

CONHECIMENTO E ARGUMENTAÇÃO EM ARISTÓTELES

COGNITION AND ARGUING IN ARISTOTLE

JACQUELINE STEFANI

Resumo: Examina-se o conhecimento científico e a aquisição dos primeiros princípios em Aristóteles partindo da dificuldade suscitada pelo argumento platônico, apresentado em *Mênon* (80e). Parece que, em Aristóteles, o problema não é que não se possa conhecer, como sugere a dificuldade apresentada em *Mênon*. Através das sensações obtidas dos particulares e que se tornam experiência, engendram-se a arte e a ciência. O conhecimento prévio é suficiente para que se possa prosseguir na investigação e chegar a um conhecimento de um nível maior de abstração.

Palavras-chave: Aristóteles; conhecimento; argumentação.

Abstract: In this paper we offer an analysis of scientific cognition as well as of the acquisition of the first principles according to Aristotle. Our point of depart is the difficult raised by the Platonic argument in *Menon* (80e). It seems that in Aristotle the issue is not the impossibility of cognition, as appears to be suggested in the difficulty presented in *Menon*. By means of the sensations caused by the particulars, which become experience, art and science are generated. The previous understanding is enough so as to enable cognition to reach a higher level of abstraction

Keywords: Aristotle, cognition, arguing.

I

Aristóteles, no tocante ao discurso (λόγος), elaborou um conjunto de obras das quais algumas foram agrupadas nos *Tratados de Lógica* (Organon). Das que competem aos *Tratados de Lógica*, duas comportam um caráter mais geral e introdutório sobre os elementos de uma sentença (*Categorias* e *Da interpretação*); duas versam sobre a demonstração (*Primeiros Analíticos* e *Segundos Analíticos*) – os *Primeiros Analíticos* abordando a relação entre premissas e conclusão, além das condições formais exigidas em uma demonstração, e os *Segundos Analíticos*, a demonstração propriamente dita. Sobre a deliberação dialética temos os *Tópicos* (divididos em oito livros) e as *Refutações Sofísticas*,

* Jacqueline Stefani é prof. da Univ. S. Carlos, Brasil. E-mail: jacquelinestefani@yahoo.com.br

que compreendem, além de uma caracterização da dialética, uma análise sobre os tipos de argumentos falaciosos.

Os *Primeiros Analíticos* têm como tema central a estrutura, a forma argumentativa, mais especificamente a silogística, apresentando os critérios que distinguem um argumento válido de um argumento não válido. Os *Segundos Analíticos*, por outro lado, têm por tema a verdade e compreendem não só uma investigação da forma, como também do conteúdo que tais silogismos devem abarcar, para que se tenha, efetivamente, conhecimento científico. Assim é que os *Analíticos* fornecem a base epistêmica e formal para a ciência aristotélica. O conhecimento tanto da analítica quanto da dialética deveria servir como propedêutica ao conhecimento de cada ciência específica, segundo Ross (1987, p. 31).

Sendo a ciência aquela disposição (*δίθεσις*) da alma, o estado ou hábito (*ἕξις*) que nos torna aptos a demonstrar partindo de primeiros princípios, não é ela, porém, a responsável pela aquisição de tais princípios, os quais nos são facultados, dentre outros meios, por uma intuição operada pelo intelecto (*νοῦς*), um tipo de “ciência anapodítica”. O conhecimento científico, que é o conhecimento obtido por demonstração, só é possível, portanto, se as premissas primárias forem conhecidas. O conhecimento das premissas primeiras e imediatas é necessário ao conhecimento científico, pois, de posse delas e observando os demais critérios que tornam a demonstração exequível, pode-se extrair a conclusão do silogismo científico. Entretanto, o conhecimento de tais premissas não pode ser obtido por demonstração.¹ Então, como são conhecidas essas premissas primeiras e imediatas?

Diz Aristóteles que todo conhecimento depende de um saber prévio, no caso de um conhecimento demonstrativo tal dependência se refere às premissas. Assim, para que se possa inferir uma conclusão, é necessário antes conhecer as premissas das quais a conclusão será derivada. Poder-se-ia responder que tais premissas são oriundas da conclusão de outros silogismos. Mas, como teríamos obtido o primeiro saber, prévio para os outros? Tal questão remete ao problema da gênese do conhecimento. Se todo conhecimento provém de um saber prévio, de onde provém tal saber? Como é adquirido esse conhecimento prévio que é primeiro e, portanto, indemonstrável (já que para demonstrá-lo seriam necessárias premissas anteriores e mais conhecidas que ele)?

¹ A menos que sejam elas mesmas conclusões de silogismos demonstrativos que, por sua vez, remetem às premissas necessárias e básicas (imediatas).

Aristóteles, no final dos *Segundos Analíticos*, ao terminar sua apresentação do conhecimento científico, aborda o conhecimento dos princípios que antecedem o conhecimento científico. O filósofo atesta a diferença existente entre as duas formas de conhecimento: o primeiro é indemonstrável (anapodítico), o segundo, demonstrável (apodítico). Como ocorre o procedimento demonstrativo é o que Aristóteles apresenta ao longo dos *Analíticos*, restando, agora, abordar como é possível ter acesso aos princípios indemonstráveis. Note-se que o problema sobre o conhecimento foi proposto por Platão no diálogo *Mênon*, ainda que a questão platônica fosse, antes de tudo, a discussão da possibilidade de se ensinar ou não a virtude e não, propriamente, sobre a possibilidade do conhecimento. A exposição do tema por Platão no *Mênon* encontra uma argumentação claramente elaborada e, a partir dela e do problema que ela apresenta, é que se pode analisar com maior clareza a teoria aristotélica do conhecimento. É possível, inclusive, interpretar os *Segundos Analíticos* como a resposta de Aristóteles às dificuldades suscitadas em *Mênon*, como afirmam alguns comentadores.² Concorda-se que tal dificuldade apontada em *Mênon* teve um papel importante como questão motivadora para Aristóteles, especialmente no que se refere à construção de sua teoria sobre o conhecimento. Entretanto, não parece que a preocupação aristotélica tenha sido construir os *Segundos Analíticos*, com o intuito de responder a Platão ou de se contrapor à teoria platônica.

Diz Platão que, quando alguém se pergunta sobre algo e realmente não conhece esse algo, não é possível encontrar resposta, pois não há como saber se o que é encontrado é o que se estava procurando de fato ou não. Por outro lado, se alguém já sabe o que algo é, então perguntar sobre o que é algo, não é, de fato, procurar para obter conhecimento desse algo, tendo em

² Como Carlos Alexandre Terra em sua tese de doutorado, defendida em 2009, com o título de *Conhecimento prévio e conhecimento científico em Aristóteles*, onde diz que: “Os *Segundos Analíticos* como um todo podem ser compreendidos como a resposta de Aristóteles às dificuldades suscitadas pela aporia de *Mênon* tal como esta se apresenta no diálogo platônico *Mênon* (80d-e)”. (p. 1). Ou Héctor Zagal, em obra publicada em 2005, intitulada *Método y ciencia en Aristóteles*, o qual afirma que a tese aristotélica sobre o conhecimento prévio necessário a qualquer investigação, apresentada em *Segundos Analíticos*, é uma resposta à teoria platônica da reminiscência dada por Platão como solução às dificuldades apresentadas em *Mênon*. Meyer, no prefácio à *Retórica das paixões* (2003), escreve: “Para Aristóteles, o problema do *Mênon* permanece um dilema que é preciso resolver por ser absolutamente fundamental, visto que se trata de explicar a aquisição do saber” (p. XXIV).

vista que tal conhecimento já é sabido.³ A conclusão desse argumento é que o conhecimento é impossível. O próprio antecedente da primeira premissa, dentro dos padrões do argumento, torna-se impossível, pois, como esse primeiro saber poderia ter ocorrido se não é possível procurar saber algo? Sequer a conclusão pode ser aceita como verdadeira, pois, em tal caso, o próprio saber não é possível: se é impossível procurar saber algo, então é impossível saber ou conhecer algo. Afirmar que o conhecimento é impossível é uma contradição, pois a raiz do problema já vem viciada. Como se pode afirmar que é impossível saber algo sem o conhecimento de tal impossibilidade? A pergunta sobre a possibilidade do conhecimento tem, como consequência direta, a pergunta sobre a possibilidade do ensino. É possível ensinar algo a alguém? Se a resposta à primeira é negativa, a resposta à segunda também o será. Se é impossível saber ou conhecer algo, então é igualmente impossível ensinar algo a alguém.⁴

³ Nas palavras de Platão, “não é possível a alguém buscar nem o que sabe nem o que não sabe [...]. Pois nem poderia buscar o que sabe – posto que já o sabe, e não tem necessidade alguma então de buscar –, nem tampouco o que não sabe – posto que, em tal caso, nem sabe o que deve buscar” (*Mênon* 80e).

⁴ A verdade das premissas “Se alguém sabe algo (p), então a este alguém não é possível procurar saber este algo (p), pois já o sabe” e “se alguém não sabe ou não conhece algo (p), então a este alguém não é possível procurar saber este algo (p), pois nem sabe o que deve buscar” é justificada por Platão, ao menos neste diálogo, como se segue: se alguém sabe algo, não lhe é possível procurar sabê-lo, pois já o sabe e, dessa forma, a única possibilidade é a de rememorar e não a de conhecer ou saber; e, se alguém não sabe algo, então não lhe é possível procurar sabê-lo, pois, em tal caso, como pode alguém procurar algo que não sabe o que é? E como saber que o que encontrou é realmente o que procurava, visto que ainda não o sabia? A conclusão do argumento “Não é possível a alguém buscar saber algo (p)” também é verdadeira, segundo Platão, isso porque não passamos de um estado de não saber ao de saber ou conhecer coisas novas. O que ocorre é que rememoramos as ideias que, em verdade, já estavam em nossa alma, tal é a famosa teoria da reminiscência platônica. Tanto as experiências quanto a educação fazem com que tais ideias sejam rememoradas. Todavia, os saberes provenientes da razão e da experiência são distintos, segundo Platão. O saber da experiência é sempre saber do passageiro, do múltiplo, ao passo que o saber da razão é saber do permanente, do uno. Os sentidos possibilitam a apreensão apenas de cópias imperfeitas das ideias; entretanto, eles são essenciais no processo que antecede o conhecimento; no nível do sensível, rumo ao conhecimento último, o intelectual, tal processo requer uma ruptura com a experiência sensível. O saber da experiência pode ser falho, enganoso, quando o acesso pelos sentidos não evoca o universal do qual o objeto sensível é cópia. Todavia, a resposta de Platão, ainda que resolva parcialmente a dificuldade, segue problemática e frontalmente criticada por Aristóteles. Em Platão parte-se da opinião e do sensível para se chegar à ciência e ao inteligível, por rememoração. Tal procedimento exige como condição *sine qua non* a crença na existência de um Mundo onde existiriam Ideias separadas das coisas sensíveis. A teoria do “mundo das

Aristóteles confere à experiência um lugar privilegiado na esfera do conhecimento.⁵ Experiência e pensamento apresentam uma continuidade. Em linhas gerais, segundo Aristóteles,⁶ o conhecimento tem início pela sensação (αἴσθησις). De tal capacidade discriminatória inata partilham todos os animais. Em seguida, se a percepção persiste, o que ocorre apenas em alguns animais, então as impressões ficam retidas na alma. Depois desse estágio, as percepções retidas são armazenadas na memória (μνήμη). A diferença entre animais e humanos ocorre a partir do momento em que entra no processo a experiência (ἐμπειρία). A experiência possibilita ao sujeito um enriquecimento do conteúdo mnemônico e a percepção das relações causais contidas no objeto percebido, e é através dela que se torna possível o conhecimento das artes e da ciência.⁷ Dessa forma, como diz Aristóteles (*Metafísica* A 1 981a 5), é pela repetição de percepções e pela experiência que se pode captar o universal através dos singulares. Entretanto, a experiência sozinha não é capaz de conhecer o universal ou de perceber a essência comum aos particulares.⁸

O conhecimento dos princípios (ἀρχαί) universais é próprio da arte e da ciência. Tal conhecimento, diverso daquele que se tem apenas por percepção, explica por que determinado fato particular ocorre ou por que não ocorre, possibilitando que se anteveja a ocorrência ou não de qualquer outro fato semelhante.⁹ O filósofo acrescenta que tal conhecimento empírico dos

ideias” responde, mas a resposta é fabulosa demais para o espírito, em certa medida empírico, de Aristóteles. O estagirita afirma em *Metafísica* (M 5 1079b 35-1080a 5): “pareceria impossível que a substância fosse separada disso de que é substância; como, pois, as Ideias, que são as essências das coisas, seriam separadas das coisas?”, além de toda uma seção da *Metafísica* (A 9) onde diz, por exemplo, que Platão, ao afirmar que as coisas sensíveis participam de formas ou modelos, nada mais fazia que recorrer à imagens poéticas. Os conceitos universais, para Platão, são entidades ideais, eternas, imutáveis, que existem separadamente das coisas particulares. Aristóteles critica tal dualidade, pois, ainda que os objetos universais realmente sejam necessários ao pensamento – e aqui os dois filósofos concordam –, disso não se conclui que haja uma existência independente do universal ideal e do particular sensível. Haveria, por parte de Platão, uma duplicação da realidade. Aristóteles não abandona a ideia de universal, simplesmente rejeita a tese de que os universais existem para além das coisas: o universal não está fora das coisas particulares, mas contido nelas. Nesse sentido, Aristóteles não compartilha da oposição platônica opinião/mundo sensível *versus* ciência/mundo inteligível.

⁵ Abolindo o dualismo platônico entre experiência, por um lado, e pensamento, por outro.

⁶ Por exemplo, em *Segundos Analíticos* II 19 99b 35-100a 10 e em *Metafísica* A 1 980b 25-981a 10.

⁷ Conforme atesta Aristóteles em *Segundos Analíticos* (II 19 100a 5): “com efeito, muitas lembranças formam experiência única. A partir da experiência o universal repousa estabelecido como um todo na alma”.

⁸ Cfe. *Metafísica* A 1 981a 15.

⁹ Cfe. *Metafísica* A 1 981b 10.

particulares – ainda que desacompanhado do conhecimento universal – é muito mais útil na vida prática que um conhecimento teórico que não venha acompanhado do conhecimento particular. Todavia, apenas quem conhece o universal conhece também a causa, e aquele que é conhecedor da causa e do universal possui mais sabedoria e entendimento.

Atesta Aristóteles em *Metafísica* A 1 981a 25 que os que possuem a arte conhecem a causa, o porquê do fato, enquanto os que só possuem a experiência não conhecem nem a causa nem o porquê do fato. A conclusão do argumento aristotélico é que os que possuem a arte são mais sábios do que os que só possuem a experiência, pois aqueles que conhecem a causa, o porquê do fato, possuem conhecimento científico, sabedoria no mais alto grau. Ainda que o processo envolvido na aquisição do conhecimento principie pela percepção sensível e seu objeto seja particular, a justificação do conhecimento acontece a partir dos primeiros princípios ou causas – do modo mais afastado possível dos sentidos –, os quais servem de premissas ao silogismo demonstrativo. Fica claro que o uso do termo “conhecimento” ocorre tanto para o que é obtido via sensação pela percepção, quanto para o que se conhece cientificamente. Não obstante o termo ser o mesmo, o filósofo não tarda em apresentar as diferenças entre ambos os usos.¹⁰ O conhecimento científico provém de premissas imediatas, necessárias e indemonstráveis e parte do conhecimento da causa pela razão; o efeito é demonstrado pela causa, e a causa deve ser o termo mais conhecido, pois é dela que deriva a demonstração.¹¹ As premissas fundamentais próprias de cada ciência – das quais se infere a conclusão – são definições indemonstráveis, visto que não se pode justificá-las causalmente; do contrário não seriam premissas fundamentais havendo outras anteriores, resultando numa redução ao infinito de causas e razões.

¹⁰ Concorda-se com o que diz Zingano, em análise ao *De Anima* (1998, p. 8, 9): “Há uma oposição precisa entre sensação e razão, ambas sendo operações de discriminação, na conjunção das quais unicamente o conhecimento humano é possível, mas operando cada uma segundo um regime próprio, oposto um ao outro quanto às suas características principais” e, na sequência, diz que “o que é apreendido na sensação e reproduzido na imaginação é reconhecido pelo conceito. O conhecimento humano procede de duas fontes muito distintas quanto à natureza; algo é dado na sensibilidade e o intelecto produz a partir desse dado o universal que a ele corresponde”. (p. 9). Deve haver, então, uma combinação entre sentidos e intelecto, ambos necessários, mas absolutamente distintos no tocante ao conhecimento: aos sentidos cabe a apreensão dos particulares, ao intelecto, dos universais. A grande questão, segue Zingano, é como ocorre essa combinação ou essa “íntima afinidade” entre razão e sensação.

¹¹ Cf. *Segundos Analíticos* I 2 71b 15.

O curso que o conhecimento percorre inicia com o que é “mais conhecido”. Entretanto, a expressão “mais conhecido” é ambígua e é o próprio Aristóteles quem esclarece: há o “mais conhecido” em relação àquele que conhece e há o “mais conhecido” em “si mesmo” ou “por natureza”. No primeiro sentido, a expressão se refere àquilo que se conhece pelos sentidos, aos particulares, àquilo que é mais familiar e acessível para aquele que conhece. No segundo sentido, a expressão se refere ao conhecimento daquilo que está mais afastado dos sentidos, aos universais, obtidos pela razão. A explicação aristotélica sobre o caminho percorrido pelo processo de aquisição do conhecimento e sobre a ambiguidade da expressão “mais conhecido” é encontrada na *Física*¹² ou de forma muito semelhante na *Metafísica*¹³ e nos *Tópicos*.¹⁴

A diferença entre conhecer a existência de algo, conhecer a essência de algo e conhecer a causa, o porquê de algo, é apresentada por Aristóteles nos *Segundos Analíticos*. Tal diferença é tão importante que é por meio dela que a teoria aristotélica do conhecimento resolve o impasse de *Ménon* sobre a impossibilidade do conhecimento. No que tange ao conhecimento, diz Aristóteles, quatro são os tipos de questões a serem formuladas, e elas se referem a quatro coisas respectivamente: a coisa, o porquê da coisa, se a coisa existe e o que a coisa é.¹⁵ E, assim como é somente quando conhecemos o fato que perguntamos pelo porquê do fato, pela sua razão ou causa, é somente quando sabemos que o sujeito “é” (ἐστίν) que podemos perguntar sobre “o que ele é” (τί ἐστίν). Aristóteles nomeou “conhecimento do quê” (ὄτι) – da coisa, daquilo que é, do fato – o conhecimento que se obtém por percepção, por observação empírica e “conhecimento do porquê” (διότι) – da razão, da causa da coisa em questão ser o que é –, ao conhecimento científico. A investigação sobre o “que” é uma investigação sobre se uma atribuição específica pertence ou não pertence a certo sujeito. Tal investigação vai sempre ocorrer anteriormente à investigação do por que isso ocorre, i. e., do por que certo atributo pertence a certo sujeito, sendo a primeira investigação pré-requisito

¹² “Tal percurso naturalmente vai desde o mais cognoscível e mais claro para nós [ἡμῶν] em direção ao mais claro e mais cognoscível por natureza [φύσει], pois não são as mesmas coisas que são cognoscíveis para nós e cognoscíveis sem mais. Por isso é necessário, desse modo, proceder das coisas que, apesar de serem menos claras por natureza, são mais claras para nós, em direção às mais claras e mais cognoscíveis por natureza.” (*Física* I 184a 16).

¹³ Z 3 1029b 1-10.

¹⁴ VI 4 141b 5-15.

¹⁵ Cf. *Segundos Analíticos* II 1 89b 20.

da segunda. Da mesma forma, há que primeiramente saber que algo é (que existe) para, então, saber o que algo é (sua definição).

Assim, toda investigação tem início com o conhecimento do “que”, ou do “se é”, verificando se um predicado pertence a um sujeito e se esse sujeito existe, para, depois, se chegar ao conhecimento do “porque” e do “que ele é”, i. e., do porquê de tal predicado pertencer a tal sujeito (sua causa) e de sua definição (sua essência). Em alguns casos, ambos (conhecimento do “que” e do “porquê”) são apreendidos conjuntamente. Todavia, o oposto (o conhecimento do “porquê” antes do conhecimento do “que”) não é possível.¹⁶ O conhecimento que abarca tanto o “que” quanto o “porquê” é superior, pois anterior e mais exato que o conhecimento só do “que”.¹⁷ O raciocínio que opera com premissas sobre o conhecimento do “que” faz parte de um momento pré-científico. Nesse sentido, ainda que tal raciocínio seja necessário ao processo do conhecimento científico, apenas quando o silogismo parte de premissas sobre o “porquê” é que ele é, propriamente, científico.¹⁸ O silogismo do “porquê” é o silogismo próprio à ciência.

Dessa forma, resulta evidente que, na ciência, não são das coisas que são mais claras e anteriores para aquele que conhece que se parte, mas sim daquelas premissas que são mais conhecidas e anteriores em sentido absoluto, por natureza. E, desse ponto de vista, i. e., do lugar da ciência demonstrativa, é que se pode dizer que o anterior e mais conhecido são as premissas universais, as quais constituem as premissas do silogismo demonstrativo e devem ser tanto anteriores à conclusão que delas deriva, quanto mais conhecidas que ela.¹⁹ Assim, um mesmo indivíduo compreende melhor ora pelos particulares provenientes de percepção sensorial, ora pelos universais, cientificamente.

¹⁶ Cf. *Segundos Analíticos* II 8 93a 15.

¹⁷ Cf. *Segundos Analíticos* I 27.

¹⁸ “Enquanto estiver o homem a caminhar desde o que lhe é imediatamente anterior e mais conhecido, em busca do conhecimento segundo a essência e a natureza, enquanto investiga e pesquisa, portanto, *não há ciência*, ainda; percorremos, apenas, um domínio pré-científico que fazemos propedêutico ao saber científico que buscamos. Não é lícito, então, dizer que ‘a ciência comporta dois momentos: a pesquisa e a prova’ [como dizem alguns comentadores de Aristóteles], pois entendemos plenamente por que, para Aristóteles, só a ‘prova’ é ciência.” (PORCHAT, 2001, p. 123).

¹⁹ Escreve Porchat: “E, do ponto de vista do saber científico uma vez constituído, é válido dizer que as premissas são previamente conhecidas, que o porquê se conhece anteriormente ao ‘que’, que o conhecimento caminha da causa ao causado: é que não mais nos referimos à gênese espontânea e natural do conhecimento, mas à ordenação interna do novo saber que edificamos, esposando a ordem das coisas”. (2001, p. 120).

Duas são as vias possíveis ao raciocínio: por um lado, há o trajeto ascendente efetuado pela indução que parte dos fatos particulares em direção aos universais e, por outro lado, há o percurso descendente, efetuado dedutivamente, que parte dos universais em direção aos particulares. Desse modo, o raciocínio, na ordem de aquisição do conhecimento, sempre deve partir de coisas mais bem conhecidas não em si mesmas (*ἀπλῶς* ou *φύσει*), mas “para nós” (*ἡμῖν*).²⁰ Entretanto, quando as coisas que são mais conhecidas para nós são os princípios de uma demonstração, então operamos a partir dos princípios; se, ao contrário, as coisas que são conhecidas para nós são os casos particulares, então raciocinaremos indutivamente, sendo ambos os raciocínios absolutamente diversos.²¹

Para Aristóteles, o problema não é que não se possa conhecer como sugerido pelo problema exposto em *Mênon*. A percepção de particulares que se torna experiência engendra a arte e possibilita a ciência. A teoria aristotélica é que, inicialmente, o conhecimento se dá pela percepção sensível e, ao final do percurso e com o auxílio da razão intuitiva, o conhecimento atinge as primeiras premissas, a partir das quais se pode demonstrar uma conclusão cientificamente. Mas, nesse caso, ainda resta insolúvel outra dificuldade: como o necessário e o universal podem ser percebidos no contingente e particular?²² O que atesta a verdade dos princípios se eles são elaborados, em última instância, por esse processo ascendente, investigativo e provável, que tem como ponto de partida as percepções sensíveis?

A tese que se defende é que, em Aristóteles, três instâncias são as responsáveis, ainda que não da mesma forma, pela aquisição dos princípios: a inteligência intuitiva (*νοῦς*), o raciocínio dialético e a indução, e que essas instâncias se complementam de modo harmônico e não contraditório, nem excluindo umas às outras. A distinção entre essência e existência e a consideração da distinção sobre os tipos de conhecimento embasarão a teoria aristotélica ao impasse do conhecimento apresentado no *Mênon*. O que

²⁰ Segundo Zingano, “Aristóteles duplica as operações da alma, mas não a própria coisa: partindo da apreensão das qualidades sensíveis, o homem chega aos inteligíveis não tendo uma relação com outra coisa, mas retrabalhando esta mesma apreensão sensível sob a forma agora de reprodução imaginativa, no interior da qual a razão apreende os inteligíveis.” (1998, p. 18).

²¹ Cfe. *Ética Nicomaquéia* I 2 1095a 30.

²² Meyer, no prefácio à *Retórica das paixões* (2003), escreve: “Se se parte do problemático, como esperar que aquilo que dele provém não o seja? Partir do sensível para alcançar o inteligível é postular um procedimento impossível de realizar. O saber não pode ser apodítico se nasce daquilo que não o é” (p. XXIV).

ocorre, diz Aristóteles, é que podemos conhecer e não conhecer o objeto do conhecimento em questão, mas não sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo.²³ Aristóteles dissolve a disjunção exclusiva de que ou já sabemos e aí não podemos saber, ou não sabemos e então não podemos vir a saber. A resolução ocorre porque, diz Aristóteles, podemos conhecer algo em certo sentido e desconhecê-lo em outro. Assim, é possível conhecer e não conhecer algo, mas não sob o mesmo aspecto. A solução está, então, em uma análise dos primeiros princípios comuns (e. g. o princípio da não contradição) e em se admitir tipos distintos de conhecimento, os quais comportam diferentes níveis de exatidão. Dessa forma, é possível passar de um conhecimento sobre algo inicialmente rudimentar e prévio, para um conhecimento mais elaborado. É por meio do conhecimento prévio sobre algo que podemos prosseguir na investigação e chegar ao conhecimento mais abstrato. Dessa forma, conseguimos perceber se o que encontramos, no final de uma investigação, é o que realmente estávamos procurando ou não.²⁴

Tem-se, então, que uma teoria, que dê conta da dificuldade contida em *Mênon*, é elaborada ao se compreender que existem diferentes tipos de conhecimento e que, assim, passa-se do conhecimento primário e rudimentar do “que” e do “se é”, ao conhecimento mais completo e elaborado do “porque” e do “o que é”. Mas, para uma correta compreensão dessa passagem é necessária uma análise da aquisição dos primeiros princípios. Aristóteles segue dizendo que, se essa distinção entre saber se algo existe e conhecer o que algo “é” não for feita, ficamos presos ao problema do *Mênon*. Entende-se como suficientemente esclarecida parte da resposta aristotélica à dificuldade de *Mênon*, nos seguintes termos: i. o conhecimento é algo que se dá por aquisição (e não por rememoração); ii. existem diferentes tipos de conhecimento; iii. os diferentes tipos de conhecimento admitem diferentes graus e

²³ Cfe. *Segundos Analíticos* I 1 71a 25-30.

²⁴ Meyer, no prefácio à *Retórica das paixões* (2003), atesta que a grande questão “é saber como se chega ao princípio, questão um tanto contraditória na medida em que o princípio, sendo primeiro, constitui um ponto de partida mas não de chegada. [...] O que é primeiro sinteticamente é último analiticamente. [...] Ele [o princípio] é primeiro e último sob um ponto de vista diferente [...]. Separemos as duas ordens: a da discussão problemática, que Aristóteles chamará dialética ou retórica, e aquela que parte do mais conhecido em si, a ordem da demonstração, com seus silogismos apoditicamente verdadeiros. [...] Quanto ao paradoxo de *Mênon*, ele se deixa resolver pela teoria aristotélica da ciência, que parte do conhecido e se dirige para o desconhecido, sem que haja reminiscência, mas apenas lógica” (p. XXVI, XXVII).

é por isso que iv. é possível conhecer em certo sentido e não conhecer em outro sentido.²⁵

Burnyeat (1981) apresenta três diferenças conceituais importantes, presentes nos *Segundos Analíticos*, no tocante ao termo “conhecimento”. O primeiro tipo de conhecimento, para o qual Aristóteles utiliza a palavra *γινώσκειν*, representa aquele conhecimento propiciado pela percepção, por observação empírica; o segundo tipo é indicado pela palavra *ἐπίσταθαι* e representa o conhecimento científico; para o terceiro e último, que representa o conhecimento *lato sensu*, Aristóteles utiliza a palavra *εἰδέναι*, que é o caso, inclusive, da citação que abre a *Metafísica*: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Entretanto, ainda que Aristóteles, na maioria das vezes, utilize *ἐπίσταθαι*, para se referir ao conhecimento científico, ele não raramente faz uso desse termo para se referir ao conhecimento advindo das percepções sensíveis e ao conhecimento indemonstrável dos princípios. Talvez uma análise dos termos e do texto aristotélico auxilie a perceber, com mais clareza, tal impasse.

Aristóteles, em *Segundos Analíticos* II 19, 100a 10, apresenta uma analogia entre o conhecimento dos princípios (e o termo utilizado aqui é *ἐπίσταθαι*) e uma imagem bélica: tropas de exército que voltam a se ordenar em filas depois de uma fuga desordenada. Veja-se como Aristóteles estabelece a analogia para verificar em que medida é possível compreender a escolha do termo *ἐπίσταθαι* e não do termo *γινώσκειν* para designar o que seria um conhecimento que principia pela percepção, mantendo a coerência do texto do autor. A analogia é a seguinte: assim como no conhecimento dos princípios é necessário apenas que uma percepção singular, que está contida em um universal, se detenha na alma, para que paulatinamente – através da experiência, da indução e do intelecto intuitivo – se consiga transformar as informações caóticas em um conhecimento ordenado dos princípios, para restaurar a posição original e ordenada de um exército de batalha que, em retirada, se desorganizou, é necessário que apenas um único soldado se coloque em seu devido lugar – sob a ordem de seu general –, para que os demais, na sequência, venham a ocupar seus lugares e se forme, novamente, um batalhão organizado.

Tal analogia entre o conhecimento dos princípios e a cena bélica descrita por Aristóteles abre uma possibilidade interpretativa sobre o porquê do uso do termo *ἐπίσταθαι*. É curiosa a semelhança entre, por um lado, o termo grego *ἐπίσταθαι* e, por outro, os termos gregos *ἐπισταδόν* (permanecendo

²⁵ Cf. *Segundos Analíticos* I 1 71b 5.

sobre, diante/sucessivamente, um atrás do outro), *ἐπισταθμία* (quartel militar), *ἐπιστασία* (vigilância, direção, inspeção), *ἐπιστατῶ* (presidir, ter a direção de) e *ἐπιστάτης* (soldado de segunda linha).²⁶ Parece, dessa forma, que a cena bélica apresentada por Aristóteles não faz parte de uma passagem obscura dos *Segundos Analíticos*. Antes, se esta proposta interpretativa for correta, não só a analogia é perfeitamente adequada ao que Aristóteles se propõe, como a escolha pelo termo *ἐπίσταθαι* faz todo o sentido com relação à cena dos soldados, pois se percebe a semelhança deste termo com os outros termos gregos (*ἐπισταδόν*, *ἐπισταθμία*, *ἐπιστασία*, *ἐπιστατῶ* e *ἐπιστάτης*) o que torna a escolha coerente e não estranha como se poderia supor. Aristóteles faz uso do termo *ἐπίσταθαι* referindo-se ao conhecimento – inicialmente caótico – advindo das sensações e, na sequência, ordenado exatamente sob o pano de fundo de uma analogia com a cena dos soldados inicialmente desordenados e, na sequência, novamente ordenados, o que parece ser coerente.

Veja-se agora o uso desse termo com referência ao conhecimento indemonstrável dos primeiros princípios. Diz Aristóteles, em *Segundos Analíticos* I 3 72b 15-20, que nem toda ciência é demonstrativa, referindo-se, diretamente ao conhecimento dos princípios primeiros. Inicialmente, causa estranhamento o fato de Aristóteles – que tão insistentemente dissera que toda a ciência é demonstrativa – dizer, agora, que nem toda a ciência é demonstrativa. É possível ver que, em Aristóteles, há um uso do termo *ἐπιστήμη* lato e outro estrito, como o fazem Porchat (2001) e Berti (1998). O sentido lato compreenderia, além da ciência demonstrativa, uma ciência anapodíctica, a qual teria a função de apreender os primeiros princípios, como ilustra a citação acima. Mas é digno de nota que o uso do termo *ἐπιστήμη*, em seu sentido lato, não é nem o mais rigoroso nem o mais corrente em Aristóteles.

É apenas a partir dessa compreensão dos termos e de seus usos por Aristóteles, que se pode fazer uma leitura sem estranhamentos e sem ver incoerências nas passagens sobre os tipos de conhecimento, especialmente em afirmações feitas nos *Segundos Analíticos* como “nem toda a ciência [*ἐπιστήμη*] é demonstrativa” (I 3 72b 15) e “eu chamo ‘demonstração’ um silogismo científico” (I 2 71b 15).

²⁶ As significações foram buscadas em PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8 ed. Braga: Livraria A. I., 1998.

Todo discurso por meio do qual se tenta demonstrar algo, provar uma ideia ou persuadir alguém sobre algo e que apresente razões para isso é um argumento. A conclusão é aquilo que se quer provar ou sobre o que se quer persuadir e as premissas são aquelas proposições nas quais o argumento apresenta as razões que justificam a conclusão e que fazem com que, efetivamente, sejamos persuadidos ou não. O silogismo (συλλογισμός) é um tipo de argumento bem específico, composto por premissas e conclusão. Ele é o instrumento tanto da analítica e da dialética quanto da retórica e da ética, e é por meio dele que se elaboram raciocínios corretos. Se o silogismo apresenta premissas que exprimem relações necessárias, ele é instrumento da argumentação científica; se, por outro lado, o silogismo contém premissas que são opiniões reputadas, geralmente aceitas (ἔνδοξα), ele é instrumento da argumentação dialética, retórica ou ética. Existem ainda aqueles argumentos que partem de premissas que parecem ser verdadeiras, mas não o são, ou ainda que pareçam tratar de proposições geralmente aceitas, mas em realidade não o são, tal é o caso dos argumentos falaciosos ou contenciosos.

Em *Primeiros Analíticos* I 1 24b 15, Aristóteles define o silogismo como um argumento em que, estando certas premissas postas, algo distinto delas resulta, mas que esse algo que resulta advém, necessariamente e apenas, das premissas que foram postas. Na abertura dos *Tópicos*, o raciocínio, silogismo ou argumento aparece com definição semelhante àquela dada em *Primeiros Analíticos*, no sentido de algo em que, estabelecidas certas coisas, outra diferente é concluída necessariamente das anteriores. A mesma resposta é encontrada em *Refutações Sofísticas* 1 165a 1. Na sequência dos *Primeiros Analíticos* I 1 24b 20-25, lê-se a distinção entre o que seria um silogismo perfeito, em que todas as premissas são explicitadas, e um silogismo imperfeito ou entimema, em que alguma premissa está implícita: ao primeiro basta o antecedente do argumento, composto por suas premissas, para que o estabelecimento da conclusão ocorra necessariamente; ao segundo são necessárias outras coisas, não explícitas no antecedente, para que a conclusão decorra com necessidade.

Assim, um silogismo é formado por premissas e conclusão, em geral por duas premissas, três termos e uma conclusão,²⁷ mas há casos em que uma das premissas fica implícita, tal caso argumentativo “imperfeito” é chamado

²⁷ Cf. *Primeiros Analíticos* I 25 42a 30-35.

entimema, o qual também pode ser considerado imperfeito por não tratar de premissas necessárias. Entretanto, há diferentes tipos de argumento, diz Aristóteles em *Tópicos* I 1 100a 25: i. demonstrativo, quando parte de premissas verdadeiras e primeiras que geram convicção por si próprias; ii. dialético, quando parte de premissas que são opiniões geralmente aceitas por todos, pela maioria ou pelos mais eminentes (filósofos); iii. contencioso ou erístico, quando parte de opiniões que parecem ser aceitas pela maioria, mas na verdade não o são; iv. paralogístico ou falacioso, quando parte de premissas peculiares às ciências especiais, porém falsas; aqui não se parte nem de definições verdadeiras e primeiras, nem de opiniões geralmente aceitas pela maioria ou pelos mais eminentes, mas de pressupostos que não são verdadeiros. Encontra-se uma pequena variação na apresentação dos tipos de argumentos em *Refutações Sofísticas*:

Há quatro gêneros de argumentos: didáticos, dialéticos, críticos e erísticos. São didáticos os argumentos que concluem de princípios próprios à cada disciplina, e não das opiniões daquele que responde (pois é preciso que o discípulo esteja convencido); são dialéticos os argumentos que concluem de premissas prováveis [...]; críticos os que raciocinam de premissas que parecem verdadeiras àquele que responde [...]; são erísticos, enfim, os argumentos que concluem, ou parecem concluir, de premissas prováveis na aparência mas que na realidade não o são. (1 165a 35-2 165b 10).

O que há de comum nas duas obras é que os tipos de argumento são em número de quatro. Igualmente comum é a apresentação do argumento demonstrativo científico (didático), do argumento dialético e do argumento contencioso ou erístico. Todavia, no início dos *Tópicos*, Aristóteles discrimina o argumento contencioso ou erístico do argumento falacioso ou paralogístico e não menciona o crítico (peirástico), ao passo que, em *Refutações Sofísticas*, há a diferença entre o argumento dialético e o crítico (peirástico) e não aparece o argumento paralogístico ou falacioso. Penso que essas pequenas diferenças não significam uma alteração do pensamento aristotélico, pois a menção ao argumento crítico (peirástico) é feita ao longo dos *Tópicos*, e tal argumento é apresentado como uma parte da dialética. A distinção entre o argumento contencioso e o argumento paralogístico, ao longo dos *Tópicos*, também deixa de ser mencionada, por exemplo, quando Aristóteles diz que “o filosofema é um raciocínio demonstrativo; o epiquerema, um raciocínio dialético; o sofisma, um raciocínio erístico; o aporema, um raciocínio dialético de contradição.” (VIII 11 162a 15). Também ao longo das *Refutações Sofísticas*, Aristóteles afirma claramente que o argumento crítico (peirástico) é uma parte

da dialética e não outro tipo absolutamente distinto de argumento.²⁸ Por outro lado, é interessante perceber que a principal característica do argumento sofístico (erístico) é “parecer” algo que realmente não é: “Parte de opiniões que parecem ser aceitas pela maioria, mas na verdade não o são”, “deduzem ou parecem deduzir a partir de opiniões que parecem ser geralmente aceitas, mas não o são realmente”.²⁹ Outro ponto de destaque a ser mencionado é que, nem na abertura dos *Tópicos*, nem nas *Refutações Sofísticas*, Aristóteles menciona o silogismo retórico. Todavia, o silogismo retórico é semelhante ao dialético, pois parte de premissas que estão de acordo com opiniões reputadas, mas, para obter uma aceitação e um impacto maior, o silogismo retórico, às vezes, é incompleto, o que o torna mais familiar ao ouvinte, além de abreviar o argumento. Os silogismos retóricos, raras vezes, partem de premissas necessárias, pois na sua maioria tratam daquilo que poderia ser de outro modo, daquilo que é provável; provável é aquilo que acontece na maioria das vezes, porém não necessariamente.

Essas diferenças nos tipos argumentativos ocorrem quanto ao conteúdo, i. e., quanto à natureza das premissas (prováveis, verdadeiras, opiniões aceitas, proposições falsas). Entretanto, os argumentos também são distintos em relação à quantificação das premissas em relação à conclusão. No aspecto da quantificação das proposições do argumento, há um argumento indutivo quando se obtém, de casos particulares, uma conclusão universal ou mais extensa que as premissas; e há um argumento dedutivo, se a conclusão decorre necessariamente das premissas, i. e. se as premissas apresentadas garantem a conclusão. Em uma dedução, se as premissas são verdadeiras, a conclusão é necessariamente verdadeira, fato que não ocorre na indução em que o argumento pode conter premissas verdadeiras, mas a conclusão pode não ser verdadeira. O fato é que, segundo o filósofo, todo o conhecimento

²⁸ Por exemplo, em 8 169b 20-30.

²⁹ Segundo Angioni (2007, p. 3), um argumento é sofístico quando: parece concluir de modo válido, mas não conclui; toma como verdadeiras premissas que não o são; as premissas parecem explicar a conclusão adequadamente, mas não explicam. “Em todos os três tipos de argumentos sofísticos, a razão pela qual eles são chamados de sofísticos consiste no fato de *produzirem a aparência* de algo que, na verdade, não é o caso, ou, em outras palavras, no fato de *parecerem* ter algumas propriedades que, de fato, não têm. Assim, no primeiro caso, o argumento *parece* concluir de modo válido; no segundo caso, o argumento *parece* constituir-se de proposições verdadeiras; no terceiro, o argumento *parece* explicar adequadamente seu *explanandum*. Comum a todos os casos é certa *aparência de sabedoria* que se produz pelo uso do argumento sofístico”.

provém de argumentos ou indutivos ou dedutivos, ou do intelecto enquanto opera intuitivamente (νοῦς).

O argumento pode ser científico e, nesse caso, opera apenas por dedução; pode ser dialético, operando tanto por dedução como por indução (ἐπαγωγή); e pode ser retórico, podendo operar por paradigma (indutivo) ou por entimema (dedutivo). O argumento ou raciocínio, qualquer que seja ele, constitui o ensino a partir de fatos já conhecidos: no argumento dedutivo se supõe que as premissas são admitidas e, no argumento indutivo, a partir da evidência de que determinados predicados pertencem a determinados sujeitos, se infere tal predicação universalmente, como afirma Aristóteles em *Segundos Analíticos* (I 1 71a 5).

Dessa primeira distinção entre as formas argumentativas percebe-se que o modo como ocorre o estabelecimento das premissas é determinante para a classificação do silogismo, tendo em vista que a forma dos argumentos é a mesma. Qualquer que seja o tipo de argumento, ele será composto de proposições nas quais algo é, deve ser ou pode ser afirmado ou negado de algum sujeito. As proposições são analisadas de acordo com sua qualidade (afirmativas e negativas), sua quantidade (universais, particulares e indeterminadas) e sua modalidade (assertóricas, necessárias e possíveis). As premissas são constituídas de tal forma em que algo “é” atribuído a algum sujeito ou algo “deve” ser atribuído necessariamente a algum sujeito ou, ainda, algo “pode” ser atribuído a algum sujeito. Assim, as premissas contêm uma predicação que é, respectivamente, ou assertórica, no sentido em que um atributo se aplica a algum sujeito, ou necessária (apodíctica), no sentido em que um atributo tem que se aplicar a algum sujeito, ou contingente (possível/problemática), no sentido em que possivelmente um atributo se aplique a algum sujeito. A diferença na predicação acarreta diferentes silogismos e diferentes formas de relação dos termos entre si.³⁰ Outro ponto importante é que a escolha das premissas que serão utilizadas no silogismo deve ser feita levando em conta a determinação do sujeito em questão, i. e., seu gênero, sua definição, sua propriedade e seus acidentes.

Quanto aos predicáveis, alguns fazem parte da essência do sujeito, os predicados definitórios; outros se predicam a título de propriedade, no sentido em que não indicam a essência, porém pertencem exclusivamente ao sujeito em questão, por exemplo, “o ser humano é capaz de aprender gramática”: nenhum outro ser que não o humano tem tal capacidade, porém “aprender gramática” não é a essência de ser humano; outros se predicam

³⁰ Cf. *Primeiros Analíticos* I 8 29b 25-35.

por gênero, que é condição necessária para a essência, mas não suficiente; outros ainda se predicam de forma accidental. Os predicados accidentais são aqueles que podem tanto pertencer quanto não pertencer à coisa. Há, então, segundo Aristóteles,³¹ quatro tipos de predicáveis: gênero, definição, acidente e propriedade. É interessante perceber que o predicado que apresenta a propriedade, ainda que não apresente a essência, se predica apenas daquele sujeito e é convertível com ele. Assim, temos que tanto os predicados por propriedade quanto os definitórios são convertíveis.³² A convertibilidade se dá, pois se pode trocar o sujeito pelo predicado sem alterar a proposição. Assim, a reciprocidade entre sujeito e predicado é condição necessária para uma proposição definitória, mas não suficiente, pois, como se viu, os predicados por propriedade também possuem essa característica e não se constituem em definições.³³ Quanto aos atributos accidentais, a reciprocidade não ocorre, pois somente na predicação por acidente é possível que uma coisa seja condicional e não universalmente verdadeira.³⁴ O predicado accidental é aquele que pode ser separado de seu sujeito, pois não diz o que o sujeito “é”.

As premissas a partir das quais, em cada ciência, se derivam conclusões são, em grande medida, definições. Assim, percebe-se a importância de uma análise desse tipo específico de predicável. O problema da definição tem tamanha relevância na obra de Aristóteles, tanto para a teoria da argumentação quanto para a teoria do conhecimento, que o filósofo dedica grande parte do segundo livro dos *Segundos Analíticos* a ela, além de abordá-la nos *Tópicos* (livro VI e indiretamente livro VII) e na *Metafísica* (livro Z). Se a predicação apresenta um atributo que é composto de dois termos (gênero e diferença específica), cuja composição não cabe a nenhum outro objeto além daquele ao qual se está atribuindo, então a predicação é uma definição e equivale à essência do que é definido. Dos predicáveis, aqueles que apresentam a essência ou substância (οὐσία) indicam uma equivalência, uma identificação

³¹ Cf. *Tópicos* I 4.

³² Exemplo de predicado por propriedade: “Todo ser humano é capaz de sorrir” e sua conversão “Todo aquele que é capaz de sorrir é ser humano.” Exemplo de predicado definitório: “O círculo é uma figura geométrica formada por todos os pontos de um plano que distam igualmente de um ponto fixo central” e sua conversão “A figura geométrica formada por todos os pontos de um plano que distam igualmente de um ponto fixo central é o círculo.”

³³ Cf. *Tópicos* I 5 102a 15-20.

³⁴ Exemplo de predicado accidental: “A cadeira é branca” e sua conversão “O que é branco é cadeira” que, evidentemente, não pode ser feita sem que se altere totalmente a premissa e, inclusive, seu valor de verdade.

entre o sujeito e o predicado e é aos predicados essenciais que a definição concerne, como atesta Aristóteles nos *Tópicos* (I 5 101b 35).

Nas definições, os predicados referentes a coisas particulares devem ser aqueles que tratam da substância da coisa, i. e., atributos que sejam de maior extensão que o sujeito (atributos universais para cada sujeito particular), porém não mais amplos que seu gênero, pois a definição é sempre do universal e da forma.³⁵ Assim, se quisermos definir “Sócrates”, devemos definir exatamente da mesma forma não só que “Platão” ou “Aristóteles”, por exemplo, mas de “ser humano” como tal, tendo em vista que a definição é sempre do universal. Não há definição do indivíduo *qua* indivíduo, i. e., daquilo que faz com que ele seja aquele indivíduo, diferente de todos os outros. Definição é sempre definição de uma substância.³⁶

A definição é um discurso constituído em uma unidade, pois se refere a um objeto essencialmente uno. Assim sendo, para não se omitir coisa alguma na definição deve-se: i. tomar a diferença que se apresenta em primeiro lugar na ordem da divisão; ii. tomar a diferença do todo e demonstrar que esse todo ao qual se chegou não admite mais nenhuma divisão em espécies; iii. reunir a definição de cada espécie em virtude do grupo de particulares determinados, procedendo desse modo até o universal. Daí dizer-se que a definição, em Aristóteles, é sempre representada pelo gênero e pela diferença específica.³⁷

O uso de expressões longas demais também deve ser evitado, tendo em vista que definir é apresentar a essência, e apresentar a essência é dizer apenas aquilo que pertence àquela coisa que se está definindo, necessariamente. Dessa forma tudo o que for supérfluo deve ser eliminado, e supérfluo é tudo aquilo que, se removido, não altera a compreensão do termo que se está definindo. Para estabelecer uma definição, o raciocínio tem de ser universal e convertível. Os predicados que denotam a essência não são infinitos, diz Aristóteles.³⁸ Tal fato corrobora a ideia aristotélica de que a cadeia de silogismos tanto ascendente quanto descendente não pode ser infinita. Os predicados essenciais são finitos, pois se não fossem a definição seria impossível.³⁹

³⁵ Cfe. *Metafísica* Z 11 1036a 25.

³⁶ Cfe. *Metafísica* Z 12 1037b 25.

³⁷ Cfe. *Metafísica* Z 12 1038a 1.

³⁸ Cfe. *Segundos Analíticos* I 22.

³⁹ Cfe. *Segundos Analíticos* I 22 84a 35.

Conclui-se que, em Aristóteles, o conhecimento pode ser obtido por modos, métodos e padrões de rigor diferentes, não sendo privilégio da ciência. Um ponto de destaque da atualidade de Aristóteles é exatamente a concepção de que o conhecimento pode ser obtido por diferentes métodos e apresentar rigor diferenciado. A pergunta pelo conhecimento das primeiras premissas imediatas ou do conhecimento primeiro, necessário aos demais tipos de conhecimento encontra resposta por meio: i. da distinção entre conhecimento do “que” e do “porquê”; ii. da análise da ambiguidade do termo “mais conhecido” (em si mesmo ou em relação a nós); iii. da distinção entre existência, essência e causa; iv. da noção de que todo conhecimento depende de um conhecimento prévio; v. da consideração do rigor diferente, que se pode exigir dependendo do objeto que se estuda. Assim, não há problema em conhecer e não conhecer algo ao mesmo tempo, pois a diferença no aspecto garante tal possibilidade, assim como conhecer algo e não conhecer sob o mesmo aspecto também é possível, se ocorrer em tempos diferentes.

Recebido em novembro 2012

Aceito em setembro 2013

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGIONI, Lucas. O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles. *Journal of Ancient Philosophy*, v. I, 2007, Issue 2, p. 1-24. Disponível em: <http://www.filosofiaantiga.com/documents/Lucas-2007-2.pdf>. Acesso em: 30 setembro 2012.
- ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de La Sorbonne, 1997.
- _____. *Física I e II*. Prefácio, tradução, introdução e comentário de Lucas Angioni. São Paulo: Unicamp, 2009.
- _____. *Les Premiers Analytiques*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de La Sorbonne, 1966.
- _____. *Les Topiques*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de La Sorbonne, 1997.
- _____. *Retórica II (1-11)*. Prefácio por Michel Meyer. Introdução, notas e tradução do grego por Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: M. Fontes, 2000.
- _____. *Seconds Analytiques*. Introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Pierre Pellegrin. s/l: GF Flammarion, 2005.

- _____. *Les Réfutations Sophistiques*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de La Sorbonne, 1995.
- _____. *Métaphysique*. Nouv. éd. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953. (Bibliothèque des textes philosophiques).
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BURNYEAT, M. F. Aristotle on Understanding Knowledge. In: BERTI, E. (Ed.). *Aristotle on Science*. Padova: Antenore, 1981. p. 97-140.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8. ed. Braga: Livraria A. I., 1998.
- PLATÃO. *Diálogos II*. Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1999.
- PORCHAT. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.
- ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- TERRA, Carlos Alexandre. *Conhecimento prévio e conhecimento científico em Aristóteles*. 2009. Tese (Doutorado em História da Filosofia Antiga), Campinas, 2009.
- ZAGAL, Héctor. *Método y ciencia en Aristóteles*. México: Universidad Panamericana / Publicaciones Cruz O., 2005.
- ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III*, 4-5. Porto Alegre: L&PM, 1998.