

Lição 20: Como conhecemos os primeiros princípios de demonstração

“ b18. Quanto às premissas básicas— b20. Já dissemos— b23. Mas há questões— b26. Ora, é estranho— b28. Se, por outro lado— b30. Assim, resulta que nem— b32. Portanto, devemos possuir— b34. E isso ao menos— b36. Mas através da percepção sensível— a1. e quando tal persistência— a4. Assim, a partir da percepção sensível— a14. Retomemos agora— b5. Quanto aos estados do pensamento

Após mostrar como se conhece aquilo que é o princípio de demonstração no sentido de um termo médio, o Filósofo mostra agora como se conhecem os primeiros princípios comuns. Primeiro, ele declara sua intenção. Em segundo lugar, ele a persegue (99b20). Diz, portanto, primeiro (99b18), que a partir do que se segue ficará claro sobre os princípios indemonstráveis, tanto como os conhecemos quanto por qual hábito são conhecidos. No entanto, o plano que observaremos exige que primeiro propomos certos problemas concernentes a esta matéria. Em seguida (99b20), ele persegue seu plano. Sobre isso, ele faz duas coisas. Primeiro, levanta o problema. Em segundo lugar, resolve-o (99b32). Quanto ao primeiro, ele faz três coisas. Primeiro, antecipa algo a partir do qual se indica a necessidade de uma investigação deste tipo. Em segundo lugar, levanta as questões (99b23). Em terceiro lugar, ele objeta a uma questão (99b26).

Diz, portanto, primeiro (99b20), que já foi estabelecido acima que nada se conhece cientificamente através da demonstração, a menos que os primeiros princípios imediatos sejam previamente conhecidos. Portanto, para ter conhecimento científico da demonstração, é útil saber como os primeiros princípios são adquiridos.

Em seguida (99b23), ele levanta três questões concernentes a este conhecimento dos princípios. A primeira questão é se o conhecimento de todos os princípios imediatos é o mesmo ou não. A segunda é se há uma ciência de todos os princípios imediatos ou de nenhum; ou se há ciência de alguns e algum outro tipo de conhecimento dos outros. A terceira questão é se o conhecimento habitual desses princípios vem a existir em nós após não existir previamente, ou se sempre estiveram em nós, mas passaram despercebidos.

Em seguida (99b26), ele objeta à última questão à qual as outras estão ordenadas. Primeiro, ele objeta ao segundo lado, dizendo que é absurdo afirmar que temos o conhecimento habitual desses princípios, mas eles nos passam despercebidos. Pois é óbvio que aqueles que têm conhecimento dos princípios possuem um conhecimento mais certo do que aquele adquirido através da demonstração. Mas o conhecimento através da demonstração não pode ser tal que passe despercebido a quem o possui. Pois foi estabelecido no início deste livro que uma pessoa que tem conhecimento científico de algo sabe que é impossível que seja de outra forma. Portanto, é muito menos possível que alguém que tenha um conhecimento dos primeiros princípios o tenha despercebido. No entanto, este absurdo se seguiria, se o conhecimento habitual deste tipo estivesse em nós, mas passasse despercebido.

Em segundo lugar (99b28), ele objeta ao outro lado. Pois se alguém afirma que adquirimos esses hábitos ou princípios *de novo* após não os ter antes, ficamos com o problema adicional de como podemos conhecer e aprender tais princípios *de novo* sem algum conhecimento prévio existente em nós: pois é impossível aprender algo senão a partir de um conhecimento pré-existente, como estabelecemos acima em relação à demonstração. Mas a razão pela qual não podemos aprender os princípios imediatos a partir do conhecimento pré-existente é que o conhecimento pré-existente é mais certo, pois é causa da certeza das coisas que são conhecidas através dele. Mas nenhum conhecimento é mais certo do que o conhecimento desses princípios. Portanto, não parece que possamos começar a conhecê-los, quando antes não os conhecíamos.

Em terceiro lugar (99b30), ele conclui dos dois argumentos acima que não é possível ter sempre tido o conhecimento desses princípios, mas que passou despercebido, nem é possível que tal conhecimento seja gerado *de novo* em nós para substituir um estado de ignorância absoluta no qual nenhum outro conhecimento habitual era possuído.

Em seguida (99b32), ele resolve essas questões. Primeiro, ele resolve a última. Em segundo lugar, ele resolve as duas primeiras (100b5). Quanto à primeira, ele faz três coisas. Primeiro, propõe que algum princípio de conhecimento deve preexistir em nós. Em segundo lugar, mostra o que ele é (99b34). Em terceiro lugar, mostra como, a partir de um princípio de conhecimento pré-existente, alcançamos o conhecimento dos princípios (100a4).

Portanto, ele diz primeiro (99b32) que deve haver em nós desde o início uma certa potência cognitiva que existe previamente ao conhecimento dos princípios, mas não de modo que seja mais forte em certeza do que o conhecimento dos princípios. Por conseguinte, o conhecimento dos princípios não se origina em nós a partir de um conhecimento pré-existente da mesma forma que as coisas que são conhecidas através da demonstração.

Em seguida (99b34), ele mostra qual é esse princípio cognitivo pré-existente. A propósito disso, ele estabelece três graus entre os animais. O primeiro deles é algo que parece ser comum a todos os animais, a saber, que eles possuem uma certa faculdade conatural [isto é, potência, i.e., poder] para estimar sobre as coisas perceptíveis pelos sentidos. Esta faculdade, que não é adquirida *de novo*, mas decorre da sua própria natureza, é chamada *sentido*.

Então (99b36), ele menciona o segundo grau, dizendo que, embora o sentido se encontre em todos os animais, em alguns deles uma impressão sensível permanece após a remoção do objeto

sensível, como acontece em todos os animais perfeitos. Mas em certos outros isso não ocorre, como em certos animais imperfeitos; por exemplo, naqueles que não são capazes de movimento local progressivo. E talvez possa ser que, em relação a alguns animais, uma impressão permaneça em relação a certos objetos sensíveis que são mais vigorosos, e não em relação àqueles que são mais fracos. Portanto, aqueles animais em que nenhuma impressão dos objetos sensíveis permanece de modo algum não têm conhecimento exceto quando estão sentindo. Da mesma forma, em relação aos animais em que tal impressão é capaz de permanecer, se ela não permanece neles no caso de certos objetos sensíveis, eles não podem ter qualquer conhecimento deles exceto enquanto estão sentindo. Mas os animais, nos quais um traço de tal impressão permanece, são capazes de ter algum conhecimento na mente além do sentido; e estes são os animais que têm *memória*. Então ele menciona o terceiro grau, dizendo que, embora muitos animais tenham memória, entre eles há uma diferença adicional. Pois em alguns deles ocorre raciocínio sobre essas coisas que permanecem na memória, como nos homens; em outros, no entanto, não ocorre, como nos brutos.

Em seguida (100a1), ele mostra, à vista do que foi dito, como o conhecimento dos primeiros princípios se origina em nós; e ele conclui do que foi dito que, a partir do sentir, surge a lembrança naqueles animais em que uma impressão sensível permanece, como foi dito acima. Mas da lembrança muitas vezes repetida em relação ao mesmo item, mas em singulares diversos, surge a *experiência*, porque a experiência parece não ser nada além de tomar algo de muitas coisas retidas na memória.

No entanto, a experiência requer algum raciocínio sobre os particulares, na medida em que um é comparado a outro: e isso é peculiar à *razão*. Assim, quando alguém se lembra que tal erva curou vários homens de febre, diz-se que há experiência de que tal erva cura febres. Mas a razão não para na experiência colhida dos particulares, mas a partir de muitos particulares nos quais foi experimentada, ela toma um item comum que é consolidado na mente e o considera sem considerar nenhum dos singulares. Este item comum a razão toma como princípio da arte e da ciência. Por exemplo, enquanto um médico considerou que esta erva curou Sócrates da febre, e Platão e muitos outros homens individuais, é *experiência*; mas quando suas considerações se elevam ao fato de que tal espécie de erva cura uma febre absolutamente, isso é tomado como uma *regra da arte da medicina*.

Isto, então, é o que ele quer dizer quando afirma que, assim como a partir da memória se forma a experiência, assim também a partir da experiência ou mesmo do universal que repousa na mente (o qual, a saber, é tomado como se assim fosse em *todos* os casos, assim como a experiência é tomada como sendo assim em certos casos. — Este universal é dito repousar na mente, na medida em que é considerado fora dos singulares, que sofrem mudança. Além disso, ele diz que é *uno fora dos muitos*, não segundo uma existência autônoma, mas segundo a consideração do intelecto que considera uma natureza, digamos, do homem, sem se referir a Sócrates e Platão. Mas, embora seja uno fora dos muitos segundo a consideração do intelecto, contudo, na esfera dos existentes, ele existe em todos os singulares uno e o mesmo: não numericamente, porém, como se a humanidade de todos os homens fosse numericamente uma, mas segundo a noção da espécie. Pois assim como *este branco* é semelhante *àquele branco* na brancura, não como se houvesse uma brancura numérica existente nos dois, assim também Sócrates é semelhante a Platão na humanidade, mas não como se houvesse uma humanidade numericamente una existente nos dois. —) o princípio da

arte e da *ciência* é formado na mente.

E ele distingue entre arte e ciência, assim como fez na *Ética* VI, onde se afirma que *arte* é a reta razão em relação às coisas a serem feitas. E assim ele diz aqui que se a partir da experiência um universal é tomado em relação à geração, i.e., em relação a qualquer coisa que possa ser feita, digamos em relação à cura ou à agricultura, isso pertence à *arte*. *Ciência*, no entanto, como é afirmado no mesmo lugar, diz respeito a coisas necessárias; portanto, se o universal incide sobre coisas que são sempre do mesmo modo, pertence à *ciência*; por exemplo, se incide sobre números ou figuras. E este processo que foi descrito se verifica em relação ao princípio de todas as ciências e artes. Por conseguinte, ele conclui que não pré-existem hábitos dos princípios no sentido de serem determinados e completos, nem eles passam a existir de novo a partir de outros princípios pré-existentes mais conhecidos, da maneira como um hábito científico é gerado em nós a partir de princípios previamente conhecidos; antes, os hábitos dos princípios passam a existir em nós a partir do sentido pré-existente.

E ele dá como exemplo uma batalha que começa depois que os soldados foram derrotados e postos em fuga. Pois quando um dos soldados tiver tomado posição, i.e., começado a assumir uma posição de batalha e não fugir, outro toma posição ao lado dele, e então outro, até que se reúnam o suficiente para formar o início de uma batalha. Assim também, a partir do sentido e da memória de um particular e depois de outro e de outro, algo é finalmente alcançado que é o princípio da arte e da ciência, como foi dito.

Mas alguém poderia acreditar que o sentido sozinho ou a mera lembrança dos singulares é suficiente para causar o conhecimento intelectual dos princípios, como alguns dos antigos supuseram, que não discriminavam entre sentido e intelecto. Portanto, para excluir isso, o Filósofo acrescenta que, junto com o sentido, é necessário pressupor uma tal natureza da mente que não pode apenas sofrer isso (i.e., ser suscetível de conhecimento universal, o que de fato ocorre em virtude do intelecto possível) mas também pode causar isso em virtude do intelecto agente que torna as coisas inteligíveis em ato pela abstração dos universais dos singulares.

Então (100a4), ele elucida algo afirmado na solução precedente, a saber, que o universal é tomado a partir da experiência sobre os singulares. E ele diz que o que foi afirmado acima, embora não claramente — ou seja, como a partir da experiência dos singulares o universal é formado na mente —, deve agora ser discutido novamente e explicado mais claramente. Pois se muitos singulares são tomados que são sem diferenças quanto a algum item uno existente neles, aquele item uno segundo o qual eles não são diferentes, uma vez recebido na mente, é o primeiro universal, seja ele qual for, i.e., se pertence à essência dos singulares ou não. Pois, uma vez que descobrimos que Sócrates e Platão e muitos outros são sem diferença quanto à brancura, tomamos este item uno, a saber, branco, como um universal que é um acidente. Da mesma forma, porque descobrimos que Sócrates e Platão e os outros não são diferentes quanto à racionalidade, este item uno no qual eles não diferem, a saber, racional, tomamos como um universal que é uma diferença essencial.

Mas como este único item pode ser tomado, ele agora explica. Pois é claro que a sensação é própria e *per se* do singular, mas, no entanto, há de algum modo até mesmo uma sensação do universal. Pois o sentido conhece Cálias não apenas enquanto ele é Cálias, mas também enquanto ele é este homem; e, de modo semelhante, Sócrates, enquanto ele é este homem. Como resultado

de tal aquisição preexistente no sentido, a alma intelectual pode considerar o homem em ambos. Mas se estivesse na própria natureza das coisas que o sentido pudesse apreender apenas aquilo que pertence à particularidade, e juntamente com isso não pudesse de modo algum apreender a natureza no particular, não seria possível que o conhecimento universal fosse causado em nós a partir da apreensão sensível.

Então ele manifesta esse mesmo ponto no processo que vai da espécie ao gênero. Por isso acrescenta: "Novamente nestes", a saber, no homem e no cavalo, "a mente se demora em sua consideração, até atingir algo indivisível neles, que é universal". Por exemplo, consideramos tal animal e outro, digamos um homem e um cavalo, até chegarmos ao item comum, "animal", que é universal; e neste gênero fazemos o mesmo até chegarmos a algum gênero superior. Portanto, uma vez que extraímos um conhecimento dos universais a partir dos singulares, ele conclui que é obviamente necessário adquirir os primeiros princípios universais por indução. Pois essa é a maneira, ou seja, por via de indução, que o sentido introduz o universal na mente, na medida em que todos os singulares são considerados.

Em seguida (1005) ele resolve as duas primeiras questões, a saber, se o conhecimento dos primeiros princípios é ciência, ou algum outro hábito. A respeito disso, ele aceita, a partir do que foi exposto acima, que o conhecimento dos princípios pertence ao intelecto, cuja função é conhecer o universal: pois ele diz que o universal é um princípio da ciência. Mas com relação ao intelecto, há dois gêneros de hábitos, e eles não se relacionam com o verdadeiro exatamente da mesma maneira. Pois alguns são sempre verdadeiros, enquanto outros às vezes recebem o que é falso, como na opinião e naqueles casos de raciocínio que podem ser do verdadeiro e do falso. Novamente, há certos hábitos errôneos, a saber, que versam sobre o falso. Mas porque os princípios são os mais verdadeiros, é claro que eles não pertencem a hábitos que são sempre do falso, ou mesmo a hábitos que ocasionalmente recebem falsidade, mas apenas a hábitos que são sempre do verdadeiro. Estes são a *ciência* e o *entendimento* [isto é, intuição]. (Na *Ética* VI, um terceiro é acrescentado, a saber, a *sabedoria*: mas porque a sabedoria, como ali se afirma, compreende dentro de si tanto a ciência quanto o entendimento — visto que é uma ciência e a principal das ciências — ele a omite aqui). Portanto, deixando este de lado, nenhum outro gênero de conhecimento, senão o entendimento, é mais certo do que a ciência.

Ora, é evidente que os princípios das demonstrações são mais conhecidos do que as conclusões demonstradas, como foi estabelecido no Livro I. Além disso, não pode ser através da ciência que temos esses princípios, porque a ciência é resultado do raciocínio, a saber, demonstrativo, cujos princípios são as próprias coisas sobre as quais estamos falando. Portanto, porque nada pode ser mais verdadeiro do que a ciência e o entendimento (pois a sabedoria está incluída neles), o que decorre de nossa consideração do anterior é que, propriamente falando, o conhecimento dos princípios é o entendimento.

Ele também prova isso com outra razão, a saber, porque uma demonstração não é "necessariamente" um princípio de uma demonstração; caso contrário, haveria um processo infinito nas demonstrações, e isso foi refutado no Livro I. Visto, portanto, que a demonstração causa ciência, segue-se que a ciência não pode ser o princípio da ciência, como se os princípios das ciências fossem tornados conhecidos através da ciência. Portanto, se não temos outro tipo de conhecimento além da ciência que seja sempre verdadeiro, segue-se que o entendimento será o princípio da ciência, a saber, porque os princípios das ciências são tornados conhecidos através do

entendimento, na medida, isto é, em que este entendimento, que é o princípio da ciência, é cognoscitivo dos princípios a partir dos quais a ciência procede. Mas isto, a saber, a ciência, é *tudo*, ou seja, um todo, que está relacionado a toda coisa (isto é, a toda matéria com a qual a ciência se ocupa) da mesma forma que o entendimento está relacionado aos princípios da ciência.

Revision #2

Created 20 September 2026 17:54:30 by Admin

Updated 20 September 2026 23:15:26 by Admin