

Observações sobre o conhecimento empírico em Aristóteles
Comments on the empirical knowledge in Aristotle

Daniel Rubião de Andrade
Mestre em Filosofia pelo PPGF-UFRJ

Resumo: Dentre os passos do caminho indutivo descrito por Aristóteles, a experiência parece ser o primeiro no qual há uma apreensão intelectual do objeto conhecido. Tal apreensão pode ser muito próxima da formulação de um conceito ou apreensão da essência do objeto, no entanto, as duas formas de conhecimento são caracterizadas por atos mentais diversos e formulam “conceitos” diversos. A experiência é formada por dados referenciados espaço-temporalmente e tudo indica que esse tipo de conhecimento é condição para se pensar a essência como núcleo funcional.

Palavras-chave: experiência; essência; conceito; indução; Aristóteles.

Abstract: The experience seems to be the first step among the inductive way described by Aristotle in which there is an intellectual apprehension of the object known. That apprehension can be very near to the formulation of a concept or apprehension of the essence of the object, however, the two ways of knowledge are characterized by different mental acts and they create different concepts. The experience is formed by space-time referenced data and we are brought to believe that that kind of knowledge is a condition to conceive the essence as a functional nucleus.

Key-words: experience; essence, concept; induction; Aristotle.

Aristóteles recusa a reminiscência platônica como “ponto de partida” do conhecimento e a substitui pela afecção sensível. Tal faculdade garante que não se tenha sempre possuído o conhecimento sem saber que o possui e que nem por isso fiquemos sem meios para vir a adquiri-lo. Para que possamos passar das impressões sensíveis e chegar ao conhecimento científico, o filósofo elabora todo um caminho indutivo em que passo a passo nos distanciamos das afecções particulares e nos aproximamos de conhecimentos essenciais e universais da realidade. Poderíamos dizer que, se as impressões sensíveis são afecções e não propriamente conhecimentos, esse caminho indutivo tem real início com o advento do que o filósofo chamou de experiência (*empeiria*). Todos os animais têm percepção sensível, mas só o homem tem experiência¹ e é com ela que pela primeira

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 980 b 26-7.

vez aparece algo como um conceito² no processo de aquisição da ciência, de modo que parece ser com ela que, de fato, começa o conhecimento.

A “doutrina da experiência” em Aristóteles aparece tematizada mais direta e detidamente em apenas dois lugares da obra, no começo do livro I da *Metafísica* e no final do livro II dos *Analíticos Posteriores*; ambos os capítulos falam sobre a indução (*epagogé*) e o processo de formação do conhecimento científico. No segundo trecho citado³, Aristóteles explica que em alguns animais dá-se a persistência das percepções sensíveis na alma, pela faculdade da memória, e que do acúmulo de muitas memórias advém uma “impressão coerente” ou uma “noção”. A palavra usada por Aristóteles, que tentamos traduzir tão canhestramente, é a arquiproblemática palavra *lógos*, que também é usada com uma grande variedade de acepções por Aristóteles, inclusive para denominar o que se conhece pela ciência. De forma que entender o que conhecemos pela experiência parece depender de conseguirmos entender a acepção dessa palavra nesse contexto. Para nossa sorte, na seqüência do texto, o filósofo já nos dá algumas pistas do que ele entendia por *lógos*. A experiência seria o estabelecimento de um universal na alma, de uma unidade que corresponde à multiplicidade apreendida pela percepção sensível e que é presente da mesma forma em toda ela. Tal noção que nos advém pela experiência, esse *lógos*, é uma apreensão do universal que tem relação com muitos indivíduos⁴.

De que tipo seria esse universal apreendido pela experiência?

No outro trecho mencionado, *Metafísica* I, 981 a, 8, Aristóteles diferencia a apreensão da experiência da que se faz mediante a ciência do seguinte modo: “Julgar que a Cálias, sofrendo desta doença, esta coisa lhe foi conveniente, e também o foi a Sócrates e do mesmo modo a outros indivíduos, isto é experiência; porém julgar que a todas as pessoas consideradas de um mesmo tipo, sofrendo desta doença, foi-lhes conveniente esta coisa (como, por exemplo, os flegmáticos, os biliosos ou os que ardem em febre), isto é arte”.

David Ross em seu comentário sobre a *Metafísica* nos faz reparar em um fato interessante⁵. Segundo ele, é difícil entender o que Aristóteles quer dizer sobre a experiência, pois em princípio ela parece não diferir da

² Ao falarmos em conceito, corremos o risco de algum anacronismo; o que queremos dizer é “apreensão mental de um objeto”, o que é discutível que a imaginação (*phantasia*), enquanto reflexo direto de percepções sensíveis, seja.

³ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, II, 100 a, 1-4.

⁴ Assim é como entendemos a célebre e, de certo modo, anti-platônica fórmula *hen parà tà pollá*.

⁵ ROSS, *Metaphysics – Revised text with commentary*, p. 116-17.

memória. Se temos muitas memórias de uma mesma coisa, nós teremos uma experiência, define Aristóteles. No entanto, depois de dar tal definição ele a exemplifica com a passagem que citamos acima. Na definição é dito que as memórias devem ser de uma mesma coisa, mas quando vai exemplificar ele fala de uma memória sobre Cálías e outra sobre Sócrates. Não está em questão memórias de uma mesma coisa, mas instâncias de um mesmo universal, isto é, “pessoa flegmática sofrendo de febre”. Disso, Ross coerentemente conclui que quem possui experiência, ao tomar essas memórias, é inconscientemente afetado pelo elemento idêntico nos diferentes objetos. Segundo ele, dois pontos devem ser guardados: i) a experiência, ao selecionar inconscientemente os dados do conhecimento, esboça um universal, mas que ii) como não é consciente do que é relevante no passado e por que é relevante, ela não tem conhecimento disso como um universal.

Neste caso, se o exemplo fosse de uma mesma coisa, como dizer “quando Sócrates flegmático sofreu de febre há um ano e há seis meses, tal coisa lhe foi conveniente, agora que ele está flegmático e sofrendo de febre julgamos que esta mesma coisa lhe será, de novo, conveniente”, ainda poderia se tratar de uma idéia universal sobre o quadro clínico e da progressão da doença em Sócrates, ou um universal sobre os efeitos da substância que foi conveniente. Mas nesse caso não teríamos certeza de ser um universal, porque poderia se tratar apenas de uma memória. Tal processo iria evidentemente envolver comparação e percepção de semelhanças e diferenças, mas não é necessário que se crie uma noção que tenha qualquer universalidade.

No exemplo de Aristóteles, segundo Ross, o que diferencia a experiência da memória é que inconscientemente somos afetados pelos elementos que os casos particulares têm em comum e nos valem deles, formamos uma noção abstrata que nos possibilita pensar outro elemento particular com que venhamos a nos deparar. E a diferença entre essa apreensão do universal pela experiência e a apreensão do universal cientificamente ficaria na ordem da consciência⁶ que se tem de tal noção como universal. Talvez, mais complicado e problemático do que entender o que seria tal consciência da universalidade e a sua relevância ou interferência no conhecimento universal que se tem, seja assumir que o conhecimento que o experiente e o sábio têm é o mesmo, diferindo apenas pela consciência que cada um tem do que conhece.

⁶ As palavras usadas por Ross são “aware” e “awareness”.

Diferentemente da apreensão sensível, esse *lógos* ou noção universal que conhecemos pela experiência não é apenas uma impressão na alma correspondente a uma afecção dos órgãos sensoriais, ela parece já ser uma apreensão em que o espírito coloca seu objeto de conhecimento diante de si, ou seja, parece ser a partir deste ponto que podemos dizer ter um conceito de algo. Para determinar a experiência devemos determinar o que conhecemos com ela, seu objeto. Se parece ser nela que pela primeira vez surge o “conceito”, devemos determinar também a natureza dele.

É um fato que em Aristóteles não temos uma teoria formal do conceito nem uma definição expressa, como a que podemos encontrar em um manual de lógica; ele jamais tratou do conceito por si mesmo, as considerações são sempre incidentais e acessórias e, portanto, é em considerações como as sobre a predicação e o silogismo que devemos tentar apreender o que ele entendia por conceito. Decompondo o silogismo, temos o termo como a unidade mais simples. Fora de qualquer proposição, ele se apresenta como uma coisa tomada nela mesma, sem nenhuma relação. Esta é uma definição externa do conceito, mas indica o caminho que deve ser seguido. O conceito deve ser a apreensão de uma natureza nela mesma e não enquanto relacionada a outras.

A apreensão de uma natureza nela mesma parece ser a apreensão de um universal e, desse modo, Ross parece ter razão, é o mesmo universal que é conhecido. A experiência não é apenas o início de uma apreensão conceitual da realidade, é com ela também que começa o processo indutivo⁷ que nos levará à ciência; nessa percepção inconsciente dos elementos em comum nos casos apreendidos pela sensação começaríamos a abstrair as características que não se repetem por serem acessórias. O importante são as características que determinam ele *como* pessoa, a doença de *tal* tipo e o tipo de ação de uma substância que é conveniente a quem sofre de tal doença. O que parece é que à medida que esse conhecimento empírico ganha universalidade, à medida que esse conceito objetivo que temos ganha extensão, ele se aproximaria da essência do que conhecemos e assim nosso conceito daria conta de definir tal objeto.

⁷ O “material” da indução é apreendido pela sensação, mas a universalização começa com a formulação de experiências. Essa afirmação parece ser contrariada por uma passagem dos *Analíticos Posteriores* (100 a 17), onde Aristóteles diz que sentimos o particular, mas que a sensação é do universal, pois percebemos “homem” e não “um homem, Cálías”. Mas se entendermos isso como um impedimento para o que dissemos, teremos que entender que conhecemos os princípios científicos pela percepção sensível, o que seria uma aberração. Deixaremos a interpretação dessa passagem para um outro momento.

Claro que se o experiente não tem consciência do que conhece como universal, ele não poderá enunciar a definição, mas na hipótese de ele o conhecer inconscientemente⁸, esse conceito deveria ter as mesmas notas daquele que o sábio conhece. Assim, mesmo não sendo o caso de o experiente formular proposições definitórias, podemos tentar entender algo sobre o conceito e a definição na teoria da predicação.

Predicar é atribuir uma coisa a outra, se trata de uma composição de dois termos na qual dizemos que o termo sujeito está contido no âmbito extensional do termo predicado⁹, ou seja, o sujeito é apenas uma das coisas às quais o predicado, mais universal que ele, pode ser atribuído. Contudo, quando enunciamos uma definição de algo, isto é, expressamos o que caracteriza tal coisa, a composição de conceitos que fazemos é diferente. De fato não se trata de incluir um conceito na extensão de outro, pois, a rigor, em uma definição não há dois conceitos, mas uma identificação na qual sujeito e predicado são a mesma coisa. Sendo a mesma coisa, os dois termos devem ter a mesma extensão ou universalidade, ambos podem ser atribuídos à mesma classe de objetos. Nos termos aristotélicos isso é marcado pela conversibilidade entre sujeito e predicado, onde um pode ser dito do outro sem modificação quantitativa e ainda expressar a mesma verdade¹⁰.

O problema é que podemos predicar termos cuja extensão é exatamente a mesma do sujeito, isto é, termos conversíveis, mas que não expressam a mesma essência e, por isso, trata-se de uma composição de conceitos e não de uma igualdade. Disso podemos depreender que a igualdade de extensão é condição necessária para dizer que uma proposição é uma definição, mas não é condição suficiente. O que nos obriga a deduzir que o fato de o experiente apreender uma noção universal não é garantia de que ela seja, por isso, o conceito, ou definição, do objeto.

Não especificamos positivamente, com tudo isso que foi dito, um critério para dizer que um enunciado ou noção é uma definição, mas fica claro que o caminho para pensar o conhecimento em Aristóteles não parece ser tomá-lo, pelo menos exclusivamente, sob a ótica da extensão dos conceitos. Há, sem dúvida, uma relação entre a universalidade ou extensão dos conceitos e a sua maior ou menor proximidade da definição (já que ela é a forma sem a matéria e por isso não é um particular, *tóde ti*), mas essa relação não é direta.

⁸ Expressão que, por si, parece falar de algo improvável.

⁹ Essa formulação não é aristotélica, ela nasce na Idade Média, mas entendemos que seja fiel ao pensamento do filósofo.

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 5.

A precisão que um termo universal deve ter para que seja a justa expressão da essência de algo, e por isso seja sua definição, não está na medida da quantidade de coisas às quais tal termo se aplica, mas no que o constitui como tal, que são as notas que o caracterizam ou a compreensão do termo universal. Pois a compreensão é o conceito. E assim como com a extensão, a precisão da definição não se mede em termos de maior ou menor compreensão; como se quanto mais notas dispuséssemos para caracterizar um conceito, mais definido ele seria e maior seria sua capacidade de definição do objeto do qual é conceito. Isso tampouco nos dá um critério para definição.

Entendida a partir da hipótese nominalista, a compreensão de um conceito é a relação de notas que nós, a partir do grau de conhecimento que temos, podemos atribuir ao conceito que fazemos de algo. É, portanto, subjetiva. Já no aristotelismo, as notas componentes do conceito são apreensões da essência mesma das coisas, os conceitos atingem uma natureza e por isso podem ser considerados objetivos. Sendo assim, as notas do conceito devem ser características necessárias de uma natureza. E são necessárias porque tais características são atribuídas por si mesmas a um objeto. Para Aristóteles o verdadeiro universal é o que além de ser atribuído a todos os indivíduos, *katà pantós*, é atribuído por si mesmo, *kath' autó*. Compreendendo que a universalidade não é um determinante, mas uma consequência do conhecimento essencial, vemos que, para Aristóteles, mesmo o conhecimento científico sendo do universal, podemos exercê-lo sobre o último espécime de uma espécie animal, ou seja, ter um conceito universal em cuja extensão só cai um único indivíduo.

Em passagens como a definição da alma no *De Anima*¹¹ e a definição da felicidade na *Ética Nicomaquéia*¹² vemos que tais características necessárias, que devem constar na definição da essência, enunciam a função ou um núcleo funcional do objeto definido. Por exemplo, o olho de uma estátua ou um olho arrancado de seu dono não são olhos de verdade, são olhos apenas por homonímia. Isso porque nenhum deles tem a forma ou essência de um olho, que é justamente ver. O olho (órgão) é somente a matéria da visão (faculdade, *dúnamis*), diz Aristóteles.

O ponto que devemos frisar aqui é que a essência entendida como núcleo funcional demarca alguns elementos como condição de possibilidade. Por exemplo, quando definimos o olho ou o ser humano definimos propriamente a forma de cada um, contudo, não é possível uma

¹¹ ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 1, 412 b 12-22.

¹² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquéia*, I, 7-8, 1097a 15-1099b 9.

alma sem um corpo e nem uma visão sem um olho. Apesar de a matéria de cada um não estar propriamente contida na definição, esta demarca uma matéria de tal tipo como necessária para a existência da função. Isso pode ser constatado em passagens como o final do segundo livro da *Física*¹³, onde o filósofo diz que para definir um serrote temos que pensar em uma conformação material dentada de tal tipo e que ela deve ser de ferro.

Definido o que entendemos por conceito, voltemos ao problema do que conhecemos com a experiência.

Em sentido estrito, essa definição que apresentamos é o conhecimento de onde parte a ciência; ele é o princípio da ciência, pois é o conhecimento simples de notas necessárias de uma essência e, como é sabido, a ciência é sobre o necessário. Se entendermos essa distinção à letra, não podemos concordar com Ross na idéia de que o que o experiente conhece, seu conceito objetivo, tem as mesmas notas que o conceito do sábio. Vimos que o fato de apreendermos um universal com a experiência não nos garante, por si, a proximidade de um conhecimento essencial, portanto de nada adiantaria pensarmos que o conhecimento é o mesmo, diferindo, talvez, apenas em nível de universalidade. A indução em que consiste a experiência leva em consideração uma diversidade de impressões e isso é bem diferente de um conhecimento de uma essência simples. Outro problema seria o de entender o papel da intuição intelectual. Se com a experiência já temos conhecimento da essência, qual é o conhecimento que passamos a ter quando intuímos? Seria só um ganho de consciência? Não pode ser apenas isso, pois a intuição é um modo diverso de apreensão e o que se conhece através dela também deve ser diferente. É fato que, um conhecimento plenamente simples e necessário não é o que sempre encontramos na prática científica; podemos entender que um conceito assim seria o ideal de conceito. Mas isso não muda o fato de ser um modo diferente de conhecimento.

Sendo atos mentais diversos, devemos supor que os conteúdos mentais também o sejam. No entanto, quando Aristóteles diz, no começo da *Metafísica*¹⁴, que com relação à prática a experiência não parece diferir em nada da arte, isso dá a entender que haja alguma similaridade entre os dois conteúdos. Assim, o conhecimento universal que o experiente depreende dos casos coletados parece proporcionar alguma visão do que é necessário no objeto conhecido, o que, como vimos, quer dizer que ele tem algum conhecimento da função do objeto. Um curandeiro não sabe definir a

¹³ ARISTÓTELES, *Física*, II, 9, 199b 33-200b 10.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 981a 14.

doença nem os processos do organismo de que trata, mas de tanto ver como reagem os organismos e as doenças ele, ao ver um sintoma e um tipo de organismo, tem alguma idéia de como o quadro se encaminhará. Por exemplo, pessoas que apresentam um sistema respiratório debilitado tendem a contrair gripe mais facilmente e, nelas, se mal tratadas e recorrentes as gripes tendem a desenvolver para uma pneumonia. A idéia universal de “tipos de pessoas” e do desenvolvimento das doenças que ele tem é um produto direto da referência a casos particulares; ao olhar o caso presente ele não recorre a um princípio universal, mas a uma série de casos particulares definidos espacial e temporalmente. Isso quer dizer que cada um desses “conhecimentos” do particular conta não apenas como uma base de onde se retira o universal que está ali contido, eles contam como apreensão da particularidade mesma.

Isso parece, de imediato, entrar em conflito com a idéia aristotélica de que não há conhecimento do particular, contudo, de fato aqui não está em jogo um conhecimento do particular, mas uma apreensão de afecções enquanto tais e elas são o único vínculo que o conhecimento tem com o particular no sistema aristotélico. Como consequência do que foi dito, podemos entender que o conhecimento que chamamos de conceitual, derivado daí, consegue ser completamente referenciado ao particular.

O interessante é que a noção de função que deriva daí tem como base o modo como os exemplos particulares se dão em sua particularidade, portanto, inclui a percepção de como seus aspectos materiais reagem nas situações particulares. Para dar um exemplo, um lenhador não aprende com a sua experiência que o machado é um objeto cortante preso a uma haste para aumentar a força e que em conjunto servem para cortar árvores; junto com a função ele sabe qual é o melhor tamanho de cabo e forma da lâmina para cada tipo de madeira, sabe que deve ser de certa rigidez ou de preferência de material metálico, etc. Reiteramos que isso não é a mesma coisa de conhecer a matéria particular ou definir o acidente; do acidente não há ciência, o que quer dizer que não temos como defini-lo, mas é um fato que o percebemos.

Nem sempre a noção de função do experiente é correta e nem sempre as características materiais que ele relaciona à função compreendida têm relação direta com ela. Mas muitas vezes, ainda que não compreendendo o porquê ou atribuindo um falso porquê, tem-se uma noção da função por experiência.

Como dissemos anteriormente, citando o segundo livro da *Física*, quando se tem a definição de algo, a própria definição contém como condições necessárias para a realização da função algumas características

materiais, contudo elas não estão definidas no enunciado definitório ou explícitas. Quando definimos o homem pelo gênero e a diferença específica (animal racional), explicitamos aspectos funcionais que necessitam de aspectos materiais, isto é, um corpo de tal tipo. Mas qual a importância dessa apreensão de aspectos materiais? Aristóteles abordou rapidamente essa questão quando disse no livro 6 da *Ética Nicomaquéia* que os jovens, ou seja, pessoas sem experiência, podem ser matemáticos, mas não filósofos, pois os princípios da filosofia são conhecidos pela experiência e, portanto, os jovens até podem falar de filosofia, mas sem convicção do que falam. Essa convicção (*pístis*) vem da necessidade de que gozam os princípios de onde parte a ciência, logo, isso mostra que Aristóteles parecia ver um vínculo direto entre esse conhecimento particular da experiência e a compreensão do caráter necessário da essência, i.é, da compreensão dela como função.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metaphysics* – Hugh Tredennick - Harvard University Press, Loeb. 2003.
- _____. *Métaphysique, La.* J. Tricot. Librairie philosophique J. Vrin – 2 vls– Paris, 1991.
- _____. *Nicomachean Ethics* – Transl. H. Rackham – Harvard University Press, Loeb. 1999.
- _____. *Nicomachean Ethics* - Transl. David Ross – Oxford World’s classics. Oxford University Press, 1998.
- _____. *On the Soul* – W.S Hett - Harvard University Press, Loeb. 2000.
- _____. *Physics* – Revised text with commentary by W.D. Ross. Oxford at the Clarendon Press.
- _____. *Physics* – Robin Waterfield - Oxford World’s classics. Oxford University Press, 1999.
- _____. *Posterior Analytics* – H. Tredennick - Harvard University Press, Loeb. 1960.
- _____. *Prior Analytics* - H. Tredennick - Harvard University Press, Loeb.1996.
- _____. *Topica* – E. S. Forster- Harvard University Press, Loeb. 2004.
- _____. *Topiques* – Jacques Brunschwig – 2 Tomes. Société d’éditions Les Belles Lettres: Paris, 2002.

ANGIONI, L. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência: o livro VII da Metafísica de Aristóteles.* Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

_____. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.