas o todo universal que percebemos (já no nível da experiência) é mais cognoscível porque é princípio da descoberta das relações causais do objeto. Para uma discussão mais detalhada ver Angioni, 2009, p.68 – nota sobre 184a 21-3.

¹² Também não nos parece certo entender que *kath’hekaston* queira dizer ‘espécie’ aqui. Não há espécies de círculo e os exemplos não fariam sentido.

sua mãe. Como é notório, tais características não nos dão a definição completa de pai e mãe. A criança não sabe quais são as notas importantes para definir o objeto que ela tem diante de si; ela não sabe a relação entre as notas que ela atribui a tal objeto e em consequência disso ela o compreende de modo geral e equívoco; ou seja, a criança é incapaz de definir corretamente o objeto.

Se as características das coisas que conhecemos pela sensação não têm a organização e precisão típica do conhecimento científico (a criança não sabe dizer porque uma mãe é chamada de mãe), elas, no entanto, não podem ser totalmente desprovidas de organização. Do contrário nos veríamos novamente na aporia do *Mênon*. As coisas não nos são completamente confusas de início. Apenas não temos bem delimitadas as relações internas do objeto, as relações causais entre as características que percebemos nele.

Aristóteles ao falar de pesquisa científica (como, por exemplo, em *An. Po.* II, 8), da pesquisa pelo “o que é” a coisa (*ti estin*), ressalta que é condição necessária para tal investigação que se esteja de posse do conhecimento de que o objeto existe (*hóti estin*). O filósofo tem toda razão quando diz que é um absurdo se perguntar pela essência de algo que não se sabe se é ou não é. Então para entendermos a importância das compreensões preliminares que temos das coisas para a elaboração de uma compreensão propriamente científica, devemos confrontar a questão sobre o que é esse conhecimento da existência que é tido como condição para o aprofundamento nas relações causais. É certo que o filósofo por vezes fala de existência pura e simples¹³ (*einai haplós*), mas não parece ser isso que ele tem em mente em *An. Po.* II, 8. E os exemplos que ele dá em 93a21-24, ao explicar o que entende por saber “se a coisa é” (*ei estin*), corroboram essa opinião.

Segundo Aristóteles, podemos ter conhecimento sobre ‘se algo existe’ por acidente ou conhecendo algo do objeto. Se nosso conhecimento é puramente acidental, diz o filósofo, não teremos nenhum meio de acesso ‘ao que a coisa é’ (*tó ti estin*). Afirmação que

¹³ Aristóteles não parece diferenciar os usos existencial e predicativo do verbo *eimi*. Para mais detalhes ver Kahn, 2009, p. 21 e Kahn, 2003.

ele justifica de um modo que pode parecer contraditório¹⁴, pois nos diz que isso se dá porque neste último caso não sabemos ‘que é’ (*hóti estin*). Para chegarmos ao conhecimento do ‘o que é’ temos que ter algum conhecimento do que a coisa é (*ti autou tou prágmatos* ou *ti tou ti estin*)¹⁵ e nesta passagem fica evidente que Aristóteles associa o saber sobre a existência de algo’ ao ‘ter algum conhecimento do que a coisa é’ (*hóti estin* e *ti autou tou prágmatos*). O que se confirma quando o filósofo dá alguns exemplos do que entende por tal conhecimento do que a coisa é (conhecimento não-acidental sobre o caso). Estes, diz ele, são por exemplo, saber que “trovão é um barulho nas nuvens, que eclipse é uma privação de luz, que homem é um tipo de animal e que alma é uma coisa que se move a si mesma”.

No trecho citado acima, o conhecimento da existência é identificado a um conhecimento não-acidental do objeto. Mas se for assim Aristóteles tem que nos dizer como podemos distinguir o conhecimento de um caso simplesmente acidental de um que nos revele ‘algo do objeto’ em uma etapa ainda inicial da pesquisa.

Pensemos um pouco sobre os exemplos de ‘algum conhecimento do que a coisa é’. Vemos que eles nos mostram descrições como as que poderíamos encontrar na linguagem ordinária. Tais descrições não são nem de longe definições precisas, mas parecem ter elementos fundamentais para chegarmos até elas. O fato de elas serem minimamente suficientes para que um observador que as conheça identifique os entes ou fenômenos por elas descritos é um bom indício disso.

¹⁴ Se é saber ‘se existe’ como pode não ser saber ‘que existe’? *hóti estin* e *ei estin* são compreendidas como expressões praticamente sinônimas, fato observável nas traduções correntes por ‘que existe’ e ‘se existe’ e que parece se justificar no texto que intercambia as duas. Mas se entendermos que esta contradição seja na verdade uma distinção entre tais expressões, podemos nos questionar se para Aristóteles a “confusão” entre os sentidos existencial e predicativo do verbo ser não tenha na verdade relação com o modo como ele compreende tais questões: isso parece indicar que o que ele chama de ‘compreensão da existência’ passe pela compreensão dos fatos (do caso, de que algo se atribui a algo), ou por um tipo específico de compreensão dos fatos.

¹⁵ Isso parece outra versão do paradoxo do Mênon, pois para se perguntar sobre ‘o que é’ temos que saber ‘que é’ e para saber ‘que é’ temos que conhecer algo do ‘o que é’. Ver David Bronstein (2010).

As descrições podem conter características acidentais ou essenciais e serem ambas eficazes para se identificar um objeto, isso é óbvio. A questão é que uma que contenha notas acidentais só se refere ao objeto em uma situação e momento específicos. Dizer “o único que está de pé na sala” pode ser uma referência bastante precisa em um momento, talvez a mais eficaz (apesar de não ser completa como descrição) e no momento seguinte não conseguir cumprir em absoluto essa função referencial. E não poderia ser de outra forma, o estado de coisas apresentado em uma descrição acidental é pura coincidência. Por outro lado, uma descrição que aponte estados de coisas não-acidentais deve sempre cumprir seu papel referencial¹⁶, pois se as notas utilizadas têm alguma ligação com a essência do objeto descrito, elas devem sempre estar presentes nele.

É evidente a importância da experiência nesse ponto. Pela experiência fazemos quase que passivamente uma seleção das notas que se repetem nas diversas ocasiões em que presenciamos uma mesma coisa. A primeira delas é a característica pela qual compreendemos preliminarmente o objeto. No caso do trovão, chamamos a atenção, de início, um estrondo que periodicamente ouvimos. Depois de algumas observações conseguimos reunir diversas características que se repetem quando ouvimos tal estrondo. Ele é um barulho que não tem sempre a mesma duração e intensidade, mas é de um tipo específico, acontece nas nuvens e nunca em dias de céu limpo, as nuvens em que ele acontece são de um tipo específico, é acompanhado de um fogo que risca o céu, etc. Todos esses dados que se repetem nos garantem que não falamos de algo fortuito. Assim podemos determinar que o barulho que ouvimos nas nuvens é um fenômeno que acontece sempre (ou no mais das vezes – *hôs epí tó pollú*) de um modo específico, o que só pode se dar por ele obedecer a uma natureza específica.

Então pensemos a relação que Aristóteles parece ver entre a distinção de estados de coisas acidentais, não-acidentais, a posse de algum conhecimento sobre o ‘o que é’ e o conhecimento sobre a existência do objeto.

¹⁶ Poderíamos dizer que tais descrições serão sempre verdadeiras.

Como vimos, se partirmos de conexões acidentais não temos meios para conhecer os fatos que observamos. Se a partir da constatação de que no verão passado tropejou algumas vezes no exato momento em que o café era coado quisermos entender o que é o trovão partindo da relação dele com ‘o momento em que o café é coado’ enveredaremos certamente por um caminho infrutífero. Provavelmente depois de algumas tentativas nos perguntaremos se tropeja mesmo quando o café é coado. Duvidaremos da existência de uma causa que explique a relação entre ‘trovão’ e ‘filragem do café’, o que é não saber se existe um trovão que tropeja quando o café é coado. Temos a impressão de que o *hóti estin* de *An.Po. II, 8* fala da existência deste modo, o que pode ser uma razão para a distinção que o filósofo parece fazer entre *ei estin* e *hóti estin*, neste capítulo. Pode-se notar que o interesse do filósofo não é o de determinar se algo apreendido pelos sentidos existe, se é o caso de haver determinado estado de coisas particular ou não. Só um louco ou alguém que não tem os sentidos em ordem duvidaria disso. Seu interesse é antes o de saber se um *tipo* existe, isto é, saber se se trata de algo que tem uma essência. Lembremos que a ciência para Aristóteles é das espécies, não dos indivíduos. Assim, se o filósofo compreende a noção de existência deste modo, parece bastante lógico que ele não discirna o uso existencial do verbo ser do seu uso predicativo: saber que algo existe, neste sentido, é saber que um estado de coisas é de um tipo não-acidental, isto é, que há uma causa para ele.

Entendendo que tal noção de existência corresponda ao conhecimento que temos por experiência, fica claro que não se trata, no caso desta última, de uma apreensão completamente confusa das coisas, muito pelo contrário. Mas devemos ganhar maior clareza a respeito de como essa primeira compreensão do objeto pode nos encaminhar para uma pesquisa de suas causas.

Delimitação do objeto e condições da pesquisa

Para que o caminho proposto possa ser um caminho possível entre o conhecimento sensível e o científico temos que entender de que modo Aristóteles pensava ser possível chegar a um

primeiro conhecimento universal sobre o objeto de pesquisa. A questão é a de como a partir da constatação de características que se repetem podemos chegar a conceber alguma unidade ou articulação entre elas e isso de maneira a podermos passar da simples concepção de uma classe de coisas que apresentam certa característica para a concepção de um tipo ou gênero de coisas.

A concepção preliminar e geral que temos das coisas pode ser confusa por entender como uma unidade coisas que não formam uma, como no exemplo da magnanimidade de *Segundos Analíticos* II 13, ou por assumir características gerais como “definidoras” de coisas mais específicas, como a criança da *Física* que confunde as ideias de pai e mãe com as de homem e mulher. Os dois casos nos mostram que a generalidade dessas apreensões pode nos levar ao engano. No entanto, temos que admitir que nem sempre isso é assim. Muitas vezes nossa apreensão não é equívoca. A criança (que podemos imaginar que não tenha experiência), tendo mais contato com as pessoas, poderá facilmente chegar à compreensão de que pais e mães são apenas os homens e mulheres que geraram um filho (bem como os vocativos pai e mãe só são adequados ao homem e a mulher que nos geraram). É isso sem ter conhecimento de nenhuma das essências envolvidas, apenas entendendo o que é o caso.

Parece ser um problema também o fato de tal concepção geral ser essencialmente ligada a casos particulares. O exemplo que o filósofo nos dá da experiência a respeito da doença em 981^a7-10 comprova tal ideia que também é categoricamente afirmada mais adiante, na linha 16: “a experiência é conhecimento do particular”. Uma etiqueta de classe que se refira a casos particulares não passa de uma concepção de caso (todos os casos são de um modo). Mas se considerarmos mais detidamente a experiência, sobretudo no que se refere a sua funcionalidade em questões práticas, veremos que não parece se tratar de um simples conhecimento de caso. Apreendemos as notas mais recorrentes de um mesmo caso, mas não as apreendemos simplesmente. A experiência parece ser também a capacidade de ordená-las e relacioná-las. Ter experiência acerca dos trovões é mais do que colocar várias características observadas sob o título ‘trovão’, é considerar que tal barulho é de um tipo específico, só ocorre em determinada formação de nuvens, que parece ocorrer depois de

veremos um raio e assim por diante. Em tal concepção compreendemos o modo como o fenômeno observado se manifesta e estando de posse dela não temos mais uma etiqueta que engloba as várias características recorrentes nos casos observados, a partir daqui temos uma ideia de um tipo de fenômeno que se dá de um modo específico. E isso não é mais essencialmente relacionado com casos particulares específicos. É passar da concepção de que os casos $C_1, C_2, C_3... C_n$ são de um modo para a de que há um tipo de caso C . Tal concepção é ainda uma concepção de experiência, ela não é a concepção acabada de uma essência, da causa do fenômeno, e nessa medida não é científica, mas é a impressão na alma da ordenação das características conhecidas (talvez as mais gerais e facilmente perceptíveis), tal como são frequentemente encontradas. Isto, em outras palavras, é a concepção do modo de ser de uma essência em suas linhas mais gerais.

A diferença entre uma concepção de classe e essa concepção de um gênero ou tipo de objeto não é propriamente em termos de extensão, ela é da ordem da definição. A última não é chamada de universal pelo filósofo por ser mais universal que a primeira (ainda que possa em algum caso sê-lo), mas por ser uma aproximação maior da essência do fenômeno. É o primeiro universal na alma porque é a primeira concepção de algo da essência. É passar da concepção de que todos os trovões observados se deram nas nuvens para a de que esse tipo de fenômeno só tem lugar nas nuvens, que esse estado de coisas é determinado por isso que o trovão é, por sua essência, seja o que for que ela seja. Do mesmo modo que a recorrência das características parece garantir que elas não são acidentais, a recorrência das relações entre essas características nos dá uma boa ideia das implicações causais que podem haver entre elas.

Nesse nível de experiência temos certeza de que, por exemplo, o tipo específico de barulho que tomamos por trovão só se dá em nuvens de um tipo específico, bem como a certeza de que tal tipo de nuvem é no qual se ouve trovões. Isso nos garante a universalidade do caso e que estamos diante de um autêntico problema, tal o que podemos encontrar expresso em uma proposição que figure como conclusão de um silogismo científico. A certeza de que essas noções têm uma relação essencial (*kath'auto*) pode ser expressa da seguinte maneira:

Todo barulho (de um certo tipo) se atribui às nuvens (de um certo tipo). (Para todo x , se x é C , então x é A).

e

Todas as nuvens (de um certo tipo) se atribuem ao barulho (de um certo tipo). (Para todo x , se x é A , então x é C).

Saber que o sujeito e o atributo são coextensivos nos possibilita começar a pesquisa pela causa. Como vemos em *Segundos Analíticos* II 16-17, se temos um problema universal, a causa deve ser coextensiva ao efeito. A satisfação desses requisitos formais na pesquisa pela causa será a nossa garantia de que a pesquisa se encaminha para o conhecimento de relações essenciais. Pois a causa apropriada implica seu efeito do mesmo modo que o efeito implica uma causa específica e não qualquer causa.

Se isso está certo, podemos ver que apesar de o conhecimento pela experiência ainda não ser um conhecimento do objeto a partir das suas relações essenciais, está longe de desprezá-las, ele parece ser, na verdade, um primeiro vislumbre sobre tais relações e condição de possibilidade para todo o trabalho de análise que poderá, posteriormente, conduzir-nos a uma completa clarificação delas, isto é, conduzir ao conhecimento da essência do objeto de pesquisa.

Para concluir podemos dizer que “o mais cognoscível para nós”, de que fala Aristóteles, é o mundo sensível que apreendemos pela experiência. Os juízos que fazemos sobre a existência das coisas, valendo-nos de conceitos ainda totalmente empíricos, são talvez a nossa única fonte de certeza. Esta tem como esteio último a apreensão dos sensíveis próprios, que não é passível de falsidade. O que fazemos nesta etapa do conhecimento não é apenas um trabalho prévio que nos proporciona chegar ao conhecimento mesmo, esta etapa é constitutiva do conhecimento. Sem entender isso não se pode entender devidamente o valor epistemológico que Aristóteles atribui à sensação. Só podemos progredir na pesquisa e alcançar “o mais cognoscível em si”, princípio de inteligibilidade, calcados em tais “certezas prévias”. Esses passos preliminares não são algo que

possamos contornar ou descartar depois de chegarmos ao conhecimento dos princípios, eles são parte integrante do conhecimento para nós. Parece que para Aristóteles uma ciência que não incluísse esse percurso seria mero jogo formal e dialético.

Referências bibliográficas

ANGIONI, L. *Física I-II – Prefácio, tradução, introdução e comentário*. Campinas, SP. Editora da Unicamp, 2009.

BRONSTEIN, D. Investigação e Paradoxo do *Mênon*: Aristóteles, *Segundos Analíticos* II 8. *dois pontos*, vol. VII n. 3 (2010), p. 107-130, abril.

BURNET, J. *Platonis opera, vol. 3*. Oxford: Clarendon Press, 1903.

KAHN, C. *The Verb Be in Ancient Greek*. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, 2003.

_____. *Essays on Being*. Oxford University Press, 2009.

ROSS, W. D. *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

_____. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and commentary. Oxford University Press, 1949.

_____. *Aristotle's De Anima*, edited with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1961.

TRICOT, J. *De l'Ame*. Librairie philosophique J. Vrin – Paris, 2010.

