

S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO AO DE ANIMA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

Livro I

- **I. INTRODUÇÃO E QUESTÃO PRELIMINAR**
- **II. SOBRE OS ANTIGOS FILÓSOFOS**
- **III. SE A ALMA SE MOVE**

Livro II

- **I. NATUREZA E DEFINIÇÃO DA ALMA**
- **II. AS POTÊNCIAS EM GERAL**
- **III. AS POTÊNCIAS EM PARTICULAR**
- **IV. A POTÊNCIA VEGETATIVA**
- **V. A POTÊNCIA SENSITIVA. I. DAQUILO QUE PERTENCE AOS SENTIDOS EM COMUM**
- **VI. A POTÊNCIA SENSITIVA. II. SOBRE A DIVISÃO DOS SENSÍVEIS.**
- **VII. A POTÊNCIA SENSITIVA. III. OS SENSÍVEIS PRÓPRIOS.**
- **VIII. A POTÊNCIA SENSITIVA. III. DO SENTIDO EM GERAL.**

Livro III

- **I. O SENTIDO COMUM**
- **II. A FANTASIA**
- **III. O INTELECTO.**
- **IV. OS PRINCÍPIOS DO MOVIMENTO**



LIVRO I

I. INTRODUÇÃO E QUESTÃO PRELIMINAR

Índice

1. Sobre o que se pretende considerar no tratado De Anima.

2. Colocação de uma questão fundamental.

3. A natureza do inteligir.

4. Sobre a necessidade de se ter levantado a precedente questão.

5. Como as demais operações da alma são conjuntas com o corpo.

6. Que a consideração da alma pertence à [ciência] natural.

7. Uma observação acerca das definições.



II. SOBRE OS ANTIGOS FILÓSOFOS

Índice

1. Sobre as opiniões dos antigos filósofos a respeito da alma.

2. Sobre os antigos filósofos que pesquisaram a natureza da alma pelo movimento.

3. Sobre os antigos filósofos que pesquisaram a natureza da alma pelo sentido e pelo conhecimento.

4. Uma outra opinião dos antigos filósofos.



III. SE A ALMA SE MOVE

Índice

1. A opinião dos antigos filósofos sobre a questão da alma mover a si mesma.

2. Comentário de Aristóteles à opinião dos antigos filósofos.

3. Que a alma não se move a si mesma.

4. Se as operações da alma implicam em que a alma se move.

5. Como o movimento é encontrado nas operações da alma.



LIVRO II

I. NATUREZA E DEFINIÇÃO DA ALMA

Índice

1. Plano do livro II.

2. Preâmbulo. Sobre diferença entre a definição de uma substância e um acidente.

3. Três divisões necessárias para se investigar a parte da definição da alma pertencente ao seu sujeito.

4. A primeira das partes da definição da alma que pertencem à sua essência.

5. A segunda das partes da definição da alma que pertencem à sua essência.

6. A parte da definição da alma que pertence ao seu sujeito.

7. A definição da alma como conclusão da demonstração.

8. Como a alma e o corpo se fazem um único.



II. AS POTÊNCIAS EM GERAL

Índice

1. Distinção dos diferentes modos de vida.

2. Se as potências são almas diversas ou partes de uma única alma.

3. Sobre a maneira como as potências se distinguem entre si.

4. A alma é dita de três maneiras.

5. Motivo pelo qual a é dita de três maneiras e no entanto as potências são cinco.

6. Como as potências se seguem uma à outra mutuamente

7. Relação da definição da alma com as suas partes já enumeradas.



III. AS POTÊNCIAS EM PARTICULAR

Índice

1. Plano para o restante do tratado de anima.

2. Mostra-se como as diferentes partes da alma se ordenam consecutivamente entre si.

3. A questão da imaginação. Recapitulação e comentários ao que já foi explicado.

4. Mostra-se a ordem a ser seguida na determinação [da natureza de cada] parte da alma.

5. Conclusão.



IV. A POTÊNCIA VEGETATIVA

Índice

1. Introdução.

2. Sobre a geração pertencer à alma vegetativa.

3. [Sobre a causa final da geração nos seres viventes].

4. As operações que se atribuem à vegetativa são pela alma, [isto é, "ab anima"].

5. Observação sobre a discussão precedente.

6. Começa a determinação da natureza da potência vegetativa.

7. Se o alimento é contrário àquilo que se alimenta.

8. Sobre as operações da alma vegetativa. Como o alimento convém às operações da alma vegetativa.

I. Como o alimento acompanha a operação da nutrição.

9. Sobre as operações da alma vegetativa. Como o alimento convém às operações da alma vegetativa.

II. A natureza da nutrição.

10. Como o alimento convém às operações da alma vegetativa. III. Como o alimento acompanha a operação de aumento e a operação da geração.

11. Definição das potências da alma vegetativa.

12. Define-se a primeira alma, que é a alma vegetativa.



V. A POTÊNCIA SENSITIVA. I. DAQUILO QUE PERTENCE AOS SENTIDOS EM COMUM

Índice

1. A opinião dos antigos filósofos sobre a natureza da alma sensitiva.

2. A alma sensível não é sensível em ato, mas apenas em potência.

3. O sentido, [entretanto], algumas vezes está em ato.

4. Como é impossível a opinião dos antigos filósofos que o semelhante é sentido pelo semelhante.

5. Como o sentido passa da potência ao ato.

6. Distinção na potência e ato no intelecto.

7. Como a partir da primeira e segunda potência algo é reduzido ao ato.

8. De quantas maneiras se diz padecer.

9. Se se pode dizer que é padecer e alterar-se o passar da segunda potência ao ato puro.

10. Se se pode dizer que é padecer e alterar-se o passar da primeira potência ao ato da ciência.

11. Correção de um ponto de vista anterior.

12. Adapta-se ao sentido aquilo que se falou do intelecto.

13. Porque o sentido o é dos singulares, e a ciência o é dos universais.



VI. A POTÊNCIA SENSITIVA. II. SOBRE A DIVISÃO DOS SENSÍVEIS.

Índice

1. Introdução.

2. Quais são os sensíveis comuns.

3. O que são sensíveis por acidente.

4. Sobre a natureza dos sensíveis comuns.



VII. A POTÊNCIA SENSITIVA. III. OS SENSÍVEIS PRÓPRIOS.

Índice

1. Comentário geral.



VIII. A POTÊNCIA SENSITIVA. III. DO SENTIDO EM GERAL.

Índice

1. O que é o sentido.

2. Colocação de uma dificuldade.



LIVRO III

I. O SENTIDO COMUM

Índice

1. Colocação do problema do sentido comum.
2. Exame da primeira das ações.
3. É pela própria vista que nós sentimos que vemos, e não por outro sentido.
4. Explicação complementar.
5. Extensão da explicação precedente.
6. Se o sentido e o sensível se corrompem simultaneamente.
7. O exame da segunda das ações [que conduzem a uma determinação de uma potência sensitiva comum].
8. Sobre o discernimento dos sensíveis entre si.



II. A FANTASIA

Índice

1. Introdução.

2. Como os antigos filósofos colocaram o sentido e o intelecto serem o mesmo.

3. A explicação de Santo Tomás de como os corpos celestes podem influir no intelecto e na vontade.

4. Como exatamente os antigos filósofos colocaram o intelecto e o sentido serem corpóreos.

5. O intelecto apresenta [duas operações].

6. O saber [conhecer] não é o mesmo que o sentir.

7. O inteligir [pensar] não é o mesmo que o sentir.

8. Primeira colocação acerca da fantasia.

9. O que é fantasia.

10. Acerca da veracidade da fantasia.

11. Se a potência correspondente à fantasia é a mesma correspondente ao sentido.

12. Os animais agem e padecem segundo a fantasia.



III. O INTELECTO.

Índice

1. A semelhança entre o intelecto e o sentido.

2. A natureza do intelecto possível. I.

3. A natureza do intelecto possível. II.

4. A diferença ente o intelecto e o sentido.

5. Como o intelecto possível se reduz da potência ao ato.

6. Se a quiddidade de uma coisa é o mesmo que a coisa.

7. Quais são [os entes] que apresentam forma na matéria.

8. O objeto do intelecto. I. Considerações preliminares sobre o modo do conhecimento da alma acerca dos seres naturais.

9. O objeto do intelecto. II. Considerações preliminares sobre o modo do conhecimento da alma acerca dos [seres] matemáticos.

10. Comentário intermediário.

11. O objeto do intelecto. III. Conclusão.

12. As espécies inteligíveis não são objeto do intelecto.

13. O intellecto agente.

14. Sobre a natureza do intellecto agente.

15. Observação sobre o intellecto agente e possível.

16. Segunda observação.

17. As duas operações do intellecto.

**18. Sobre a primeira operação do intellecto, a
intelecção dos indivisíveis.**

**19. Sobre a segunda operação do intellecto, a
composição e a divisão.**

**20. O intellecto passa ao ato sem ser por paixão e
alteração.**

21. Que movimento é o movimento do sentido.

22. Como ocorre o movimento no sentido.

**23. A semelhança do processo do movimento no
intellecto com o processo do movimento no
sentido. I.**

**24. A semelhança do processo do movimento no
intellecto com o processo do movimento no
sentido. II.**

25. A maneira de inteligir os diversos entes. I.

26. A maneira de inteligir os diversos entes. II.

27. A maneira de inteligir os diversos entes. III.

28. O intellecto necessita do sentido.



IV. OS PRINCÍPIOS DO MOVIMENTO

Índice

1. Introdução.

2. Que a potência vegetativa não pode ser princípio do movimento.

3. Que a potência sensitiva não pode ser também princípio do movimento.

4. O princípio do movimento nos animais.

5. Redução dos dois princípios do movimento a um único.

6. Resposta a uma objeção.

7. O que é comum a todos os animais que participam do movimento.

8. O princípio do movimento nos animais imperfeitos.

9. Como a razão deliberante é princípio movente no homem.

10. Como a deliberação da razão é vencida pelo apetite inferior.

11. Qual é a razão movente no homem.





S. Tomás de Aquino

COMENTÁRIO AO DE ANIMA DE ARISTÓTELES

CONDENSADO

LIVRO I

I. INTRODUÇÃO E QUESTÃO PRELIMINAR

1. Sobre o que se pretende considerar no tratado De Anima.

Pretendemos considerar e conhecer o que seja a alma, ou seja, sua natureza e substância, e, depois, as coisas que [lhe são acidentes], isto é, as suas paixões.





2. Colocação de uma questão fundamental.

[Depois de apresentar este tratado, a primeira coisa que faz Aristóteles é] levantar uma questão a respeito das paixões da alma e das suas operações, se elas são somente próprias da alma sem comunicação com o corpo, conforme a opinião de Platão, ou se nenhuma é própria da alma, mas todas são comuns com o corpo.

Aceitar se as paixões e operações da alma são comuns ou próprias é algo difícil, a causa da dificuldade residindo em que aparentemente parece que muitas paixões são comuns, e não padecem sem o corpo, como irar-se, sentir e outras, das quais a alma em nada padece sem o corpo. Mas, se alguma operação fosse própria da alma, esta seria a operação do intelecto. De fato, inteligir, que é a operação do intelecto, [entre todas é a que mais] parece ser própria da alma.

Porém, considerado isto mais atentamente, não parece ser próprio da alma o inteligir. E isto porque o inteligir ou é a [própria] fantasia, como os platônicos colocavam, ou então pelo menos não se dá sem a fantasia. Ora, como a fantasia necessita do corpo, isto indicaria que inteligir não é próprio da alma, mas comum à alma e ao corpo.





3. A natureza do *inteligir*.

[A dificuldade anterior, quanto ao intelecto, pode ser resolvida do seguinte modo.] O intelecto de uma certa forma é próprio da alma, e de uma outra certa forma é conjunto com o corpo.

Existem operações da alma que necessitam do corpo como instrumento e como objeto. Por exemplo: ver necessita do corpo como objeto, porque a cor, que é objeto da visão, está no corpo. Ver também necessita do corpo como instrumento, porque a visão, apesar de ser pela alma, não se dá, todavia, senão pelo órgão da vista, que é o seu instrumento. Desta maneira, ver não é somente da alma, mas também do órgão.

Existem outras operações da alma que necessitam do corpo, não todavia como instrumento, mas apenas como objeto. Assim, o *inteligir* não é pelo órgão corporal, mas necessita do objeto corporal. Os fantasmas, de fato, se acham para com o intelecto assim como as cores para com a visão. Ora, as cores se acham para com a visão como objetos. Portanto, os fantasmas se acharão para com o intelecto como objetos. Daí que, não existindo os fantasmas sem o corpo, fica patente que o *inteligir* não se dá sem o corpo. Mas isto como objeto, não como instrumento.

A primeira conclusão que se segue é que o *inteligir* é uma operação própria da alma, e não necessita do corpo exceto apenas como objeto. Ver e as demais operações e paixões da alma não são apenas da alma, mas conjuntas.

A segunda conclusão que se segue é que como o que apresenta operação per se também apresenta ser e subsistência per se, e aquilo que não tem operação per se não apresenta ser [e, subsistência] per se, por conseguinte

**A. O
intelecto é
forma
subsistente.**

**B. As
demais
potências
são formas
em
matéria.**



4. Sobre a necessidade de se ter levantado a precedente questão.

Se ocorre existir alguma operação ou paixão própria da alma, certamente acontecerá que a mesma alma possa ser separada do corpo. Isto é uma decorrência do fato de que o que apresenta operação per se também apresenta ser e subsistência per se.

Se, entretanto, não existir alguma operação ou paixão própria da alma, pela mesma razão não acontecerá que a alma possa ser separada do corpo.

5. Como as demais operações da alma são conjuntas com o corpo.

Tudo em que o complexo do corpo opera não é apenas da alma, mas também do corpo. Ora, o complexo do corpo opera em todas as paixões da alma, como na ira, na serenidade, no temor, na confiança, na misericórdia e outras assim. Portanto, estas paixões da alma são todas com o corpo.

Que o corpo participa das operações da alma acima citadas pode-se perceber pelo fato de que algumas vezes sobrevêm aos homens [provações] duras e manifestas, e o homem não se provoca e nem teme. Mas, [se é ascendido o furor], por algo muito pequeno e débil o corpo é movido, e é assim que ocorre quando o homem se ira. Da mesma maneira, se de maneira nenhuma o perigo é iminente, em algumas pessoas, como ocorre nas melancólicas, pela sua própria compleição desordenada se tornam tementes. E porque é a compleição [corporal] que provoca estas paixões, é manifesto que tais paixões apresentam seu ser na matéria. Por causa disso, as definições destas paixões não são colocadas sem a matéria. Por exemplo, ao definir-se a ira, diz-se que é o movimento de "*tal corpo*", como seja, o coração.

6. Que a consideração da alma pertence à [ciência] natural.

[A consideração da alma pertence à ciência natural porque] operações da alma e paixões da alma são paixões e operações do corpo, conforme visto. Ora, ao se definir qualquer operação, importa que se tenha o seu sujeito na definição. Assim, se estas operações e paixões não são apenas da alma, mas são também do corpo, é necessário que na definição das mesmas o corpo seja colocado. Mas tudo onde está o corpo ou matéria pertence à [ciência] natural. Portanto, as operações e paixões da alma pertencem à [ciência] natural.

Compete, porém, àquele que considera as operações e paixões considerar também o sujeito das mesmas. E por isso também pertence ao físico considerar sobre a alma, ou simplesmente, ou daquela que está afixa ao corpo. Aristóteles faz esta última ressalva porque quer deixar sob dúvida se o intelecto seja alguma potência afixa ao corpo ou não.





7. Uma observação acerca das definições.

[Existem] três tipos de definições.

A primeira assinala a espécie e a natureza da espécie, e é apenas formal. Exemplo: se definirmos casa como sendo uma obra que impede a [entrada] do vento.

A segunda assinala a matéria. Exemplo: se dissermos que a casa é uma obra feita de tijolos e madeira.

A terceira coloca na definição tanto a matéria quanto a forma. Exemplo: se dissermos que a casa é uma obra tal, constando de tal, e com tal finalidade.

Se perguntarmos quais destas definições é natural e qual não, devemos responder que aquela que considera apenas a forma não é natural, mas lógica. Aquela que diz respeito à matéria, mas ignora a forma, nada pode ser senão natural. Entretanto, aquela que considera tanto a matéria como a forma, é a mais natural. Estas duas definições, portanto, pertencem à natureza. Uma é imperfeita e a outra é perfeita.





II. SOBRE OS ANTIGOS FILÓSOFOS

1. Sobre as opiniões dos antigos filósofos a respeito da alma.

Quando encontramos algo que difere por algo manifesto e por algo imanifesto, [podemos] chegar a conhecer aquilo que é imanifesto através daquilo que é manifesto. Foi desta maneira que os antigos filósofos tentaram chegar ao conhecimento da alma.

Os seres animados diferem dos inanimados pelo fato de que os animados têm alma, e os inanimados não. Mas porque a natureza da alma é imanifesta, e não pode ser investigada exceto através de algo manifesto, os antigos filósofos pretenderam chegar ao conhecimento da natureza da alma através de algo manifesto.

Ora, as coisas manifestas pelas quais os animados diferem dos inanimados são duas, a saber, sentir e mover-se. Assim, os antigos filósofos, pensando que, conhecendo o princípio do sentir e mover-se, saberiam o que é a alma, trabalharam para conhecer a causa do movimento e do sentido, acreditando que a alma seria a causa do movimento e do sentido.

Até aqui todos os antigos filósofos estiveram de acordo. A partir daí diferiram, entretanto, porque alguns pretenderam chegar ao conhecimento da alma pelo movimento, outros pelo sentido, e outros por ambos.



2. Sobre os antigos filósofos que pesquisaram a natureza da alma pelo movimento.

Os [antigos filósofos] que pesquisaram a natureza da alma a partir do movimento estavam em comum acordo sobre que, se os seres animados se movem, a alma será então movente e movida. A razão disto reside em que eles pensavam que aquilo que não se move não pode mover a outro, ou seja, que nada move se não é movido. A partir daí provinham diversas opiniões.

Demócrito afirmava que aquilo que [em grau] máximo se move, deveria ser a natureza da alma. E porque o fogo é aquilo que em [grau] máximo se move, dizia que a alma era de natureza ígnea. Demócrito também afirmava que o princípio de todas as coisas eram corpos indivisíveis, chamados átomos, os quais eram de uma única natureza, diferindo mutuamente pela figura, posição e ordem. E porque entre todas as figuras, a figura redonda seria a mais apta ao movimento, por não apresentar ângulos que lhe impedissem o movimento, entre todos os átomos, dizia que aqueles redondos seriam a alma.

3. Sobre os antigos filósofos que pesquisaram a natureza da alma pelo sentido e pelo conhecimento.

Os [antigos filósofos] que chegaram ao conhecimento da alma pelo sentido ou conhecimento concordaram em que a alma seria constituída de princípios. Alguns colocaram estes princípios como sendo vários, outros apenas um.

Ao colocarem a alma como sendo constituída de princípios, os antigos filósofos foram como que coagidos pela própria verdade. A verdade é que o conhecimento se faz pela semelhança da coisa conhecida no cognoscente. [Mas eles não conseguiram enxergar esta verdade com clareza e daí erraram ao afirmarem que] esta semelhança da coisa conhecida estava no cognoscente segundo o ser natural, dizendo que é necessário que o semelhante seja conhecido pelo semelhante. De onde, se a alma conhece todas [as coisas], é necessário que possua a semelhança de todas [as coisas] em si segundo o ser natural. Nisto [erraram] ao não saber distinguir o modo pelo qual a coisa está no intelecto e pelo qual a coisa está em si mesmo.

Assim é que os antigos filósofos afirmaram que a alma era constituída de elementos. Os que afirmavam que havia apenas um único princípio [elementar] diziam que a alma era constituída desse único princípio. Aqueles que afirmavam haver muitos, que a alma se compunha de todos estes.

[Deste modo] Empédocles afirmava a existência de seis princípios, quatro naturais, que eram a terra, a água, o ar e o fogo, e dois ativos e passivos, a discórdia e a amizade. E portanto, como afirmava que a alma a tudo conhecia, dizia também que era constituída destes princípios.

4. Uma outra opinião dos antigos filósofos.

Os antigos filósofos atribuíram à alma três coisas:

**A. Que era
princípio do
movimento,**

**B. Que era
princípio do
conhecimento,**

**C. Que era
incorporalíssima,**

sendo que as principais são as duas primeiras.

Que a alma fosse sutilíssima, de uma certa maneira os antigos filósofos bem falaram, e de uma outra maneira, mal falaram. Se o termo sutilíssimo é entendido de modo simples, [simpliciter], então estará dito corretamente, porque sem dúvida a alma é incorporalíssima e sutilíssima. Se o termo sutilíssimo não é entendido de modo simples, [simpliciter], mas com corpo, como se disséssemos a alma ser corpo sutilíssimo, então mal estará dito.



III. SE A ALMA SE MOVE

1. A opinião dos antigos filósofos sobre a questão da alma mover a si mesma.

Todos os filósofos que chegaram ao conhecimento da alma pelo movimento tinham em comum o princípio de que tudo o que move é movido. Portanto, sendo natural à alma que ela mova, acreditaram que também lhe fosse natural que se movesse. [E ainda mais, acreditavam] que isto pertencia à substância da alma, [tanto que] colocaram o movimento na definição da alma, dizendo a alma ser aquilo que move a si mesmo.



2. Comentário de Aristóteles à opinião dos antigos filósofos.

Existem dois pontos a comentar. O primeiro é a razão da posição [dos antigos filósofos]. O segundo é a própria posição. De fato, ambas são falsas.

A suposição de que tudo o que move é movido é falsa, como já foi demonstrado no VIIIº livro da Física, aonde se demonstra que existe um movente imóvel.

A respeito de que a alma se move, segundo a opinião dos antigos filósofos, existem dois pontos a comentar:

A. Que a alma se mova.

B. Que este movimento pertença à substância da alma.

Ambas estas afirmações são falsas.

3. Que a alma não se move a si mesma.

Já no livro VIII^o da Física foi demonstrado que o movente de si mesmo se constitui de duas [partes]: uma, que é movente, e a outra, que é movida. [E isto de tal maneira que] seja impossível que a parte movente se mova per se. Nos animais, entretanto, a parte movente, posto que não se mova per se, todavia é movida por acidente.

Entretanto, os antigos filósofos colocaram a alma mover-se per se. Por isso, vamos demonstrar que isto não é possível.

[A alma não se move a si mesma]. Os filósofos afirmavam que a alma se move a si mesma pelo fato de que viam que ela movia o corpo. Ora, o corpo é movido segundo uma mutação do lugar. Portanto, a alma deveria mover-se a si mesma segundo o lugar. Porém, a alma mover-se a si mesma segundo o lugar significa mudar de corpo, saindo e novamente entrando no corpo.

Entretanto, [a alma sair do corpo significa a morte do ser vivente] e a alma entrar no corpo significa a vivificação do corpo. Portanto, a alma mover-se a si mesma segundo o lugar implicaria na [naturalidade] da morte e ressurreição dos animais, o que é um absurdo.

Poderia objetar-se que não é verdade que a alma se move pelo mesmo movimento pelo qual move o corpo, dizendo que na verdade a alma não se move a si mesma senão pela vontade e pelo apetite, movendo os corpos por outros movimentos. Quanto a isto [Aristóteles] afirma que apetecer, querer e outros tais, não são movimentos da alma, mas operações. A diferença entre movimento e operação consiste em que o movimento é um ato do imperfeito, a operação, entretanto, é ato do perfeito. [Este assunto, todavia, merece especial consideração, como é feito a seguir].



4. Se as operações da alma implicam em que a alma se move.

Os antigos filósofos supuseram que a alma se movesse a si mesma pelo fato de que ela move o corpo. Todavia, [alguns], muito mais racionalmente, supuseram que a alma se movesse a si mesma considerando as operações da alma. De fato, nós dizemos que a alma se entristece, fica feliz, confia, se ira, sente e entende. Ora, sendo estas operações da alma, e sendo estas, [de uma certa maneira], movimentos, pareceria que a alma se move a si mesmo.

Os filósofos que raciocinaram conforme explicado, fizeram, [na realidade], duas colocações:

**A. Que
alegrar-se e
entristecer-
se e outros
tais são
movimentos.**

**B. Que tais
[movimentos]
são
atribuídos à
alma.**

Ambas estas suposições são falsas. Alegar-se, sentir, irar-se e outras assim nem são movimentos, e nem podem ser atribuídos à alma. E mesmo admitindo que fossem movimentos, ainda assim é falso que possam ser atribuídos à alma, e, conseqüentemente, é igualmente falso afirmar que a alma se move a si mesma mediante tais operações.

Supondo que tais operações sejam movimentos e se atribuam à alma, é manifesto que não podem ser atribuídas exceto segundo algumas partes corporais determinadas. Por exemplo: o sentir não é atribuído à alma, exceto em alguma parte do corpo, como o olho, o irar-se no coração, e assim por diante. Assim, aparece de maneira manifesta que não se tratam de movimentos apenas da alma, mas

conjuntos. São, todavia, movimentos [provocados] pela alma.

[Temos, como exemplo, que] no irar-se, a alma julga algo ser digno de ira, movendo, [então], o coração do animal e fervendo o seu sangue. Desta maneira, não é que a alma se mova, mas o movimento é que é [provocado] por ela no coração. Não é a alma que se move, mas o homem pela alma.





5. Como o movimento é encontrado nas operações da alma.

De três maneiras o movimento pode ser encontrado nas operações da alma:

A. [De uma maneira] propriamente [dita].

B. [De uma maneira] menos propriamente [dita].

C. [De uma maneira] não propriamente [dita].

De maneira propriamente dita, o movimento é encontrado de uma maneira própria nas operações da alma vegetativa e no apetite sensível. De fato, na operação da alma vegetativa há movimento propriamente dito quando pela alimentação [o ser natural é movido segundo um] movimento de aumento.

No apetite sensível o movimento é encontrado de maneira própria segundo a alteração ou segundo o movimento local, como quando, pelo apetite de alguma coisa, o homem é movido à ira, movendo-se o seu sangue.

De maneira menos propriamente dita] o movimento é encontrado nas operações da alma sensitiva. Aqui o movimento não é segundo o ser natural, mas apenas segundo o ser espiritual. Por exemplo: a visão, que se dá segundo as espécies sensíveis recebidas no olho segundo o ser espiritual. Mas aqui existe ainda algo de mutabilidade, na medida em que o sujeito da virtude visiva é um corpo. E segundo

isto apresenta razão de movimento, posto que menos propriamente.

[De uma maneira não propriamente dita], o movimento não é encontrado de maneira nenhuma, exceto metaforicamente, no intelecto. Porque na operação do intelecto não existe mutação segundo o ser natural, mas é a própria operação que de uma certa forma é dita movimento, na medida em que o inteligente em potência se torna inteligente em ato. Todavia, esta operação difere do movimento, porque esta operação é ato do perfeito, e o movimento é ato do imperfeito.





LIVRO II

I. NATUREZA E DEFINIÇÃO DA ALMA

1. Plano do livro II.

Depois de Aristóteles ter discutido a opinião dos antigos filósofos sobre a alma, no livro II ele começa a determinar a verdade acerca da mesma. Primeiramente, discute-se acerca do que é a alma. Em seguida, tratar-se-á acerca das partes, ou potências, da alma.





2. *Preâmbulo. Sobre diferença entre a definição de uma substância e um acidente.*

Na definição de substância nada se coloca além da substância definida. Na definição do acidente algo se coloca além da essência do definido, a saber, o sujeito.

Isto ocorre porque a definição significa aquilo que uma coisa é. Ora, a substância é um todo completo em seu ser e em sua espécie. Já o acidente não apresenta um ser completo, mas dependente da substância.

[Aplicando este princípio à forma e à substância composta, deve-se dizer que] nenhuma forma é algo completo em sua espécie. [A espécie ser completa é algo que] compete à substância composta. Assim, a substância composta é definida de tal maneira que na sua definição nada é colocado além de sua essência. Mas em toda definição da forma algo é colocado que está além da essência da forma, que é o seu sujeito ou matéria.

A alma, portanto, sendo uma forma, em sua definição deve ser colocada a matéria, [isto é], o seu sujeito. [Por conseguinte], ao investigar a seguir a definição da alma, Aristóteles primeiro indaga a respeito daquilo que pertence à sua essência, e depois daquilo que pertence a seu sujeito.]

2. Três divisões necessárias para investigar a parte da definição da alma pertencente à sua essência.

[A primeira divisão consiste em que] o ente se divide em dez predicamentos [ou categorias]. E isto se afirma [porque interessa aqui lembrar que] a substância é um dos dez predicamentos.

[A segunda divisão consiste em que] a substância se divide em matéria, forma e composto. A matéria é algo que por si não é "*este algo*", mas é algo que está somente em potência para que seja "*este algo*". A forma é algo que por si não é "*este algo*", mas segundo a qual "*este algo*" está em ato. O composto é aquilo que é "*este algo*". Chama-se "*este algo*", [hoc aliquid], aquilo que é completo em ser e espécie. Nas coisas materiais somente o composto é "*este algo*", [hoc aliquid]. Somente nas substâncias separadas pode-se

encontrar um "*hoc aliquid*" sem ser composto de matéria e forma.

Como a alma racional pode ser subsistente por si mesma, de uma certa maneira pode ser dita *hoc aliquid*. Mas como não apresenta espécie completa, mas é mais parte de uma espécie, não convém de todo que seja dita "*este algo*".

[Pode-se concluir que] a diferença entre a matéria e forma consiste em que a matéria é o ente em potência, a forma é o ato pelo qual a matéria passa ao ato, de tal maneira que o próprio composto seja ente em ato.

[A terceira divisão consiste em que] o ato se diz de duas maneiras: como a ciência é dita ato e como o considerar é dito ato.

A diferença entre estes atos pode ser ponderada pelas potências. Algo está em potência do gramático antes que adquira o hábito da gramática pela aprendizagem. Esta potência se reduz ao ato quando esta pessoa adquire o hábito da ciência. Mas, se não está considerando [a respeito da gramática] em ato, ainda se acha em potência para com o uso do hábito. Esta potência se reduz ao ato considerando.





3. Três divisões necessárias para se investigar a parte da definição da alma pertencente ao seu sujeito.

[A primeira divisão consiste em que] as substâncias podem ser corpóreas e incorpóreas. Entre as substâncias as mais manifestas são as corpóreas. As incorpóreas, por serem remotas para com os sentidos, somente são investigáveis pela razão.

[A segunda divisão consiste em que] os corpos podem ser físicos, isto é, naturais, e artificiais.

[Nesta segunda divisão], os corpos naturais parecem ser mais substância do que os corpos artificiais. Isto porque os corpos naturais são princípios dos corpos artificiais. A arte opera pela matéria que a natureza lhe fornece, [mas] a forma que a arte lhe induz é uma forma accidental. [Deve lembrar-se que além da forma accidental existe a forma substancial]. Desta maneira, os corpos artificiais não se colocam no gênero da substância pela sua forma, mas apenas pela sua matéria, que é natural. E, da mesma maneira, os corpos naturais são mais substâncias que os corpos artificiais, por serem substância não apenas por parte da matéria, mas também da forma.

[A terceira divisão consiste em que] dos corpos naturais, alguns apresentam vida, enquanto que outros não têm vida. São ditos terem vida aqueles que por si mesmo tomam alimento, aumentam e diminuem.

[Esta divisão é a seguir explicada] mais por modo de exemplo do que por modo de definição. Não é apenas pelo fato de algo aumentar ou diminuir que este algo vive, mas também porque sente, entende e pode exercer as demais funções vitais. Assim, nas substâncias separadas, que não aumentam nem decrementam, pelo fato de terem intelecto e vontade, existe vida. A natureza da vida consiste em que algo é apto a mover-se por si mesmo, entendendo movimento de uma forma ampla, pela qual as operações intelectuais possam ser chamadas de movimento. Da mesma forma dizemos algo ser sem vida, aquilo pelo qual pode ser movido apenas através de um princípio externo.





4. A primeira das partes da definição da alma que pertencem à sua essência.

[A primeira das partes da definição da alma que pertencem à sua essência consiste em que] a alma é ato.

Dentre os corpos, os que mais parecem ser substância são os corpos naturais. Como todo corpo que apresenta vida é um corpo natural, todo corpo que tem vida é substância. E, sendo um ente em ato, trata-se de uma substância composta.

Ora, não se pode afirmar que a parte do "*corpo que tem vida*", que é chamada corpo, seja a alma. Porque pela alma entendemos aquilo pelo qual o que tem vida vive e, desta maneira, deve ser entendido como algo existente em um sujeito. O termo sujeito deve ser entendido de uma maneira ampla, de tal modo que não signifique apenas ente em ato, mas também a matéria primeira, isto é, o ente em potência. O corpo, portanto, é mais como o sujeito e a matéria do que como algo existente no sujeito. Ora, como três coisas há na substância [corporal em ato], isto é, a matéria, a forma e o próprio composto, não sendo a alma o composto, que é o corpo que tem vida, nem a matéria, que é o corpo sujeito da vida, somente resta afirmar que

*A alma é a
forma
[substancial
do] corpo
físico
tendo
potência à
vida.*

Aristóteles diz forma do corpo físico tendo potência à vida e não forma do corpo físico tendo vida, porque corpo físico tendo vida significa o composto vivente. A matéria do corpo vivente é aquilo que se compara à vida assim como a potência ao ato, e isto é a alma, o ato segundo o qual o corpo vive.

Aristóteles também sublinha que se trata da forma substancial para que não se pense que a alma é ato como a forma accidental o é. A diferença entre a forma substancial e accidental consiste em que a forma accidental não faz o ente em ato simpliciter, mas faz o ente em ato ser tal ou qual. [Já] a forma substancial faz o ente ser ato simpliciter. De onde se vê que a forma accidental vem ao sujeito já pré existente em ato. A forma substancial, porém, não advém ao sujeito já pré existente em ato, mas ao existente apenas em potência, isto é, a matéria primeira. De onde se conclui ser impossível para uma única e mesma coisa possuir diversas formas substanciais.

[S.Tomás em seguida, tece o seguinte comentário à posição de Avicebra]. Avicebra afirmou que em dado indivíduo humano existe uma forma pela qual ele é substância, outra forma pela qual é corpo, uma outra ainda pela qual é corpo animado. E assim sucessivamente. Tendo em vista o que Aristóteles diz, deve-se afirmar que existe uma única forma e mesma forma pela qual o indivíduo é substância [isto é, hoc aliquid], pela qual é corpo, e pela qual é corpo animado, e assim por diante. Não se pode entender que exista uma forma [substancial] pela qual o corpo é corpo e uma outra que o faz ser corpo vivente. [Existe apenas uma única forma substancial, a qual], quanto mais perfeita, dá à matéria aquilo que a forma menos perfeita dá e mais ainda.

[Poderia objetar-se que quando o corpo morre, não há mais alma. Ora, se a alma não é apenas a forma substancial do corpo enquanto vivente, mas também enquanto corpo, não havendo mais alma, não deveria mais haver corpo, isto é, não haveria cadáver].

[A esta objeção pode responder-se que] retirando-se a alma, não permanece o corpo da mesma espécie. Isto porque a carne e os olhos dos mortos não se chamam carne e olhos a não ser equivocadamente, conforme explicado na Metafísica. Retirando-se a alma, a ela se lhe sucede outra forma substancial, a qual dá ao corpo um outro ser específico.

[Vale lembrar o que é uma predicação equívoca. Segundo o Filósofo],

**"As coisas se
chamam
equivocas
quando apenas
têm em comum
o nome,
enquanto que a
definição da
sua essência é
diferente.**

**Por exemplo,
um homem e
um retrato
podem chamar-
se
propriamente
de animais,
ainda que
equivocamente"**

.

**Livro das
Categorias,
C. 1**





5. A segunda das partes da definição da alma que pertencem à sua essência.

[A segunda das partes da definição da alma que pertencem à sua essência consiste em colocar] de que maneira a alma é dita ato.

O ato se diz de duas maneiras: alguns como a ciência, e outros como o considerar. A alma é ato assim como a ciência. E com isso pode-se mostrar que é ato primeiro.

[Este texto pode ser explicado conforme se segue]. Na alma estão o sono e a vigília. A vigília pode ser assemelhada à consideração. Assim como a consideração é o uso da ciência, assim a vigília é o uso dos sentidos. O sono pode ser assemelhado ao hábito da ciência. Assim, a ciência se compara à consideração assim como a potência ao ato.

Ora, o ato é anterior à potência em dois sentidos. Primeiro, pela natureza, porque é fim e complemento da potência e, em segundo, universalmente falando, na ordem do tempo e da geração, porque aquilo que está em potência é reduzido ao ato por algum ser em ato.

Mas, em outro sentido, a potência é anterior ao ato não universalmente falando, mas em um e mesmo objeto, porque algo está primeiro em potência e depois se torna ato. Assim, no mesmo objeto, a ciência é anterior à consideração. É neste sentido que se pode dizer:

*A alma
é o ato
primeiro
do
corpo
físico
que tem
potência
à vida.*

Esta segunda parte da definição da alma se disse para distinguir a

alma do ato que é operação.



6. A parte da definição da alma que pertence ao seu sujeito.

Tendo dito que a alma é o ato do corpo físico que tem potência à vida, e em seguida especificamente mais ainda que a alma é o ato primeiro do corpo físico que tem potência à vida, Aristóteles explica que este corpo é o corpo orgânico todo.

Aristóteles afirma o corpo ser corpo orgânico, porque apresenta diversidade de órgãos. A diversidade de órgãos é necessária no corpo que recebe a vida por causa das diversas operações da alma. A alma, sendo uma forma perfeitíssima entre as formas das coisas corporais, é princípio de diversas operações. E por isso, em sua perfeição, requer uma diversidade de órgãos. Mas as formas das coisas inanimadas, por causa de sua imperfeição, são princípios de poucas operações. Daí que não exigem diversidade de órgãos em sua perfeição.

7. A definição da alma como conclusão da demonstração.

Reunindo de tudo o que foi dito aquilo que convém a toda a alma,
[pode-se defini-la como]

**A alma é
o ato
primeiro
do
corpo
físico
orgânico.**

[Nesta definição] não é preciso adicionar "*que apresenta potência à vida*".

8. Como a alma e o corpo se fazem um único.

Alguns filósofos colocaram existir algum meio, pelo qual a alma se uniria ao corpo, que serviria de ligação entre os dois.

Semelhante dúvida não pode mais apresentar-se, pois foi demonstrado que a alma é a forma do corpo. Ora, no livro VIII da Metafísica se demonstra que a forma se une à matéria por si mesma. Portanto, pelo fato do corpo ter o seu ser devido à alma assim como a uma forma [substancial], ele se une à mesma de maneira imediata, na medida em que a alma é a forma do corpo. Mas, na medida em que a alma é motor [do corpo], nada proíbe a existência de algum intermediário, mediante o qual alguma parte seja movida pela alma [não diretamente].



II. AS POTÊNCIAS EM GERAL

1. *Distinção dos diferentes modos de vida.*

Já que o animado se distingue do inanimado pelo viver, [devemos distinguir entre os modos do viver]. E, sendo verdade que o animado se distingue do inanimado pelo viver, bastará que em algo se encontre apenas um dos modos de vida para que se o considere como animado.

[Os quatro modos do viver são]:

A. Pelo
intelecto.

B. Pelo
sentido.

C. Pelo
movimento
e repouso
local.

D. Pelo
movimento
do
alimento,
decremento
e aumento.

[Estes modos do viver correspondem à lista das 5 potências, que são

- A.**
Potência
nutritiva
- B.**
Potência
sensitiva
- C.**
Potência
motiva
segundo
o lugar
- D.**
Potência
apetitiva
- E.**
Potência
intelectiva.

Segundo esta lista, porém, estaria faltando um modo do viver correspondente à potência apetitiva]. [O motivo porque os modos do viver não seguem as potências é devido ao fato de que a potência apetitiva não distingue um grau a mais entre os seres, e o objetivo do elenco dos modos do viver é fazer uma distinção entre os graus dos seres viventes].

[Nas plantas, somente existe o modo de vida correspondente ao princípio nutritivo, de aumento e decremento.

Nos animais imperfeitos, além do princípio vegetativo, existe o sentido, mas não o movimento local. Por exemplo, uma ostra.

Nos animais perfeitos, além do princípio vegetativo, encontramos o movimento local.

Finalmente, nos homens, além destes três, encontra-se também o intelecto].

[A potência apetitiva não provoca nenhuma distinção ulterior nos graus dos seres viventes porque, aonde quer que exista o sentido, também existe o apetite.].

[A tudo isto há ainda mais quatro observações a serem feitas].

**A. [O
princípio
vegetativo é
primeiro [e
único]
separável de
todos os
demais, o
que se
evidencia
pelo fato de
existirem
vegetais,
aonde existe
princípio
vegetativo e
não existem
os demais. A
afirmativa de
que o
princípio
vegetativo é
o único que é
separável de
todos os
demais,
entretanto, é
válida
somente
entre os
seres
animais
mortais,
porque nas
substâncias
separadas
pode haver
intelecto sem
princípio
vegetativo de
nutrição,**

**aumento e
decremento)].**

**B. [O animal
é
primariamente
dito animal
por causa do
sentido)].**

**C. Entre
todos os
sentidos, o
primeiro é o
tato. Isso se
manifesta
porque assim
como o
princípio
vegetativo
pode ser
separado do
tato e de
todos os
demais
sentidos,
como ocorre
nos vegetais,
assim o tato
pode ser
separado dos
demais
sentidos,
como nos
animais
inferiores.**

**D. O motivo
de porque o
princípio
vegetativo
pode existir
sem o**

**sentido, e o
tato pode
existir sem
os demais
sentidos, se
explicará no
fim do livro.**



2. Se as potências são almas diversas ou partes de uma única alma.

[A questão colocada é] se as potências vegetativa, sensitiva, motora, apetitiva e intelectiva são partes de uma única alma, ou são diversas almas?

[Responde-se à mesma dizendo que] nos seres vivos que apenas aumentam, diminuem e se nutrem, o princípio vegetativo é a própria alma. Naqueles seres vivos que, além da potência vegetativa, possuem as demais, esta é apenas uma parte da alma.





3. Sobre a maneira como as potências se distinguem entre si.

Trata-se de investigar se as potências anteriormente enumeradas se distinguem entre si pela natureza [secundum rationem], ou se separam pelo sujeito e lugar, como se uma parte do corpo correspondesse à potência sensitiva, outra à intelectiva, e assim por diante.

É patente que algumas das potências são separáveis segundo o sujeito e lugar. Para outras, entretanto, não há elementos ainda para se responder a esta questão.

Que algumas potências da alma sejam separáveis pelo sujeito e lugar fica patente pelo fato de que certas partes das plantas, quando cortadas, se são plantadas, novamente crescem, o que não aconteceria se não permanecesse nelas a vida, e, portanto, a alma. [Daqui fica claro que a potência vegetativa é separável segundo o sujeito e o lugar]. E também nos animais inferiores acontece o mesmo, que partes de seu corpo, quando cortados, conservam, além da potência vegetativa, o sentido e o movimento segundo o lugar. [Daqui se segue que a potência sensitiva e a potência motora também são separáveis segundo o lugar]. Ora, aonde existe sentido, existe necessariamente fantasia. Isso decorre da própria natureza da fantasia, que, conforme será explicado no fim do tratado, é [um] movimento [causado] pelo sentido segundo [o] ato. Da mesma maneira, aonde existe sentido, existe necessariamente apetite, porque ao sentido segue a alegria e a tristeza, gozo e dor. Isso segue-se do fato de que o sentido deverá ser conveniente ou não, e daí será deleitável ou doloroso. E, aonde existe dor e gozo, existe apetite. Assim, os princípios vegetativo, sensitivo, apetitivo e motor são separáveis segundo o lugar, conforme explicado acima.

Nas plantas e nos seres inferiores a alma é una em ato e múltipla em potência. Isto se explica por ser algo idêntico ao que ocorre nos corpos inanimados: nos seres viventes que pela sua imperfeição não requerem diversidade de partes, a alma e o próprio corpo é una em ato e múltipla em potência. Ela pode, portanto, ser dividida em diversas partes de espécies semelhantes, como ocorre com a água ou os corpos minerais.

Quanto a outras potências particulares, como a visão, audição,

olfato, gosto e paladar, é manifesto que se encontram localizadas. Apenas o tato está em todo o ser vivente, e não localizado num órgão.

[No que diz respeito à fantasia], algumas fantasias são atribuídas a determinado órgão, mas isso ocorre nos animais superiores. Nos animais inferiores, sendo a fantasia indeterminada, conforme explicado acima, não se encontra localizada em alguma parte determinada.

[Em relação ao] intelecto, porém, a exposição feita até aqui não fornece elementos para que se afirme que ele apresenta algum lugar distinto no corpo ou não.

[Segundo a razão, porém], as potências são todas separáveis pela razão [ratio], porque as [ratio] razões das potências se ordenam conforme os respectivos atos. Ora, se os atos são de espécies diferentes, assim também o serão as potências.



4. A alma é dita de três maneiras.

A alma pode ser dita

- A.
Vegetativa**
- B.
Sensível**
- C.
Racional.**



5. Motivo pelo qual a é dita de três maneiras e no entanto as potências são cinco.

Conforme dito, a alma é dita de três maneiras, vegetativa, sensível e racional. [Sendo assim, coloca-se o problema de por que existem cinco potências da alma e não apenas três].

[A explicação dada é a seguinte]. Toda potência é dita [potência enquanto relacionada] com o seu ato próprio. Desta maneira, a potência operativa é dita [potência operativa enquanto relacionada] ao seu ato que é operação. Ora, a todas as coisas compete uma operação própria [pelo simples fato] de terem um ser, [pelo simples fato] de que tudo opera enquanto ser. [Mas] as operações da alma [não lhe competem pelo simples fato de ter um ser, mas sim] enquanto coisa vivente. Desta maneira, os seres viventes inferiores apresentam um ser duplo:

A. Um [ser]
material,
que
[compartilha]
com as
demais
coisas
materiais.

B. Um [ser]
imaterial, no
qual
comunica
de alguma
forma com
as
substâncias
superiores.

Ora, nos seres inferiores, este ser imaterial ainda assim apresenta dois graus:

A. O primeiro, inteiramente imaterial, a saber, o inteligível, pois, de fato, as coisas apresentam o seu ser no intelecto sem matéria e sem condições materiais individuantes, e também sem nenhum órgão material.

B. Um intermediário entre os dois graus, a saber, o sensível. No sentido, a coisa apresenta o seu ser sem a matéria, mas [com] condições materiais individuantes e [através dos] órgãos corporais.

C. Ao segundo, que é a alma

**vegetativa,
competem as
operações
do ser vivo
segundo o
ser material,
porque a
alma
vegetativa se
ordena à
consecução
do ser e à
sua
conservação,
assim como
se ordenam
as ações dos
seres
inanimados
[para os
mesmos
objetivos]. [A
diferença
está em que]
nos seres
vivos [este
objetivo] [se
alcança]
através de
meios mais
nobres. [De
fato], os
corpos
inanimados
são gerados
e
conservados
no ser por
um princípio
motivo
extrínseco.
Os corpos
animados**

**são gerados
por um
princípio
intrínseco,
que é o
sêmen, e
conservados
por um
princípio
nutritivo
intrínseco.**

É segundo isto que a alma é dita ser de três modos, vegetativa, sensível e racional.

[Três das cinco potências correspondem a três modos de ser da alma]. [As duas restantes destas derivam da seguinte maneira]. A qualquer forma segue-se alguma inclinação, e à inclinação segue-se a operação. Por exemplo, à forma natural do fogo, segue-se uma inclinação aos lugares elevados. A esta inclinação segue-se uma operação, a saber, o movimento para cima. Portanto, à forma sensível e inteligível seguem-se inclinações ditas appetite sensível e appetite intelectual, assim como a inclinação conseqüente à forma natural é dita appetite natural. Do appetite se segue a operação, que é o movimento local.





6. Como as potências se seguem uma à outra mutuamente

Em alguns [seres viventes] existem todas as [cinco] potências, em outros apenas algumas, e em outros apenas uma, como nas plantas, em que existe apenas a potência vegetativa. Em outros, como nos animais, existe a vegetativa e a sensitiva. Ora, aonde existe a potência sensitiva, é necessário que exista a terceira, isto é, a apetitiva. A potência apetitiva se divide em três:

**A. O desejo,
que é
segundo a
força
concupiscível.**

**B. A ira, que
é segundo a
força
irascível.**

Estas duas pertencem à parte sensitiva, seguindo-se à apreensão sensível.

**C. A
vontade,
que é o
apetite
intelectivo,
conseqüente
à apreensão
do intelecto.**

Quanto à fantasia, como ela se relaciona à potência apetitiva e sensitiva, será explicado mais adiante. Em alguns animais, por sobre a potência vegetativa e apetitiva, existe a potência motora segundo o lugar. Em outros, por sobre estas quatro existe a potência intelectual e o próprio intelecto, como nos homens e, se existirem, outros gêneros de coisas semelhantes aos homens ou mais honoráveis do

que os homens. As substâncias separadas, [por exemplo], se são animadas, são mais honoráveis do que os homens, e nelas existe intelecto. O intelecto, entretanto, não apresentando órgão corporal, faz com que os que possuem intelecto não possam ser diversificados entre si segundo diversas complexões de órgãos.





7. Relação da definição da alma com as suas partes já enumeradas.

[O filósofo, a seguir, cita uma posição de Platão, para depois comentar a semelhança desta opinião de Platão com a relação entre a definição da alma e as potências].

Platão afirmou que os universais eram separados segundo o ser. Todavia, nas coisas que se encontram consecutivamente uma à outra, não afirmou que existia uma idéia comum a elas. Por exemplo, [Platão] não colocou uma idéia do número além de todos os números, assim como colocava uma idéia do [homem] [existente] além de todos os homens. E isto pelo fato de que os números se apresentam consecutivamente um ao outro através de uma ordem natural. [Segundo o mesmo Platão], [isto ocorre porque] o primeiro deles, isto é, a dualidade, é a causa de todos os conseqüentes. Por isso não é necessário colocar alguma idéia comum ao número que seja a causa das espécies do número.

Da mesma forma com as figuras, porque as suas espécies se encontram consecutivamente, o triângulo estando antes do quadrado e este antes do pentágono.

Existe uma semelhança entre as figuras, que se acham consecutivamente uma à outra, [e as almas vegetativa, sensitiva, intelectual, que se acham consecutivamente uma à outra também]. [A semelhança é maior se se considera que] em ambas estas [coisas] aquilo que é anterior está [contido] em potência naquilo que lhe é conseqüente. [Por exemplo], é manifesto nas figuras que o triângulo está em potência no quadrado, porque o quadrado pode ser dividido [por uma diagonal] em dois triângulos. Do mesmo modo, na alma sensitiva, a vegetativa é como uma certa potência da mesma.

Da mesma maneira que existe uma natureza [ratio] [ou definição] da figura, existe uma ratio da alma. Mas assim como entre as figuras não existe nenhuma figura que esteja além do triângulo e dos seus conseqüentes, e que seja comum a todas as figuras, assim também não existe nenhuma alma existindo separadamente além de todas as suas partes já enumeradas. Mas, ainda que, segundo a opinião dos Platônicos, não exista uma figura separada in esse [em existência] além de todas as figuras, todavia encontra-se uma ratio [definição,

natureza] comum, que convém a todas as figuras e não é própria de nenhuma delas





III. AS POTÊNCIAS EM PARTICULAR

1. Plano para o restante do tratado de anima.

Depois de Aristóteles ter considerado a definição da alma, a enumeração das potências, e como se encontra a definição da alma relacionada com as suas partes, passa ele a mostrar o que falta para ser feito [no restante do tratado De Anima]. [Afirma que] restam duas coisas mais a fazer.

[A primeira consiste em que] não devemos nos contentar com a definição [geral] da alma, mas inquirir também a definição de cada uma das partes da alma. Deve-se indagar a respeito de cada um dos seres animados, o que seja a alma de cada um deles, para que assim saibamos o que seja a alma da planta, dos homens e dos animais. [Esta parte principia logo adiante, abrangendo a maior parte do livro II, e prossegue quase até ao fim do livro III].

[A segunda é exigida porque], conforme foi discutido anteriormente, as diversas partes da alma se ordenam entre si consecutivamente. Deve-se considerar qual seja a causa destas partes se ordenarem consecutivamente desta maneira. [Esta parte, relativamente curta, corresponde ao final do terceiro livro do De Anima]. [Apesar da causa da ordenação conseqüente das partes da alma pertencer ao final do tratado, Aristóteles, antes de pesquisar a natureza das diferentes partes da alma em particular, mostra] como as diferentes partes da alma se ordenam consecutivamente entre si.



2. Mostra-se como as diferentes partes da alma se ordenam consecutivamente entre si.

A [potência] sensitiva não pode estar sem a vegetativa, mas a vegetativa é separável da sensitiva, conforme acontece nas plantas. Da mesma maneira, sem o sentido do tato, nenhum dos outros sentidos pode existir, somente o tato sendo achado sem os demais sentidos [e também], da mesma maneira, a motora não pode existir sem a sensitiva, mas a sensitiva pode existir sem a motora.

Mas a potência que é última entre todas as partes da alma e não é divisível em diversas segundo a espécie é o intelecto, porque em qualquer [ser] do número dos [seres] corruptíveis, se existir intelecto, existirão também todas as demais potências. [A cláusula "*dos seres corruptíveis*"] está dita porque se excluem disto as substâncias separadas já que, não havendo nelas geração e corrupção, não necessitam da potência vegetativa. Desta maneira, os seus intelectos especulam per se as coisas inteligíveis per se, e assim não necessitam do sentido para que a este lhe seja conseqüente o conhecimento intelectual. Mas nos mortais que possuem o intelecto, é necessário existirem todas as outras potências, que funcionam como certos instrumentos preparatórios ao intelecto, o qual é a intenção última na intenção almejada na operação da natureza.



3. A questão da imaginação. Recapitulação e comentários ao que já foi explicado.

[Conforme anteriormente exposto], existe uma dúvida preliminar acerca das paixões e operações da alma, se são próprias da alma sem comunicação com o corpo, ou se nenhuma é própria da alma, mas são comuns ao corpo e ao composto. [Para que se possa dar a solução desta dúvida, devemos dizer que descobrir] se as paixões e operações da alma são comuns ou próprias é difícil, e a causa da dificuldade está em que, apesar de que muitas paixões sejam comuns, e não [se realizam] sem concorrência do corpo, como enervar-se e sentir, nas quais a alma nada [realiza] sem o corpo, apesar disso, entretanto, se alguma operação fosse própria da alma, esta parece ser a operação do intelecto.

Se, todavia, [esta questão] for retamente considerada, não parecerá próprio da alma inteligir. E isto porque inteligir ou é a fantasia, conforme a opinião dos filósofos platônicos, ou [pelo menos] não existe sem a fantasia. Ora, como a fantasia necessita do corpo, os filósofos platônicos afirmavam que inteligir não é próprio da alma, mas comum à alma e ao corpo.

Se, por outro lado, o intelecto não é a fantasia, todavia é certo que não existe sem a fantasia, e assim também não é próprio da alma, porque a fantasia necessita do corpo. Assim, não existe inteligência sem o corpo.

A dificuldade da questão precedente se responde dizendo que a inteligência é de uma certa forma própria da alma, e de uma certa forma conjunta com o corpo. Deve-se saber que qualquer operação da alma pode necessitar da [corporal] de duas maneiras, como instrumento ou como objeto. [A operação de] ver, por exemplo, necessita da [corporal] tanto como objeto, assim como instrumento. Como objeto, porque a cor, que é objeto da vista, está no corpo. Como instrumento, porque a visão, apesar de ser pela alma, não se realiza sem ser pelo órgão da vista, que é o instrumento. A operação intelectual, entretanto, não necessita do corpo como instrumento, mas apenas como objeto. A inteligência, de fato, não se realiza pelo órgão corporal, mas necessita do objeto corporal. Desta maneira, os fantasmas [da fantasia] estão para o intelecto assim como as cores estão para a vista. De onde se segue que o intelecto é uma operação

própria da alma e não necessita do corpo senão enquanto objeto, mas ver e as demais operações e paixões não são apenas da alma, mas conjuntas [com o corpo].

Segue-se também que, como aquilo que tem operação per se também apresenta ser e subsistência per se, e aquilo que não tem operação per se não apresenta ser per se, o intelecto é forma subsistente, e as demais potências são forma na matéria.

Como a imaginação parece ter afinidade com o intelecto, porque anteriormente foi dito que o intelecto ou é certa fantasia ou pelo menos não existe sem a fantasia, [à exposição de como as partes da alma se ordenam consecutivamente entre si], acrescenta [Aristóteles] a imaginação.

[Deve-se ainda explicar uma aparente contradição]. Anteriormente Aristóteles já afirmou que onde existe sentido e apetite, como nas partes cortadas de animais inferiores, também existe fantasia. [Deve-se explicar como isso se combina com o que acabou de ser exposto segundo o que a imaginação apresenta certa afinidade com o intelecto].

[A explicação se manifesta] dizendo que os animais imperfeitos apresentam uma certa fantasia, mas indeterminada, de tal maneira que o movimento da fantasia não permanece neles depois da apreensão do sentido. Já nos animais perfeitos, o movimento da fantasia permanece, mesmo retirando-se o sensível. Desta forma, afirma-se que a imaginação não é a mesma em todos os animais. Alguns animais, de fato, são tais que vivem somente pela imaginação, sendo dirigidos em suas operações pela imaginação, por serem carentes de intelecto, e não como outros, que são dirigidos pelo intelecto.



4. Mostra-se a ordem a ser seguida na determinação [da natureza de cada] parte da alma.

Quem deseja perscrutar cada uma das partes da alma deve fazê-lo segundo uma certa ordem, que pode ser [desmembrada] em duas, [sendo a segunda uma subdivisão de uma das divisões da primeira].

Primeiramente, deve-se tomar uma parte qualquer [das partes da alma]. Depois, devem-se considerar os hábitos que são conseqüentes às partes. Finalmente, devem-se considerar as demais [coisas] a respeito das partes, como, por exemplo, os órgãos corporais, e outros assim.

[Em segundo lugar] para declarar de alguma parte da alma qual a sua natureza [quid est], isto é, o que seja a potência intelectual, sensitiva, e assim por diante, primeiro é necessário declarar o que seja o seu ato respectivo, isto é, entender, sentir, e assim por diante. E isto porque os atos e as operações são anteriores às potências. A potência, de fato, segundo sua natureza, implica num certo hábito em relação ao ato, de onde importa que o ato seja colocado na definição da potência. Por outro lado, as espécies dos atos e operações são tomadas segundo se ordenam ao objeto. De onde primeiramente importa determinar os objetos antes dos atos, e isto pela mesma causa pela qual os atos devem ser determinados antes das potências. Os objetos são assim como o alimento em relação à vegetativa, e o sensível em relação ao sentido, e o inteligível em relação ao intelecto.

5. Conclusão.

Após o filósofo ter distinguido entre as diversas potências da alma, e ter mostrado em que ordem elas devem ser tratadas, começará a tratá-las.

Primeiro, trata da vegetativa. Depois, da sensitiva. Em terceiro, da intelectiva. Em último lugar, da motiva segundo o lugar. Quanto à potência apetitiva, não existe um tratado especial para ela, porque a apetitiva não constitui nenhum grau especial dos seres viventes. Por isso, a potência apetitiva é determinada conjuntamente com a motiva segundo o lugar na quarta parte.

[Uma pequena parte final do livro III, conforme explicado, encerra o De Anima, tratando da causa das partes da alma se ordenarem consecutivamente conforme já descrito].



IV. A POTÊNCIA VEGETATIVA

1. *Introdução.*

Como deve-se falar primeiramente do objeto e do ato, antes de se falar da potência, segue-se que primeiro deve-se falar sobre o alimento, que é o objeto da alma vegetativa, e da geração, que é o seu ato.

[Conforme se mostrará adiante, o ato da alma vegetativa não é apenas a geração, mas a conservação da vida do corpo, o crescimento e a geração. Mas o ato que lhe é mais próprio é o da geração, conforme também será mostrado mais adiante].



2. Sobre a geração pertencer à alma vegetativa.

Que a geração pertence à alma vegetativa, isso é patente porque todas as operações que são achadas em todos os seres vivos pertencem à potência vegetativa. Ora, a geração é achada naturalmente em todos os seres vivos. Portanto, a geração pertence à potência vegetativa.



3. [Sobre a causa final da geração nos seres viventes].

Uma coisa viva faz uma outra coisa viva tal qual ela mesmo é. Assim é que o homem gera outro homem, e uma azeitona gera outra azeitona. É natural nos seres viventes o gerarem outros tais quais eles mesmos são, para que sempre participem, segundo o que possam, do divino e do imortal, e a ele se assemelhem segundo possam.

Deve-se considerar que assim como há diversos graus de perfeição em um mesmo e único [ente], na medida em que ele passa da potência ao ato, assim também existem diversos graus de perfeição nos diversos entes. E assim como qualquer coisa que esteja em potência se ordena ao seu [respectivo] ato, e o apetece naturalmente, assim também todas as coisas que estão num grau inferior [entre os diversos entes] desejam assemelhar-se aos superiores, o quanto lhes seja possível. E isto é o que Aristóteles quer dizer e enfatiza ao dizer que todas as coisas apeteçam assemelharem-se ao divino e imortal, e em virtude desta causa agem todas as coisas que naturalmente agem. E porque não podem alcançar os seres inferiores e serem sempre eternos e divinos, por modo de continuação, sendo a necessidade da corrupção uma necessidade absoluta, na medida em que é proveniente da própria matéria, segue-se que todas as coisas comunicam a perpetuidade na medida do que podem, alguns mais, outros menos, e estes permanecem sempre pelo [processo da] geração, não de modo simples [simpliciter], mas segundo a espécie.

4. As operações que se atribuem à vegetativa são pela alma, [isto é, "ab anima"].

As operações da potência vegetativa são [causadas] pela alma [ab anima], e é importante explicar isso porque para alguns pode parecer que são pela natureza e não pela alma. Que sejam pela alma, isso ocorre porque a alma é princípio e causa do corpo vivente. Ora, como as causas são ditas de muitas, [isto é, de quatro] maneiras, [para que esse ponto fique claro], deve-se colocar de quais destas maneiras a alma é dita causa das operações da potência vegetativa.

[A alma é dita causa das operações da potência vegetativa de três maneiras:

A. Na medida em que é princípio de movimento.

B. Na medida em que é fim, [isto é, causa final].

C. Na medida em que é forma do corpo animado, [isto é, causa formal].

[Quanto à causalidade formal], uma coisa é causa de alguma outra

como forma, na medida em que é causa de seu ser [causa essendi], porque é pela forma que algo está em ato. Mas a alma dos viventes é a causa do seu ser, porque pela alma vivem e este viver é o seu ser. Portanto, a alma é causa dos seres viventes como forma.

[Quanto à causalidade final], assim como o intelecto opera tendo em vista a um fim, assim também a natureza, como se demonstra no segundo livro da Física. Assim como o intelecto, nas coisas que são pela arte, ordena a matéria e a dispõe para a forma, assim também a natureza. Sendo, portanto, a alma, forma do corpo vivente, segue-se que é o seu fim.

Não somente a alma é o fim do corpo vivente, mas também de todos os corpos naturais inferiores a este. Isso se mostra vendo que todos os corpos naturais são como instrumentos da alma, não apenas nos animais, mas também nas plantas. E os homens utilizam para sua utilidade os animais, plantas e as coisas inanimadas. Mas as coisas naturais agem conforme nasceram para agir. Portanto, é patente que todos os corpos inanimados são instrumentos dos animados, e são para estes. E os [corpos] animados menos perfeitos são para [propter] os animados mais perfeitos.

[Quanto ao ser princípio de movimento], toda forma de um corpo natural é princípio do movimento próprio daquele corpo, assim como a forma do fogo é princípio do seu movimento. Mas certos movimentos são próprios das coisas viventes, como o movimento local pelo qual os animais movem a si mesmos por um movimento local. E da mesma forma existe o sentir, que é uma certa alteração. E da mesma forma, somente os seres vivos se alimentam, e somente os seres vivos que se alimentam possuem aumento e decréscimo. Assim, a alma, [sendo a forma do corpo vivente], é princípio de todos estes movimentos, [e não a natureza].



5. Observação sobre a discussão precedente.

[A discussão precedente é de importância porque houve, entre os antigos filósofos, algumas teorias errôneas, como a de Empédocles]. Empédocles afirmava que as diversas utilidades que se encontram nos seres vivos não procedem da intenção da natureza, mas da necessidade da matéria, afirmando que os pés dos animais são assim feitos não porque sejam úteis para caminhar, mas porque assim é que a matéria dos pés se dispõe. Desta maneira, o aumento e o decréscimo não são atribuídos à alma, mas ao movimento dos elementos leves e pesados.



6. Começa a determinação da natureza da potência vegetativa.

Depois do filósofo ter mostrado que a alma é princípio das operações que são atribuídas à potência vegetativa, passa à determinação dessa potência. E, primeiro, determina o seu objeto, que é o alimento.



7. Se o alimento é contrário àquilo que se alimenta.

O alimento parece ser contrário àquilo que se alimenta porque o alimento se converte naquilo que se alimenta. Ora, as gerações se fazem entre contrários.

[Por outro lado] o alimento parece ser semelhante àquilo que se alimenta porque o alimento é causa do aumento naquilo que se alimenta. Ora, o semelhante aumenta pelo semelhante. Se algo diverso se acrescenta a algo já existente, isso não é um aumento, mas uma oposição de uma natureza estranha.

[Uma outra razão do porque o alimento parece ser contrário àquilo que se alimenta consiste em que] o agente é contrário ao paciente, porque o semelhante não padece pelo semelhante. Ora, o alimento padece por aquele que se alimenta, é alterado por ele e digerido. Aquele, porém, que se alimenta, não padece pelo alimento, assim como o artífice não padece pela matéria, mas sim inversamente. É patente, portanto, que o alimento seja contrário àquilo que se alimenta.

[A solução desta questão está em que] ambas as proposições acima de uma certa forma estão corretas e de uma certa forma não estão corretas. Se chamarmos alimento àquilo que resulta depois da digestão, então estará correto que o alimento é contrário àquilo que se alimenta.



8. Sobre as operações da alma vegetativa. Como o alimento convém às operações da alma vegetativa. I. Como o alimento acompanha a operação da nutrição.

O alimento está em potência em relação àquilo que se alimenta, e nele se converte. Portanto, o alimento, enquanto objeto da nutrição, é algo existente em potência em relação ao que é animado per se e não por acidente.

9. Sobre as operações da alma vegetativa. Como o alimento convém às operações da alma vegetativa. II. A natureza da nutrição.

Nada propriamente [pode ser dito] nutrir-se, exceto o que é animado. O fogo é dito nutrir-se apenas por certa semelhança, mas não que propriamente se nutra. Diz-se nutrir-se com propriedade aquilo que recebe em si algo para a sua conservação. O fogo, quando aceso, pela adição de nova matéria combustível, não [se conserva propriamente], mas, pela nova matéria combustível, ocorre a geração de novo fogo, [o que é patente pelo fato de que a nova matéria combustível pode ser acesa previamente, gerando um certo fogo [diferente], e então pode ser jogada, enquanto queima, junto à matéria combustível velha, formando uma única fogueira]. [Desta maneira], somente os corpos animados verdadeiramente se nutrem, porque pelo alimento conservam a vida naquela mesma parte que já era anteriormente.

**10. Como o alimento convém às operações da alma vegetativa. III.
Como o alimento acompanha a operação de aumento e a
operação da geração.**

Pelo sujeito, o objeto da nutrição é o mesmo objeto do aumento, isto é, o alimento, mas difere pela razão [ratio]. [O alimento, portanto, é objeto também da potência de aumento].

[Quanto à operação da geração], o alimento não é princípio da geração daquilo que se alimenta, mas de um outro.

11. Definição das potências da alma vegetativa.

Como o alimento, enquanto tal, mantém o [ser] nutrido, fica manifesto que o princípio de nutrição [que existe na] alma é a potência capaz de manter o seu susceptivo, enquanto tal. O alimento é aquilo que prepara a operação desta potência, enquanto tal potência, mediante o alimento, mantém o seu susceptivo.

[Deve observar-se que, contrariamente ao que se anunciava, as demais operações da alma vegetativa não são definidas no texto do comentário. O texto também não dá explicações quanto a esta omissão].



12. Define-se a primeira alma, que é a alma vegetativa.

Entre as três operações da alma vegetativa, existe uma ordem. Sua primeira operação é a nutrição, pela qual se mantém aquilo que é. A segunda, mais perfeita, é o aumento, pela qual algo progride [proficit] para uma perfeição maior. A terceira, perfeitíssima e final, é a geração, pela qual algo, já em si mesmo perfeitamente existente, confere a outro ser e perfeição, porque algo é maximamente perfeito na medida em que pode fazer outro assim como ele é.

Sendo, portanto, justo que tudo seja definido e chamado pelo seu fim, e o fim das operações da alma vegetativa é a geração de um outro assim como ele é, segue-se que este fim é a definição conveniente da alma vegetativa, que é

*a geratriz
de um
outro
semelhante
segundo a
espécie.*



V. A POTÊNCIA SENSITIVA. I. DAQUILO QUE PERTENCE AOS SENTIDOS EM COMUM

1. A opinião dos antigos filósofos sobre a natureza da alma sensitiva.

Os antigos filósofos colocaram que o semelhante é conhecido pelo semelhante e é sentido pelo semelhante. Assim, Empédocles afirmou que a terra conhece a terra e o fogo, o fogo, e assim por diante.

Por causa disso os antigos filósofos afirmaram que a alma sensitiva era composta de um certo modo por todos os [elementos] sensíveis. Desta posição seguiam-se duas conseqüências.

[A primeira conseqüência é que] o sentido são os próprios sensíveis em ato, na medida em que são deles compostos.

[A segunda conseqüência é que] se os sensíveis em ato estão no sentido, seguir-se-ia que o sentido pode sentir sem os [objetos] sensíveis exteriores.

Estas duas conseqüências são ambas [evidentemente] falsas. Entretanto, pela teoria dos antigos não é possível explicar essa contradição. [Em oposição à teoria dos antigos filósofos, Aristóteles irá em seguida demonstrar que a alma sensitiva está em potência, que algumas vezes está em ato e de que modo o sentido se reduz da potência ao ato].

2. A alma sensível não é sensível em ato, mas apenas em potência.

[Pelo fato de que a teoria dos antigos filósofos leva a duas conclusões evidentemente falsas, Aristóteles] conclui que a alma sensitiva não é sensível em ato, mas apenas em potência. E, por causa disso, os sentidos não sentem sem os objetos sensíveis exteriores, assim como o combustível, que é apenas potência para o fogo, não entra em combustão por si mesmo, mas por um [agente] combustível externo.

3. O sentido, [entretanto], algumas vezes está em ato.

Pode-se mostrar que o sentido algumas vezes está em ato pelo fato de que de duas maneiras dizemos alguém sentir:

A. Algumas vezes dizemos alguém ver e ouvir, porque ouve e vê em potência, como quando dorme.

B. Outras vezes dizemos alguém ver e ouvir, porque está [executando] a própria operação de ver e ouvir.

[Este ato deve ser entendido da seguinte maneira]. Sentir é um certo padecer e mover-se. Portanto, [quando se diz que às vezes o sentir está em ato], trata-se de um ato imperfeito, conforme se explicou no terceiro livro da Física, ao se dizer que o movimento é um certo ato imperfeito. É o ato do existente em potência [enquanto tal], a saber, do móvel. Assim como o movimento é ato, da mesma forma o sentir é um certo ato.



4. Como é impossível a opinião dos antigos filósofos que o semelhante é sentido pelo semelhante.

Tudo o que está em potência padece e é movido por um [agente] existente em ato. [Este agente] assimila a si aquilo que está transformando em ato. Daqui se segue que aquilo que padece é de uma certa forma semelhante ao agente e de uma certa forma dessemelhante ao agente. No princípio do movimento é dessemelhante, no fim do movimento é semelhante. Assim, portanto, o sentido, depois que passou ao ato por um objeto sensível, é semelhante a ele, mas antes disso não é semelhante. Por não serem capazes de distinguir [isto], os antigos erraram.

5. Como o sentido passa da potência ao ato.

Tendo demonstrado que o sentido existe em potência e em ato, agora o filósofo quer mostrar como ele passa da potência ao ato. [Mas, antes disso] [Aristóteles mostra] uma distinção na potência e no ato, e como no intelecto se passa da potência ao ato. Em seguida, mostra como o exemplo do intelecto se aplica para o sentido.

6. *Distinção na potência e ato no intelecto.*

De um primeiro modo, algo é dito em potência porque tem potência natural para o conhecimento, na medida em que apresenta uma natureza apta para adquirir o hábito da ciência. De um segundo modo, algo é dito em potência porque tem o hábito da ciência.

O primeiro modo é dito em potência porque tem uma potência natural para o conhecimento. O segundo modo é dito em potência, porque querendo, pode considerar [aquilo que conhece].

O terceiro [modo], que é aquilo que já considera, é dito em ato. Apenas este terceiro está apenas em ato. O segundo está em ato em relação ao primeiro, e está em potência em relação ao terceiro. De onde fica patente que, ser em potência é dito de duas maneiras, do segundo e do terceiro.

7. Como a partir da primeira e segunda potência algo é reduzido ao ato.

Aquilo que está na primeira potência se reduz ao ato de uma forma diferente daquilo que está na segunda potência. Aquilo que está em potência no primeiro modo se reduz ao ato movido por algo existente em ato, como, por exemplo, um mestre.

[Esta afirmação não é exata. Conforme será explicado mais adiante, aquilo que está em potência à ciência no primeiro modo, se reduz realmente da potência ao ato por algo existente em ato, mas se reduz da potência ao ato por um princípio intrínseco e extrínseco, ambos em ato, dos quais apenas o primeiro é necessário, e o segundo nada mais faz do que auxiliar o primeiro. Este princípio extrínseco, no caso é o mestre].

Aquilo que está em potência no segundo modo [simplesmente] transita daquilo que tem ciência e não age segundo a mesma, àquilo que age, [exceto se a tal for impedido].



8. *De quantas maneiras se diz padecer.*

O padecer [pati] é dito de uma primeira maneira segundo uma certa corrupção, pela qual uma coisa se faz a partir de seu contrário. A passio propriamente dita parece significar um certo decremento do paciente. Esse decremento é uma corrupção, ou segundo a forma substancial, ou segundo a forma accidental. [Nesse caso], a forma de partida é transformada por um agente contrário. Este primeiro modo é o modo que é propriamente dito de paixão, segundo a qual uma certa corrupção é feita [a partir de] um contrário, [por um agente a ela contrário].

[De um segundo modo], menos propriamente, entende-se por padecer uma certa recepção. Neste caso, o que recebe se compara ao recebido como a potência ao ato. Como o ato é dito perfeição da potência, neste segundo modo a passio é dita segundo não que se faz uma certa corrupção do paciente, mas segundo que se faz uma certa perfeição do [paciente] que está em potência. Ora, o que está em potência não se aperfeiçoa exceto através do que está em ato, mas o que está em ato, [neste caso, à diferença do anterior], não é contrário ao que está em potência enquanto tal, mas é mais [propriamente] semelhante, porque a potência nada mais é do que uma certa ordenação ao ato.

9. Se se pode dizer que é padecer e alterar-se o passar da segunda potência ao ato puro.

Aquilo que possui a ciência passa ao ato especulando. Mas isto não é o verdadeiro e próprio padecer, porque, aquilo que tem ciência habitualmente e passa ao ato, não muda de contrário em contrário, mas se aperfeiçoa naquilo que já possui.

Isso é patente no seguinte exemplo, que, assim como não se pode dizer que um construtor se altera, construindo, da mesma forma não se pode dizer que se altera aquilo que, conhecendo habitualmente, considera em ato.





10. Se se pode dizer que é padecer e alterar-se o passar da primeira potência ao ato da ciência.

Também aqui não se pode afirmar que o passar da primeira potência [à segunda, que no caso é o] ato da ciência, [para o caso em questão do intelecto], seja padecer e alterar-se.

[Pode-se admitir isso de um certo modo, porém, se] se afirmar que existem dois modos de alteração:

A.
Segundo
uma
mutação
em
disposições
contrárias,
[que é o
verdadeiro
padecer e
alterar-se],
ou

B.
Segundo o
serem
recebidos
certos
hábitos e
formas,
que são
perfeições
da
natureza.

Ora, aquilo que aprende a ciência não se altera nem padece pelo primeiro modo, mas sim pelo segundo].

[O filósofo passa a explicar como aquele que aprende a ciência se

altera pelo segundo modo]. [À primeira vista isso pareceria falso, porque muitos passam à ciência não da simples ignorância, mas de um conhecimento de algo errôneo e contrário à verdade]. [A resposta a esta objeção consiste em que], quando alguém passa do erro à ciência da verdade, [está ocorrendo uma] certa semelhança com a alteração que vai de contrário a contrário. Todavia, [trata-se apenas de uma semelhança], pois [tal mudança] não é verdadeira alteração. Isso porque as alterações que são de contrário a contrário, o fazem assim de modo essencial, assim como o embranquecimento não se faz senão exceto em direção ao branco e a partir do negro ou de um termo médio que, em relação ao branco, é de alguma forma negro. Mas, na aquisição da ciência, aquilo que adquire a ciência da verdade pode às vezes fazê-lo sem que esteja previamente em erro, de onde fica patente que não é uma verdadeira alteração de contrário em contrário.





11. Correção de um ponto de vista anterior.

Não é sempre verdade [que quem recebe a ciência o faz pelo sciente em ato, isto é, pelo mestre]. A ciência não se adquire somente pelo professor, mas também buscando por si mesmo.

[Esta afirmação deve ser interpretada do seguinte modo]. Algumas coisas se reduzem da potência ao ato apenas por um princípio extrínseco: como por exemplo o ar, que é iluminado por aquilo que é luz em ato. Outras vezes, algumas coisas se reduzem da potência ao ato por um princípio extrínseco e intrínseco: assim como um homem pode sarar pela natureza e pelo médico. Mas, em ambos os casos o homem sara pela saúde em ato. Isto fica claro porque na mente do médico está a "*ratio sanitatis*", segundo a qual ele confere a saúde. Naquele que adquire a saúde, é necessário, por outro lado, existir uma parte sã em ato, por cuja virtude as demais partes saram. E, em relação a esta, o médico nada mais faz do que auxiliar a natureza a expulsar a doença.

Da mesma maneira ocorre na aquisição da ciência. O homem adquire a ciência por um princípio intrínseco, enquanto encontra, e por um princípio extrínseco, enquanto aprende de um mestre. Em ambos estes casos ocorre uma passagem da potência ao ato por algo que está em ato. De fato, o homem, pela luz do intelecto agente, conhece de imediato os primeiros princípios naturalmente conhecidos e tira conclusões a partir destes princípios que conhece em ato, chegando ao conhecimento atual das coisas que conhecia em potência. E é desta maneira que o mestre externo o auxilia a conhecer. De onde que o auxílio externo de outro homem não é necessário, se existe uma suficiente perspicácia do intelecto. [Mas, mesmo assim, conforme fica explicado, o homem passa da potência primeira à ciência através daquilo que está em ato].





12. Adapta-se ao sentido aquilo que se falou do intelecto.

Assim como na ciência existe dupla potência e duplo ato, assim também no sentido. Aquilo que nasceu para ter um sentido e ainda não o tem, está em potência [primeira] para com o sentido. E aquilo que já tem sentido e não sente está em potência [segunda] em relação ao [que sente em ato].

[Há uma semelhança entre intelecto e sentido na passagem da potência primeira ao seu ato]. A passagem [da potência primeira do sentido ao seu ato] se faz por um generante, porque, pela [força] que existe no sêmen, a alma sensitiva é reduzida da potência ao ato.

[Há também uma dessemelhança entre intelecto e sentido na passagem da potência segunda ao seu ato]. A diferença ocorre por causa da diferença entre os objetos, que são o sensível e o inteligível, [em ambos os casos]. Os objetos sensíveis são objetos extra animam, [o mesmo não ocorrendo com os inteligíveis]. A causa disto reside em que o sentido em ato o é dos objetos singulares que existem extra animam, mas a ciência o é dos [objetos] universais que de uma certa forma estão dentro da alma. De onde que aquele que já possui a ciência não necessita buscar fora de si seu objeto, mas pode considerar este objeto apenas pelo querer, se por acidente não é impedido. Mas o sentir não se dá pelo [simples] querer, porque o [objeto] sensível não se acha naquele que sente, mas fora dele.



13. Porque o sentido o é dos singulares, e a ciência o é dos universais.

O sentido é virtude [virtus] em órgão corporal, mas o intelecto é virtude imaterial, que não é ato de nenhum órgão corporal. Ora, o conhecimento se faz segundo uma semelhança. Portanto, é preciso que o sentido corporalmente e materialmente receba a semelhança da coisa que é sentida. O intelecto, entretanto, recebe a semelhança daquilo que é inteligido, incorporalmente e imaterialmente. [Ora], o reconhecimento da natureza comum das coisas corporais se faz pela própria matéria contida sob determinadas dimensões. O reconhecimento do universal se faz, entretanto, por abstração desta matéria e das condições materiais individuantes. De onde fica patente que a semelhança recebida no sentido representa a coisa segundo seja singular, a recebida no intelecto representa a coisa segundo a razão da natureza universal. E é assim que o sentido conhece o singular e o intelecto, o universal.

VI. A POTÊNCIA SENSITIVA. II. SOBRE A DIVISÃO DOS SENSÍVEIS.

1. Introdução.

Antes de se determinar o que seja o sentido, é preciso [determinar] os sensíveis, porque os objetos são anteriores às potências.

Os sensíveis são ditos de um modo, por acidente, e de dois modos, per se. [Dos dois modos per se], de um modo se dizem sensíveis aqueles que são próprios de cada sentido. De outro modo é dito sensível aqueles que são sentidos por todos os sentidos. [Os sensíveis se dividem então

**A.
Sensíveis
por
acidente.**

**B.
Sensíveis
per se,
próprios
e
comuns.**

2. Quais são os sensíveis comuns.

Os sensíveis comuns são cinco:

**movimento,
repouso,
número,
figura
magnitude**

O fato de se chamarem comuns não significa que todos são comuns a todos os sentidos. O movimento, o repouso e o número são comuns a todos os sentidos. Mas apenas o tato e a visão percebem a figura e a magnitude.

3. O que são sensíveis por acidente.

Algo é dito sensível por acidente como quando dizemos que Sócrates é sensível por acidente, porque acontece dele ser branco.





4. Sobre a natureza dos sensíveis comuns.

[O Filósofo levanta a seguinte dificuldade sobre os sensíveis comuns serem sensíveis per se]. Assim como os sensíveis por acidente não são apreendidos exceto enquanto os sensíveis próprios são apreendidos, assim também os sensíveis comuns não são apreendidos senão enquanto os sensíveis próprios são apreendidos. Portanto, parece que os sensíveis comuns são também sensíveis por acidente.

[Entretanto, os sensíveis comuns são verdadeiramente sensíveis per se. A solução a esta dificuldade é a seguinte]. Ainda que os sensíveis comuns e os sensíveis próprios sejam [verdadeiramente] sensíveis per se, todavia somente os sensíveis próprios são propriamente ditos sensíveis per se. [Resta demonstrar, agora, que os sensíveis comuns são sensíveis per se].

Sentir consiste num certo padecer, conforme anteriormente explicado. Aquilo que, portanto, fizer alguma diferença nesta alteração do sentido, é dito sensível per se. O que nenhuma diferença faz acerca da mutação do sentido, é dito sensível por acidente. De um sensível por acidente enquanto tal o sentido nada padece. Ora, as diferenças acerca da imutação do sentido podem ser de duas maneiras. De uma primeira maneira, quanto à própria espécie agente. Assim os sensíveis per se provocam diferenças na mutação do sentido segundo o serem cor, som, branco e negro. De uma segunda maneira, não quanto à espécie agente, mas quanto ao modo da ação, [segundo o qual uma cor ou uma sensação tátil] provenham de um corpo maior ou menor, mais próximo ou distante, idêntico ou diverso. Nesta segunda maneira, os sensíveis comuns [são responsáveis por] diferenças na mutação dos sentidos, [e são, portanto, sensíveis per se, e não por acidente].



VII. A POTÊNCIA SENSITIVA. III. OS SENSÍVEIS PRÓPRIOS.

1. Comentário geral.

Depois de Aristóteles ter distinguido os sensíveis próprios dos sensíveis comuns e dos sensíveis por acidente, determina agora ele acerca dos sensíveis próprios segundo cada um dos sentidos. Determina primeiro acerca dos sensíveis próprios da visão. Segundo, do ouvido. Terceiro, do olfato. Quarto, do gosto. Quinto, do tato.

[Tendo em vista, entretanto, os objetivos desta compilação, toda esta parte foi omitida].



VIII. A POTÊNCIA SENSITIVA. III. DO SENTIDO EM GERAL.

1. O que é o sentido.

É importante perceber que pertence de modo universal e comum a todo sentido, que o sentido pode receber a espécie sem a matéria, [isto é, a forma sem a matéria], assim como a cera recebe o sinal de um anel sem o ferro ou o ouro.

Mas, [por outro lado], isso parece ser válido para todo o paciente. De fato, todo paciente recebe algo de um agente na medida em que é agente. Ora, o agente age pela sua forma, e não pela sua matéria. De fato, todo paciente recebe forma sem matéria. Portanto, não parece ser [algo] próprio do sentido que este seja receptivo da forma sem a matéria.

Quanto a isto, deve-se dizer que a diferença está no modo de se receber a forma. A forma que o paciente recebe do agente pode ser recebida de duas maneiras diversas.

De uma primeira maneira, a forma recebida tem no paciente o mesmo modo de ser que no agente. Isto acontece quando o paciente apresenta a mesma disposição para a forma que o agente tem. Nesta primeira maneira, a forma é recebida no paciente do mesmo modo como ela estava no agente, e assim [diz-se] que a forma não é recebida sem a matéria. Isto porque, mesmo sem que a matéria do paciente se [transforme] na mesma matéria em número do agente, todavia, ela se [transforma] de uma certa maneira na mesma matéria, enquanto o paciente adquire uma disposição material à forma semelhante àquela que havia no agente.

De uma segunda maneira, a forma pode ser recebida no paciente segundo um modo diferente de ser que havia no agente. [Isto acontece] porque a disposição material do paciente [à recepção da forma] não é semelhante à disposição material que está no agente. E por isso a forma [é dita] recebida no paciente sem a matéria, na medida em que o paciente é assemelhado ao agente segundo a forma, mas não segundo a matéria.

É deste [segundo] modo que o sentido recebe a forma sem a matéria, porque a forma existe de modo diferente no sentido e no objeto sensível. No objeto sensível a forma tem um ser natural, mas no sentido tem um ser intencional e espiritual.



2. Colocação de uma dificuldade.

Já que o filósofo afirmou que o sentido é susceptivo da forma sem a matéria, o que acontece também com o intelecto, alguém poderia supor que o sentido não fosse uma potência no corpo, assim como o intelecto.

Para excluir essa possibilidade, [Aristóteles] assinala ao sentido um órgão, afirmando que o órgão do sentido é [aquilo] no qual existe potência susceptiva da espécie sem a matéria. O órgão do sentido e a potência [respectiva] são idênticos no sujeito, mas diferem em natureza [ratio]. A potência, de fato, é como uma forma do órgão.



LIVRO III

I. O SENTIDO COMUM

1. Colocação do problema do sentido comum.

Não existe nenhum sentido próprio além dos cinco sentidos. Trata-se, agora, de investigar se existiria alguma potência sensitiva comum a estes cinco sentidos.

Existem certas ações, que não parecem pertencer a nenhum dos sentidos próprios, mas parecem exigir outra potência sensitiva comum. Existem duas destas ações:

A. A primeira, pela qual nós percebemos as ações dos sentidos próprios, isto é, pelas quais nós temos [a sensação] de ver e de ouvir.

B. A segunda, pela qual nós discernimos entre os sensíveis próprios

**dos
diversos
sentidos.**





2. Exame da primeira das ações.

Já que sentimos que vemos e, semelhantemente, sentimos que ouvimos, é necessário que isto aconteça ou pela própria vista ou por outra virtude

[Há uma razão a favor de que seja pela vista que nós sentimos que vemos]. Se existe um outro sentido pelo qual nós vemos que vemos, então por este sentido ou somente sentimos que vemos, ou sentimos que vemos e também enxergamos a cor.

[Se ocorre a segunda hipótese, isso seria incoerente], porque então haveria dois sentidos para o mesmo objeto, que é a cor, a saber, a vista e este outro sentido. [Se ocorre a primeira hipótese], e este outro sentido percebe que nós vemos, mas não percebe a cor, isto é irracional, porque se ele não conhece a cor, não pode conhecer o que seja ver, sendo que o ver nada mais é do que sentir a cor.

[Outra razão a favor de que seja pela vista que sentimos que vemos seria a seguinte]. Se o sentido pelo qual nós sentimos que vemos é outro que não a própria vista, deve-se questionar sobre o mesmo se porventura este sentido seria capaz de sentir que ele sente. Se ele não sente que ele sente, deve-se colocar um terceiro sentido que sentiria que o segundo sente e assim indefinidamente, até o infinito. Mas aqui proceder até o infinito é incabível, porque uma ação que depende de ações [em número] infinitas é impossível de se completar. Portanto, deve-se chegar algum sentido que perceba que ele [mesmo] sente. Ora, se isto se pode admitir, não há razão porque não poderia ter sido admitido logo no primeiro sentido, isto é, o admitir-se que a própria vista sente a si mesmo vendo. Portanto, não são diferentes os órgãos que percebem a cor e que percebem a visão da cor.

[Uma razão contra que seja pela vista que sentimos que vemos consiste em que] se pela vista sentimos que nós vemos, sentir que nós vemos nada mais é do que ver. Ora, nada pode ser visto exceto a cor ou o que tem cor. Se, portanto, alguém se vê que esteja vendo, segue-se que na vista existe a cor, o que é errado, porque a vista é susceptiva da cor, mas é sem cor.



3. É pela própria vista que nós sentimos que vemos, e não por outro sentido.

[Nós sentimos que nós vemos em virtude da própria vista, e não através de algum outro sentido].

Pela vista nós sentimos que vemos, [e isto não está em contradição com o fato igualmente verdadeiro, pelo qual] a vista nada sente que não seja a cor. Isto se explica porque sentir pela vista é dito de duas maneiras, de uma primeira maneira, pela qual sentimos pela vista que nós vemos e de uma segunda maneira, pela qual pela vista nós vemos as cores. [Isto é], o ato de ver pode ser considerado como consistindo numa mutação do órgão [da vista] por um sensível externo, e desta maneira nada é sentido senão a cor. Portanto, por este ato a vista não vê a si mesmo vendo. [Mas, além disso], o ato de ver pode ser considerado como sendo que, após a mutação do órgão, julga a respeito da percepção do órgão pelo sensível, mesmo não havendo mais [objeto] sensível. Desta [segunda maneira], a vista não vê apenas a cor, mas sente a visão da cor.



4. Explicação complementar.

[Agora queremos resolver ainda mais explicitamente a objeção de que, como somente pode ser visto o que é cor, se alguém vê que está vendo, na vista existe a cor, o que é errado. Podemos fazê-lo dizendo que] a vista não [contém] a cor, mas [é mais correto] ampliar esta posição dizendo que aquele que vê é assim como o colorido, porque no vidente existe a semelhança da cor, de onde que o vidente é assim como o colorido. Daqui se segue que a potência que vê alguém ser vidente, não está para além da potência visiva. E que, [se bem que o vidente não tenha cor], seja colorido de alguma forma, demonstra-se porque qualquer órgão do sentido e susceptível da espécie sensível sem a matéria. E a razão disto é porque, afastado o [objeto] sensível, fazem-se em nós sensações e fantasias. E desta forma é patente que o vidente é, de alguma forma, colorido, [isto é], na medida em que tem a semelhança da cor.





5. Extensão da explicação precedente.

Não somente, [conforme ficou dito], o vidente é, de alguma forma, colorido, [porque possui uma] semelhança do colorido, mas também pode-se dizer que o ato de qualquer sentido é uno e o mesmo pelo sujeito com o ato do sensível, diferindo [apenas] pela razão.

[Estes termos se explicam do seguinte modo]. Diz-se ato do sentido, assim como [ouvir] em ato. Diz-se ato do sensível, assim como o som em ato. E isto [diz-se] porque o que tem ouvido acontece que não ouça, e o que tem som acontece que nem sempre soe.

[A demonstração de que o ato do sentido é idêntico ao ato do sensível pelo sujeito é proveniente da teoria do movimento exposta no livro III da Física]. É manifesto, [conforme explicado no livro terceiro da Física], que o movimento, a ação e a paixão estão no móvel e no paciente, [e não no movente].

[Explicando melhor: o movimento é ato do existente em potência enquanto tal. O existente em potência enquanto tal é o móvel, e portanto, [em seu sentido primário], o movimento é ato do móvel. Este ato, além disto, deve ser localizado no móvel, porque aquilo que é ato de alguém está naquilo de quem é ato]. [Não obstante isto, a primeira parte [desta acepcão em seu sentido primário] pode ser estendida de tal maneira que o movimento possa ser considerado como ato do movido, enquanto situado no movido, e sob esta razão é dito paixão, ou como ato do movente, enquanto provém do movente, e sob esta razão é dito ação. Ambos estes atos, porém, são um só pelo sujeito, diferindo apenas pela razão, e se localizam no paciente]. [Quanto, porém, à segunda parte da acepcão primitiva, dizendo que o movimento esteja no paciente, isto não é possível de ser ampliado de maneira alguma, ainda que, conforme visto, o movimento também possa ser considerado como ato do movente]. [E, se na maioria dos movimentos, o movente, ao mover, também se move, isto ocorre por acidente, enquanto este movente também é móvel e porque agente e paciente se comunicam pela matéria e portanto, a ação do agente sobre o paciente se faz tangendo].

[A teoria do terceiro livro da Física se aplica ao caso em questão porque] o ouvido padece pelo som. Assim, torna-se necessário que

o som em ato, assim como o ouvido em ato, estejam naquilo que está em potência, isto é, o órgão do ouvido. E isto porque o ato ativo e motivo se realizam no paciente, e não no agente ou movente. E assim como na Física se demonstra que a ação e a paixão são apenas um único ato pelo sujeito diferindo pela razão, assim também o ato do sensível e do sensciente é o mesmo pelo sujeito, mas não pela razão.

[Isto explica que é pela vista que sentimos que vemos porque] do fato que o ato do vidente seja idêntico e o mesmo ato pelo sujeito com o ato do sensível, ainda que não o seja pela razão, segue-se que não há motivo para se colocar que não seja a mesma virtude [a responsável] pela visão da cor e pela [percepção] da mutação que se faz pela cor. A potência pela qual nós vemos que nós vemos não é, portanto, estranha à potência visiva, mas difere da segunda pela mesma razão.





6. Se o sentido e o sensível se corrompem simultaneamente.

[Deseja-se investigar agora se, à luz do que foi dito], o sentido e o sensível se corrompem ou [se produzem] simultaneamente.

[Devemos dizer que], já que o ato do sentido e do sensível é um pelo sujeito, mas difere pela razão, é necessário que o ouvido em ato e o som em ato simultaneamente se [produzam] e se corrompam. Mas se [o sentido e o sensível] são tomados em potência, não é necessário que se [produzam] e se corrompam simultaneamente.

[Esta questão é importante para que não se chegue a pensar, como] os antigos filósofos, que nada é branco ou preto exceto se estiver sendo visto. E como eles pensavam que somente existem entes sensíveis, nem nenhuma virtude cognoscitiva, que não fosse o sentido, [chegavam à conclusão] de que todo o ser e a verdade das coisas consistia em aparecer.

Esta opinião é, de um modo verdadeira e de outro modo não, dependendo de como se tomar a aceção do sentido e do sensível. Tomando o sentido e o sensível em ato, não existe sensível sem sentido. Tomando o sentido e o sensível em potência, já não se pode dizer o mesmo.



7. O exame da segunda das ações [que conduzem a uma determinação de uma potência sensitiva comum].

O filósofo começou a investigação do sentido comum através da operação pela qual nós sentimos que vemos e ouvimos. Por esse processo ele chegou à conclusão que a potência visiva é que sente a visão, todavia de um outro modo pelo qual sente o sensível exterior. Mas ainda não chegou [à conclusão] de que a potência que julga os atos dos sentidos seja uma e comum.

E é por isso que prossegue a investigação [desta] verdade por meio de uma segunda operação, que é a do discernimento dos sensíveis entre si. [Assim, Aristóteles] irá mostrar que este discernimento excede aos primeiros sentidos.

8. Sobre o discernimento dos sensíveis entre si.

[Quer-se investigar agora a que se deve atribuir o discernimento dos sensíveis entre si]. Este discernimento excede os primeiros sentidos. Ora, se podemos discernir não apenas o preto do branco ou o doce do amargo, mas também o branco do doce, e discernimos qualquer sensível de qualquer outro sensível e sentimos que diferem, importa que isto seja pelo sentido, porque conhecer o sensível, enquanto sensível, é [coisa] do sentido. De fato, conhecemos as diferenças entre o branco e o doce, não apenas quanto ao que é cada um deles, coisa esta que pertence ao intelecto, mas também quanto às diversas mutações dos sentidos. E isto não pode ser feito senão pelo sentido.

E se isto por algum sentido se faz, parece principalmente que se faça pelo tato, que é o primeiro dos sentidos, e de uma certa forma raiz e fundamento de todos os sentidos.

[Santo Tomás explica isto dizendo que] Aristóteles atribui este discernimento ao tato não enquanto o tato é sentido próprio, mas enquanto é o fundamento de todos os sentidos e mais próximo se acha da raiz fontal de todos os sentidos, que é o sentido comum. Importa para este princípio sensitivo comum ter algum órgão, porque a parte sensitiva não tem nenhuma operação sem órgão. Ora, o órgão do tato, difundindo-se por todo o corpo, parece necessário que o órgão deste princípio sensitivo comum esteja [ali] aonde se situa a primeira raiz do órgão do tato.

As mudanças que ocorrem neste princípio comum são provenientes dos sentidos próprios, porque ao sentido comum chegam as mudanças de todos os sentido próprios como a um término comum. Ao sentido próprio compete discernir entre os sensíveis contrários, porque o mesmo sentido próprio é um término de diversas mutações que se fazem por meio de sensíveis contrários. Mas o sentido próprio faz isto enquanto participa em algo da virtude do sentido comum. [Por isso], o último julgamento e o último discernimento pertencem ao sentido comum.



II. A FANTASIA

1. *Introdução.*

[Como, por um lado, o assunto do que vem a seguir é a natureza da fantasia, e por outro lado, as considerações iniciais desta parte não parecem dizer respeito a mesma, cumpre explicar o que se pretende com elas]. [O principal objetivo das seguintes considerações introdutórias será o de mostrar marcadamente que a fantasia, muito ao contrário do que costuma parecer a um primeiro exame, não é algo pertencente ao intelecto, mas ao sentido]. [E para fazer ressaltar mais este ponto, será necessário assinalar também a diferença que existe entre a opinião e a fantasia. Aristóteles mostra então que a opinião pertence ao intelecto, a fantasia pertence ao sentido, e a opinião segue-se ao intelecto assim como a fantasia segue-se ao sentido].

[O propósito por trás de um primeiro posicionamento da fantasia assim como explicado é o de, em seguida, poder investigar melhor a sua natureza]. [Mas, para chegar a esta posição, assim como anteriormente] foi demonstrado que as operações de discernir os atos dos sentidos próprios e de discernir entre os sensíveis dos diversos sentidos próprios não excedem as faculdades dos princípios sensitivos, [se deverá agora demonstrar que] o saber e o inteligir, que são as duas operações que se atribuem ao intelecto, excedem [a capacidade] do princípio sensitivo. [Isto é], saber e inteligir não pertencem ao sentido. [Ou, dito de outro modo], o sentido e o intelecto não são o mesmo pelo sujeito. [Após marcar esta diferença, poderemos então colocar a fantasia em seu lugar, isto é, no sentido e seguindo-o, assim como a opinião, que segue o intelecto].



2. Como os antigos filósofos colocaram o sentido e o intelecto serem o mesmo.

Segundo Empédocles, tanto no homem como nos animais, a vontade é [forçada] a agir de acordo com a disposição da hora presente, a qual disposição depende da disposição dos corpos celestes. Assim, em horas e tempos diversos, de diversas maneiras o homem e os outros animais julgarão das coisas.

[Para que se entenda a significação desta opinião] deve-se considerar que nenhum corpo pode agir diretamente naquilo que de nenhum modo é corpóreo. Ora, as potências sensitivas de algum modo são corporais, porque são virtudes em órgãos corporais, e assim podem ser movidas pela ação dos corpos celestes. Isto todavia acontece por acidente, porque nem a alma e nem as virtudes da alma são movidas exceto por acidente, quando o corpo foi movido. Por causa disso acontece que, [por causa dos] corpos celestes, a fantasia e o apetite sensitivo são movidos. Assim é que os animais irracionais, que agem somente pelo apetite sensitivo em seus movimentos, de maneira geral seguem as impressões dos corpos celestes. Mas colocar que os corpos celestes teriam impressão direta na parte intelectiva [da alma], [isto é], no intelecto e na vontade, significa colocar que a vontade e o intelecto são virtudes corporais.

Ora, quando se remove a diferença pela qual duas coisas diferem mutuamente entre si, ambas permanecem a mesma. Por exemplo, se do homem retiramos o racional, ele se torna do número dos animais irracionais. A diferença, porém, pela qual o conhecimento intelectivo difere do conhecimento sensitivo [está em que] sentir é algo corpóreo. Por isso, ao [Empédocles e] os antigos filósofos [fazerem a colocação acima], estavam [por consequência] colocando que o sentido e o intelecto são o mesmo.

3. A explicação de Santo Tomás de como os corpos celestes podem influir no intelecto e na vontade.

Os corpos celestes podem agir indiretamente sobre o intelecto e a vontade, porque o intelecto e a vontade se coordenam em sua operação com a virtude sensitiva. [Assim é que], havendo uma lesão no órgão da fantasia, o intelecto é impedido em sua operação. [E também], através do apetite sensitivo, a vontade se inclina a querer ou não querer algo. Todavia, porque a vontade não necessariamente segue o apetite sensitivo, permanecendo sempre livre de seguir ou não o apetite sensitivo, por causa disso os corpos celestes não induzem nenhuma necessidade nos atos humanos.

4. Como exatamente os antigos filósofos colocaram o intelecto e o sentido serem corpóreos.

Os antigos filósofos colocaram tanto o conhecimento intelectual como o que vem pelo sentido ser corporal por ocorrer [por via de] similitude. E entendiam similitude segundo o ser corpóreo, por exemplo, que pela terra a terra seria conhecida, e pela água, [isto é, pelo elemento água existente nos órgãos dos sentidos], a água seria conhecida, e assim por diante.

5. O intelecto apresenta [duas operações].

[Para mostrar que o intelecto e o sentido não são o mesmo é preciso [mostrar isto em relação às duas operações do intelecto].

O intelecto apresenta [duas operações]: julgar e apreender. O julgar é dito saber [ou conhecer]. O apreender é dito inteligir [ou pensar].

Já que o intelecto tem o saber [conhecer] e o julgar [pensar], para mostrar que intelecto e sentido não são o mesmo será preciso mostrar que nem o saber [conhecer] é sentido, e nem o inteligir [pensar] é sentido.



6. O saber [conhecer] não é o mesmo que o sentir.

Sentir existe em todos os animais. Saber, entretanto, não existe em todos, mas em poucos. Portanto, saber não é o mesmo que sentir.

Aristóteles diz que saber existe em poucos animais, e não apenas no homem, porque alguns animais participam em algo da prudência e do saber porque retamente podem julgar da ação pela estimacão natural.

7. O *inteligir [pensar]* não é o mesmo que o *sentir*.

O *inteligir* se dá corretamente e não corretamente. O *inteligir* se dá corretamente segundo a ciência, que é dos especuláveis e necessários, ou segundo a prudência, que é a reta razão [ratio] das coisas contingentes que se referem à ação, ou segundo a opinião verdadeira, que se refere a ambos estes. O *inteligir* se dá não corretamente segundo a falsa ciência, segundo a imprudência e segundo a falsa opinião. Mas o *sentir* não se dá senão retamente, porque o sentido acerca dos sensíveis próprios sempre é verdadeiro. Portanto, *sentir* e *inteligir* não podem ser o mesmo.

E para que alguém não pudesse dizer que [então] o *sentir* é o correto *inteligir*, por isso Aristóteles acrescenta ao argumento precedente o argumento de que o *sentir* existe em todos os animais, mas o *inteligir* não, porque este existe apenas naqueles nos quais existe a razão, isto é, nos homens, os quais pela inquisição da razão alcançam a apreensão da verdade inteligível. Portanto, o reto *inteligir* e o *sentir* não são o mesmo.

[Cabe uma observação]. Nas substâncias separadas, que são intelectos mais elevados, a verdade é inteligida de maneira imediata e sem inquisição da mesma.

8. Primeira colocação acerca da fantasia.

Conforme será mostrado mais adiante, a fantasia não se faz sem o sentido, porque ela segue o sentido. [Também se mostrará] que sem a fantasia não se dá a opinião. Assim, a fantasia está para o sentido assim como a opinião está para o intelecto.

[De um primeiro modo, pode demonstrar-se que a opinião e a fantasia não são a mesma coisa dizendo que] a fantasia está em nós da forma como a queremos, porque está ao nosso alcance formar qualquer fantasia do que quisermos, como montanhas de ouro, e [outras assim]. Mas a opinião não está sob nosso poder. E isto acontece porque o opinante deve ter uma razão pela qual opina, ou verdadeira ou falsa. Portanto, a opinião não é o mesmo que a fantasia.

[De um segundo modo, pode demonstrar-se que a opinião e a fantasia não são a mesma coisa dizendo que] a paixão no apetite segue de imediato a opinião, porque opinando algo ser grave ou terrível, imediatamente padecemos entristecendo-nos ou temendo. Da mesma forma, se algo é para se confiar ou ter esperança, imediatamente segue-se a esperança e a alegria. Mas à fantasia não se segue a paixão no apetite, porque quando algo nos aparece segundo a fantasia, semelhantemente nos achamos como se considerássemos em uma gravura algo terrível ou motivo de esperança. Portanto, a opinião não pode ser o mesmo que a fantasia.

Esta diferença é devido a que o apetite não padece e nem é movido pela simples apreensão da coisa, que é a que propõe a fantasia. Mas importa que seja apreendida debaixo da razão de bem ou de mal, de conveniente ou nocivo. E isto, no homem, quem faz é a opinião, enquanto opinião isto ser terrível ou mau, e aquilo outro motivo de esperança ou bem. Todavia, nos animais o apetite padece pela estimação natural, que opera neles o que a opinião opera nos homens.

9. O que é fantasia.

A fantasia é um certo movimento. Ocorre que aquilo que é movido [possa] mover algum outro. Ora, o sentido em ato se faz pelo fato de que é movido pelo sensível. De onde se segue que o sentido em ato cause algum movimento. E porque este movimento é causado pelo sentido em ato, é necessário que seja semelhante ao sentido, porque todo agente age de maneira semelhante a si [mesmo]. De tudo isto se conclui que a fantasia é um certo movimento causado pelo sentido em ato.



10. Acerca da veracidade da fantasia.

A fantasia é às vezes falsa e às vezes verdadeira.

O motivo do porque a fantasia é às vezes falsa e às vezes verdadeira se deve ao fato de que o sentido se situa de diversos modos em relação para com a verdade, segundo possa ser comparado a diversas [espécies de sensíveis].

O sentido, em relação aos sensíveis próprios é sempre verdadeiro ou apresenta pouco de falsidade. Assim como as potências naturais não falham em suas operações próprias, exceto por causa de alguma corrupção, assim também o sentido não falha em dar um juízo verdadeiro acerca dos sensíveis próprios, exceto nos casos [tais como] os homens que estão com febre, para os quais o doce parece amargo.

Já no que diz respeito aos sensíveis por acidente, o sentido pode se enganar. Que o branco seja o que parece ser, nisto o sentido não mente. Mas, se o branco seja [isto ou aquilo, isto é], neve ou farinha, nisto o sentido pode se enganar, principalmente à distância.

E em relação aos sensíveis comuns que se seguem ao sujeito em que estão os acidentes, os quais são os sensíveis próprios, como a magnitude e o movimento, aqui é onde principalmente se dão os enganos do sentido, porque o seu julgamento a respeito varia de acordo com o diversidade da distância.

Mas o movimento da fantasia difere destes três atos dos sentidos assim como o efeito difere da causa. E como o efeito é mais débil do que a causa, e quanto mais algo se afasta do primeiro agente, tanto menos recebe de sua força e de sua semelhança, por isso na fantasia é mais fácil do que no sentido ocorrer a falsidade, a qual consiste na dessemelhança do sentido em relação ao sensível. Diz-se aqui segundo a espécie, porque segundo a matéria o sentido é sempre diferente do sensível.

[Pode concluir-se que] todo movimento da fantasia, que se faz pelo movimento, dos sensíveis próprios, é em geral verdadeiro, quando o movimento da fantasia se dá simultaneamente com o movimento do sentido. Quando o movimento da fantasia ocorre na ausência do

sentido, então pode ocorrer também a respeito dos sensíveis próprios a falsidade. Quanto aos outros movimentos da fantasia, causados pelos sensíveis por acidente e pelos sensíveis comuns, estes podem ser verdadeiros ou falsos, tanto com o sensível presente ou ausente. Mas costumam ser mais falsos na ausência do sensível do que na presença.



11. Se a potência correspondente à fantasia é a mesma correspondente ao sentido.

Aristóteles não disse nada sobre [se a potência correspondente à fantasia é a mesma correspondente ao sentido]. Mas como as potências se distinguem segundo a diversidade dos atos, parece ser necessário que a potência [fantástica] seja diferente do sentido. [De fato, conforme aprofundado na Summa Teológica, de uma certa maneira a fantasia pertence ao sentido e de uma certa maneira não. Falando propriamente, a fantasia pertence aos sentidos interiores do homem].

12. Os animais agem e padecem segundo a fantasia.

Muitos animais operam segundo a fantasia. Isto ocorre por causa da falta de intelecto, porque estando o intelecto presente, sendo este superior, seu juízo prevalece no agir. Quando o intelecto não domina, os animais agem segundo a fantasia. Isto ocorre de dois modos, ou porque o animal não tem intelecto de todo, como os [animais irracionais], ou porque estão com o intelecto [obscurecido], como [pode] ocorrer com os homens.

Nos homens o intelecto se obscurece por três razões:

**A. Por alguma
paixão de ira,
concupiscência,
temor ou outra.**

**B. Por alguma
enfermidade,
como nos
furiosos ou
frenéticos.**

**C. Durante o
sono.**

Nestes casos o intelecto não prevalece sobre a fantasia, e o homem segue a apreensão fantástica como verdadeira.

Os animais seguem a fantasia porque a fantasia persevera inclusive na ausência do sensível, e são semelhantes aos sentidos em ato. De maneira que, assim como o sentido em ato move o apetite ao sensível presente, assim também a fantasia na ausência do sensível.



III. O INTELECTO.

1. A semelhança entre o intelecto e o sentido.

O inteligir é semelhante àquilo que é sentir. A semelhança consiste em que sentir é um certo conhecer, e algumas vezes nós sentimos em potência, e outras em ato. Assim também inteligir é um certo conhecer, e algumas vezes inteligimos em potência, e outras em ato. Daí se segue que sendo o sentir um padecer pelo [objeto] sensível, ou algo de parecido [ao padecer], o inteligir é um padecer pelo inteligível, ou algo de parecido.

[Aristóteles] fala de padecer ou algo de parecido [ao padecer], porque, conforme explicado no livro II, sentir não é propriamente padecer.





2. A natureza do intelecto possível. I.

[Acerca do intelecto], os antigos filósofos tiveram duas opiniões acerca deste ponto. A primeira, de que, já que o intelecto conhece tudo, deve ser composto de todos os princípios. A segunda, de que o intelecto é simples e não misturado, não apresentando nada de comum com as coisas corporais.

[Mas, na posição de Aristóteles], pelo fato de que o intelecto [possível] não é inteligente em ato, mas em potência, o Filósofo conclui que, pelo fato de que o intelecto entende em potência a todas as coisas, ele não pode ser misturado com as coisas corporais, mas deve ser não misturado, [não composto de princípios materiais].

[A explicação disto é que] tudo o que está em potência a alguma coisa e é receptivo desta alguma coisa, carece daquilo a que está em potência e do que é receptivo. [Por exemplo], a pupila, que está em potência em relação às cores, e é receptiva das cores, carece de toda a cor. Ora, o intelecto está em potência ao inteligível e é receptivo dos inteligíveis assim como o sentido ao sensível. Portanto, carece de todas aquelas coisas para as quais está apto a entender. O intelecto é apto para entender todas as coisas sensíveis e corporais. Portanto, é necessário que careça de toda a natureza corporal, assim como o sentido da visão carece de toda a cor. Se, de fato, o sentido da visão tivesse alguma cor, aquela cor lhe impediria de ver outras cores. Assim também o intelecto, se tivesse alguma natureza determinada, esta natureza lhe proibiria de conhecer as demais naturezas.

Conclui-se, portanto, que o intelecto somente apresenta esta natureza, que é possível em relação a tudo. E porque o intelecto não é cognoscitivo de um único gênero de sensível, mas universalmente de toda a natureza sensível, assim como a visão carece de um certo gênero de sensível, assim importa que o intelecto careça de toda a natureza sensível.

[Como observação final, o Filósofo coloca que], para que não se creia que isto seja verdade de qualquer intelecto, que seja em potência a todos os inteligíveis, antes que entenda, [Aristóteles] observa que ele está falando do intelecto pelo qual a alma opera e entende. Esta observação é para que se preserve o intelecto divino,

que não é em potência, mas de alguma forma é intelecto de tudo.



3. A natureza do intelecto possível. II.

Conclui-se do que foi dito que, se o nosso intelecto, para que conheça tudo, não deve ter nenhuma natureza determinada daquelas [que correspondem] às coisas corporais que conhece, da mesma forma é razoável que não tenha nenhum órgão corporal.

4. A diferença ente o intelecto e o sentido.

Conforme explicado, assim como sentir não é padecer por uma paixão propriamente dita, assim também o inteligir. Entretanto, ainda que o sentido não padeça, pelo sensível, por uma paixão propriamente dita, padece todavia por acidente, na medida em que o órgão do sentido pode ser corrompido pela excelência de um sensível. Mas com o intelecto isso não pode acontecer, porque carece de órgão. Portanto, o intelecto não pode padecer nem mesmo por acidente.

A dessemelhança entre o sensitivo e o intelectivo [também] se manifesta pelo fato de que o sentido é impotente para sentir um grande sensível, assim como o ouvido não pode ouvir um grande som, [porque este o corromperia]. Mas o intelecto, porque não tem órgão corporal que possa ser corrompido pela excelência do objeto próprio, inteligindo algo muito inteligível, não entende menos, mas entende mais. E isto também aconteceria com o sentido, se não tivesse órgão corporal. O intelecto, entretanto, pode ser debilitado indiretamente pela lesão de algum órgão corporal, na medida em que para sua operação se requer a operação do sentido que apresenta órgão.

5. Como o intelecto possível se reduz da potência ao ato.

A alma intelectiva não está em ato [em relação às] espécies [inteligíveis], mas apenas em potência. Reduzindo-se ao ato, adquire a ciência, e assim é dita intelecto em ato. O intelecto, tendo adquirido a ciência, de alguma forma está em ato, tendo as espécies inteligíveis. Mas de alguma forma também está em potência, não todavia como antes estava em potência, antes que adquirisse a ciência. Antes que adquirisse o hábito da ciência, que é o ato primeiro, não poderia operar [pelo simples] querer. Para isto seria necessário que, por meio de um outro, fosse reduzida ao ato. Mas, já tendo adquirido o hábito da ciência, que é o ato primeiro, pode, [pelo simples] querer, passar ao ato segundo que é a operação.

[De onde fica patente que é] falsa a opinião que afirma que as espécies não se conservam no intelecto possível, não estando nele a não ser quando o intelecto possível entende em ato. Contra isso Aristóteles afirma que, entendendo em ato o intelecto, as espécies inteligíveis estão nele segundo um ato perfeito. Tendo [apenas] o hábito da ciência, as espécies estão no intelecto possível de uma maneira intermediária entre a potência pura e o ato puro.

6. Se a quiddidade de uma coisa é o mesmo que a coisa.

Quiddidade é a essência de uma coisa, significada pela definição [desta coisa]. A razão para se perguntar se a quiddidade de uma coisa é o mesmo que a coisa provém de que Platão colocava a quiddidade das coisas como estando separada [da coisa]. Às quiddidades Platão chamava de idéias.

[Quanto a isto, a posição de Aristóteles é que As quiddidades das coisas estão nas coisas] e não são diferentes das [próprias] coisas exceto por acidente. Por exemplo, a quiddidade de um homem branco não é o mesmo que o homem branco. Isto porque a quiddidade do homem branco somente contém em si aquilo que pertence à espécie do homem. Mas o homem branco contém em si algo que está além da espécie humana [que é o acidente branco].

Isto ocorre em tudo aquilo que apresenta forma na matéria, porque nestas coisas existe algo além do princípio da espécie. Já que a natureza da espécie é individuada pela matéria, os princípios individuantes e os acidentes do indivíduo estão para além da essência da espécie. Por isso é que ocorre sob uma mesma espécie acharem-se diversos indivíduos, porque, apesar de não diferirem na natureza da espécie, diferem todavia segundo os princípios individuantes. Portanto, em todas aquelas [coisas] que apresentam forma na matéria, não é completamente idêntica a coisa e sua quiddidade, [ou essência]. Exemplo: Sócrates não é sua humanidade.

Entretanto, nas coisas que não apresentam forma na matéria, como as formas simples, estas nada podem ter além da essência da espécie. E isto porque a própria forma é toda a essência. E por isso nelas não podem existir diversos indivíduos de uma mesma espécie, nem podem ser diferentes a coisa e sua quiddidade.



7. Quais são [os entes] que apresentam forma na matéria.

[A questão que se quer examinar é a segundo a qual] não somente os [seres] naturais apresentam espécies na matéria, mas também os matemáticos.

Existem dois tipos de matéria, a matéria sensível, que diz respeito aos seres naturais, e a matéria inteligível, que diz respeito aos matemáticos. Isso se explica porque a quantidade inere de maneira imediata à substância. As qualidades sensíveis, porém, têm seu fundamento sobre a quantidade. Ora, existem formas que requerem a matéria sob determinada disposição de qualidades sensíveis. São assim todas as formas naturais. Existem porém, outras formas que não exigem que a matéria esteja sob determinadas disposições de qualidades sensíveis requerendo, todavia, que a matéria exista sob a quantidade como, por exemplo, os triângulos e os quadrados. Estas [formas] são ditas matemáticas. [Estas formas matemáticas, portanto], abstraem-se da matéria sensível, mas não da inteligível. Assim, portanto, é patente que tanto nas coisas naturais quanto nas matemáticas difere a coisa e sua quiddidade e se encontram diversos indivíduos sob uma mesma espécie. Como exemplo, temos diversos homens sob uma única espécie humana, diversos [tipos de] triângulos, [isósceles, equilátero, escaleno], sob uma única espécie. Mas nas coisas que são completamente separadas da matéria a coisa e a quiddidade da coisa são idênticas.





8. O objeto do intelecto. I. Considerações preliminares sobre o modo do conhecimento da alma acerca dos seres naturais.

Para conhecer [objetos] diversos, requerem-se diversas potências cognoscitivas. [Por causa disso, deve-se supor uma das duas hipóteses abaixo]:

A. Ou a alma conhece a coisa por uma potência, e a quiddidade da coisa por outra, ou

B. Por uma mesma potência conhece a coisa e sua quiddidade, mas havendo-se de modos diferentes.

[Quanto ao conhecimento dos singulares nos seres naturais], quando a alma [se aplica a conhecer um objeto natural singular], pela potência intelectual conhece a quiddidade do ser, e pela sensitiva conhece o próprio ser. [Temos disto um exemplo na] forma da carne é uma forma determinada em determinada matéria sensível. Esta natureza é conhecida pelo sentido. Já é pelo intelecto que a alma conhece o que é a carne.

Quando a alma compara o universal ao singular, ocorre que é a mesma potência intelectiva que, de um modo diferente, conhece a quiddidade e o ser. Isto [tem que suceder deste modo] porque assim como explicado que não podemos sentir a diferença entre o branco e o amargo, a não ser que houvesse uma potência sensitiva comum que conheça a ambos, assim também não podemos conhecer a comparação do universal ao singular se não houver uma potência que conheça a ambos. Mas, no caso presente, o intelecto conhece a ambos de formas diferentes. A quiddidade é conhecida pelo intelecto diretamente. O singular porém é conhecido através de uma reflexão, na medida em que se volta sobre os fantasmas, de onde são extraídas as espécies inteligíveis.



9. O objeto do intelecto. II. Considerações preliminares sobre o modo do conhecimento da alma acerca dos [seres] matemáticos.

Conforme explicado anteriormente, os entes matemáticos apresentam matéria. Portanto, diferentes serão o ente matemático e a sua quiddidade. Por onde deve-se perguntar se há duas potências diferentes [pelas quais a alma] [conhece os entes matemáticos, uma tendo como objeto o próprio ente, e outra a sua quiddidade].

[Esta questão tem sua solução considerando que] assim como nos seres naturais foi mostrado que o intelecto conhece as quiddidades naturais e o sentido conhece os próprios singulares naturais, assim também nos matemáticos o intelecto conhece a quiddidade, e a virtude imaginativa é quem apreende os próprios [entes] matemáticos.



10. Comentario intermediário.

[O seguinte comentário visa esclarecer que] os seres naturais e matemáticos não são inteligidos da mesma forma.

[Há três tipos de objetos para o intelecto]. [O intelecto pode inteligir

**A. As
coisas
que são
separadas
da
matéria
sensível
segundo
o ser.**

**B. As
coisas
que são
separadas
da
matéria
sensível
segundo
a razão,
mas não
segundo
o ser.**

**C. As
coisas
que não
são
separadas
da
matéria
sensível
nem
segundo
o ser,**

**nem
segundo
a razão.**

À primeira classe pertencem as substâncias separadas. À segunda os entes matemáticos. À terceira os seres naturais].

[A seguir, discute-se a maneira do intelecto inteligir estes três tipos de objetos].

Os seres que são separados pelo ser da matéria sensível somente podem ser percebidos pelo intelecto. Os seres que não são separados da matéria sensível pelo ser, mas o são pela razão, são inteligidos sem a matéria sensível, mas não sem a matéria inteligível. Já os seres naturais são inteligidos pela abstração da matéria individual, não todavia por abstração da matéria sensível totalmente. E é por isso que o intelecto não conhece diretamente os objetos singulares, competindo isso ao sentido ou à imaginação.



11. O objeto do intelecto. III. Conclusão.

O objeto próprio do intelecto é a quiddidade da coisa, que não é separada da coisa, mas algo existente na coisa sensível. O intelecto apenas as apreende sem as condições individuantes, que nas coisas sensíveis são acrescentados à [quiddidade]. De onde se segue que, se é verdade que o intelecto pode inteligir alguma forma sem princípios individuantes, não o faz todavia sem a matéria, da qual depende a razão daquela forma.

12. As espécies inteligíveis não são objeto do intelecto.

As espécies inteligíveis não são objeto do intelecto. Elas se relacionam com o intelecto não como aquilo que é compreendido, mas como aquilo através do qual [algo] é compreendido. Por exemplo, as espécies que há na vista não são o que é visto, mas aquilo pelo qual a vista vê. O que [realmente] é visto é a cor, que está no corpo. Assim também o que o intelecto entende é a quiddidade, que está na coisa, e não a espécie inteligível.

13. O intelecto agente.

Além do intelecto possível, existe o intelecto agente.

Em toda a natureza que está às vezes em potência e às vezes em ato, é necessário existir algo que está em potência para todas as coisas que são do seu gênero. [Este algo] é como a matéria em cada gênero. É necessário também existir [outro algo], que é como a causa agente e factiva, que estaria [em relação ao anterior] assim como a arte em relação à matéria. Ora, a alma, em sua parte intelectiva, às vezes está em potência, e às vezes está em ato. É necessário, portanto, que seja um o intelecto no qual todos os inteligíveis possam ser feitos. Este é o intelecto possível. E outro é o intelecto que pode tornar todos os inteligíveis em ato. Este é denominado de intelecto agente.



14. Sobre a natureza do intelecto agente.

O intelecto agente torna os inteligíveis, que antes estavam em potência, em ato, abstraindo-os da matéria. Assim como a operação do intelecto possível é receber os inteligíveis, assim a operação do intelecto agente é abstrair os inteligíveis.

O intelecto possível está em potência em relação aos inteligíveis assim como o indeterminado está em potência em relação ao determinado. O intelecto possível se compara ao inteligível assim como uma tábua se compara com uma pintura. Já o intelecto agente, quanto a isto, não está em ato [em relação ao inteligível]. [O intelecto agente está realmente em ato em relação ao inteligível, mas numa relação diferente]. [De fato], o intelecto agente se compara ao inteligível como o fazedor em relação ao que é feito. O intelecto agente se compara ao inteligível como um ato, na medida em que é uma certa virtude imaterial ativa, capaz de tornar outros semelhantes a si, isto é, imateriais. Desta maneira, os que são inteligíveis em potência se tornam inteligíveis em ato.



15. Observação sobre o intelecto agente e possível.

Somente o intelecto separado é [um] isto separado, que verdadeiramente é. [De fato], essa afirmativa não pode ser entendida nem do intelecto agente separadamente, nem do intelecto possível separadamente, mas de ambos [simultaneamente]. Somente ambos [simultaneamente] é que podem ser ditos separados, isto é, apresentar uma operação sua sem órgão corporal. E porque logo no princípio do livro primeiro Aristóteles afirmou que se alguma operação da alma lhe é própria, a alma pode separar-se, aqui se conclui que somente a parte intelectiva da alma é incorruptível e perpétua.

16. Segunda observação.

Alguém poderia acreditar que, pelo fato da parte intelectiva da alma ser incorruptível, após a morte permaneceria nela a ciência das coisas da mesma maneira que ela a possui [antes da morte].

[Esta opinião não é correta]. Já foi explicado que pode se [comprometer] o entendimento por causa da corrupção do órgão corporal. [Portanto, com muito mais razão] corrompido o corpo [de maneira completa por causa da morte], o intelecto não se recorda nem ama. Por isso é que depois da morte não nos lembramos daquilo que em vida soubemos, porque o intelecto não é sujeito das paixões da alma, como são o amor e o ódio, a reminiscência e outras que ocorrem [provenientes] de alguma paixão corporal. Sem, portanto, esta parte corporal, o intelecto nada entende. Não entende nada sem os fantasmas, como adiante se dirá. E, por isso, destruído o corpo, não permanece na alma separada a ciência das coisas segundo o modo pelo qual entende. Mas como então [a alma separada] entende, não compete [a este tratado] discutir.



17. As duas operações do intelecto.

No intelecto podemos distinguir duas operações [diferentes].

A primeira operação do intelecto é aquela pela qual os indivisíveis são inteligidos. Por exemplo, quando o intelecto entende homem ou boi, ou outras coisas deste modo incomplexas. Este [modo] de entender é a respeito de coisas que não são falsas, porque os incomplexos não são verdadeiros nem falsos. Assim [nesta operação] o intelecto não se engana, como mais adiante se explicará.

[Quanto à segunda das operações do intelecto], naqueles inteligíveis nos quais existe o verdadeiro e o falso, já existe alguma composição por parte do intelecto, isto é, da coisa inteligida. O intelecto [aqui] compõe muitas coisas incomplexas anteriormente separadas, e faz delas uma única [coisa inteligida]. Nesta composição, [que é a segunda das operações do intelecto], já existe às vezes verdade e às vezes falsidade. A verdade existe quando o intelecto compõe [coisas] que no [objeto] são um e compostas. A falsidade existe quando o intelecto compõe [coisas] que não são compostas no [objeto]. [E tanto é verdade isto], que a verdade e a falsidade consistem na composição, que está dito no sexto livro da Metafísica, que o verdadeiro e o falso não está no [objeto], mas na mente.





18. Sobre a primeira operação do intelecto, a intelecção dos indivisíveis.

Existem três maneiras pelas quais [algo se] diz indivisível. [Para cada uma delas deverá se ver a maneira como o intelecto as entende]. O indivisível se diz de três maneiras, de acordo com as três maneiras segundo se diz o uno, de quem o indivisível toma a sua razão:

- A. Por continuidade.**
- B. Por ter uma espécie una.**
- C. Por ser completamente indivisível, como o ponto ou a unidade.**

A primeira maneira como algo se diz uno é por continuidade. De onde segue que aquilo que é contínuo é dito indivisível, na medida em que não é dividido em ato, ainda que o seja em potência. Portanto, nada impede que o intelecto entenda o algo contínuo como indivisível, como por exemplo um comprimento. Por causa disto, [neste caso], o intelecto entenderá [esse comprimento] num tempo indivisível, porque o entende como indivisível.

[Algo pode também ser dito indivisível pela unidade da espécie]. [Neste sentido, algo] é dito uno quando apresenta uma espécie una, ainda que seja composto de partes não contínuas. A isto corresponde o indivisível segundo a espécie. Aquilo que é indivisível pela espécie, a alma o entende em tempo indivisível. Posto, porém, que aquilo que é indivisível pela espécie, possua alguma divisão nas partes, todavia esta divisão é entendida por acidente. [Isto porque] se entendesse as partes como divididas, por exemplo, [num homem], a carne per se, o osso per se, e assim por diante, então não o entenderia num tempo indivisível.

[De uma terceira maneira], algo também pode ser dito uno quando é completamente indivisível, como o ponto ou a unidade. [Este tipo de indivisível], como o ponto, e tudo aquilo que é assim indivisível em potência e em ato, se manifesta ao intelecto como uma privação, isto é, por privação do contínuo e do divisível. A razão disto é que o intelecto recebe proveniente do sentido [o que vai ser inteligido]. E por isso caem sob a apreensão do intelecto coisas que anteriormente eram sensíveis. Portanto, tudo aquilo que transcende estes sensíveis a nós conhecidos, não são conhecidos por nós exceto por negação.



19. Sobre a segunda operação do intelecto, a composição e a divisão.

[Quanto à segunda operação do intelecto], a [afirmação], pela qual o intelecto diz algo de alguma coisa, sempre é ou verdadeira ou falsa. Mas o intelecto nem sempre é verdadeiro ou falso, porque o intelecto dos incomplexos nem é verdadeiro, nem falso. A verdade e a falsidade consiste em uma certa adequação ou comparação de uma coisa a outra, que existe na composição e divisão do intelecto, mas não no inteligível incompleto.

20. O intelecto passa ao ato sem ser por paixão e alteração.

Padecer normalmente se refere à paixão que [vai de] disposição contrária [a disposição contrária], assim como a paixão mútua encontrada nas coisas naturais que se comunicam pela matéria. Existe, [porém], também um certo padecer que é dito apenas segundo a recepção.

O intelecto, [assim], é dito padecer [apenas neste segundo sentido restrito], na medida em que está, de uma certa forma, em potência ao inteligível, e não está em ato [dos mesmos] antes que inteliça.

21. *Que movimento é o movimento do sentido.*

[O sentido não é alterado pelo sensível por alteração ou paixão propriamente dita]. O sensível torna em ato a parte sensitiva que era em potência. Não age, porém, o sensível no sentido [alterando-o] de contrário em contrário. Apenas o reduz da potência ao ato. Por isto o sentido não padece nem é alterado pelo sensível por uma paixão ou alteração propriamente dita, que é a que [vai] de contrário a contrário.

Portanto, como o movimento que existe nas coisas corporais vai de contrário a contrário, é manifesto que o sentir, se o quisermos chamar de movimento, é uma outra espécie de movimento. O movimento [propriamente dito] é o ato do existente em potência, porque, saindo de um contrário, enquanto se move não atingiu o outro contrário que é o término do movimento, mas está em potência. E porque tudo o que está em potência, enquanto tal, é imperfeito, por isso este movimento é ato do imperfeito. Mas o movimento [do sentir] é um ato do perfeito, porque é uma operação do sentido já feito em ato. Por isto este movimento é diferente do movimento físico. Este movimento é denominado propriamente de operação, como sentir, entender e querer.

[No livro primeiro deste tratado encontra-se a seguinte explicação sobre a diferença entre movimento e operação]. Tudo o que é movido se afasta ou sai de onde e segundo o qual é movido. A operação, porém, não faz afastar, [apenas] aperfeiçoa o operante.

22. Como ocorre o movimento no sentido.

O movimento do sensível no sentido se processa em três etapas. Na primeira, o sentido apreende o sensível como conveniente ou nocivo. Na segunda, segue-se a deleitação ou a tristeza. Na terceira, segue-se o desejo ou a fuga. E, apesar de desejar e fugir e sentir serem atos diversos, o princípio deles é o mesmo pelo sujeito, diferindo pela razão.

[A deleitação e a tristeza são] uma ação de uma certa virtude sensitiva [atribuída ao sentido comum] na medida em que o sentido comum se compara ao sentido próprio como um certo meio, assim como o centro se compara às linhas que neles terminam.

23. A semelhança do processo do movimento no intelecto com o processo do movimento no sentido. I.

[Uma primeira semelhança do processo do movimento no intelecto com o processo do movimento no sentido consiste em que os] fantasmas estão para a parte intelectual da alma assim como os sensíveis estão para o sentido. Assim como o sentido é movido pelos sensíveis, assim o intelecto pelos fantasmas.

[O objeto sensível da vista] imprime nela a espécie da cor. A vista, assim modificada, modifica o sentido comum. Da mesma forma, o ouvido, modificado [pelo seu objeto sensível], modifica o sentido comum. Assim, embora os sentidos exteriores sejam muitos, todavia o último, ao qual terminam as imutações destes sentidos é um. Este meio, [que é o sentido comum], pode ser comparado ao intelecto. Porque ele é um em relação a todos os sensíveis, assim como o intelecto é o término de todos os fantasmas. E também assim como o sentido comum discerne entre os vários sensíveis, o intelecto discerne entre [os diversos fantasmas].

24. A semelhança do processo do movimento no intelecto com o processo do movimento no sentido. II.

[A segunda semelhança consiste em que], assim como [já foi explicado], o sentido apreende um sensível como conveniente ou nocivo e a partir daí vem o desejo ou a fuga, assim também o intelecto, apreendendo algo e afirmando e negando ser bom ou mau, depois disso foge ou prossegue.

Existe, entretanto, [em relação a isto], uma diferença entre o sentido e o intelecto. O movimento no sentido se processa segundo três etapas. À apreensão de algo como conveniente ou nocivo não se segue imediatamente o desejo ou a fuga, mas existe [uma etapa intermediária] de deleitação e tristeza, à qual se seguirá o desejo e a fuga. A razão disto é que o sentido não [pode] apreender o bem universal, e assim o apetite sensitivo não se move pelo bem ou mal universal, mas por um determinado bem, que é deleitável segundo o sentido, e por um determinado mal, que é contristante segundo o sentido. Mas na parte intelectual a apreensão do mal e do bem se dá [de modo] universal e, portanto, o apetite da parte intelectual é imediatamente movido pelo bem ou mal apreendido, [sem deleitação ou tristeza intermediária].

25. A maneira de entender os diversos entes. I.

Aristóteles colocou que de modo algum a alma entende sem os fantasmas. Ora, os fantasmas são provenientes do sentido. [Mas nem todo ente entendido está na matéria sensível. Existem os entes matemáticos, que são abstraídos da matéria sensível, e existem as substâncias separadas, que são totalmente separadas da matéria segundo o ser]. [Destes dois, pelo menos os entes matemáticos podem ser certamente entendidos pela alma]. Portanto, faz-se necessário explicar como é possível à alma entender os entes.

26. *A maneira de inteligir os diversos entes. II.*

Os que são conjuntos nas coisas podem ser inteligidos um sem o outro e de uma maneira verdadeira contanto que um deles não esteja na razão do outro. Por exemplo, se Sócrates é músico e branco, podemos inteligir a brancura, nada inteligindo da música. Mas não podemos inteligir homem, nada inteligindo de animal, porque animal está na [natureza ratio] de homem. Já, porém, se o intelecto inteligie as coisas que são conjuntas como sendo separadas, isto é [uma intelecção] falsa. Exemplo: se no exemplo anterior, dissesse que o músico não é branco. Isto ocorre porque o intelecto [verdadeiro] não inteligie [as coisas conjuntas em que uma delas não está na razão da outra] como sendo separadas, mas o que acontece é que o intelecto as inteligie separadamente.

O intelecto, quando inteligie um nariz curvo, enquanto nariz curvo, não inteligie separadamente o nariz curvo da matéria sensível, porque a matéria sensível, isto é, o nariz, está incluída na definição de nariz curvo. Mas se o intelecto inteligie algo em ato enquanto curvo, inteligie o curvo enquanto curvo sem a carne. Não porque inteligie o curvo ser sem a carne, mas porque inteligie o curvo não inteligindo a carne. E isto porque a carne não é inteligida na definição de curvo. E assim o intelecto inteligie todos os [entes] matemáticos separadamente. Não inteligie, porém, desta maneira os naturais. Isto porque na definição dos naturais está colocada a matéria sensível, não porém na definição dos matemáticos. Todavia, de um modo semelhante, o intelecto abstrai dos naturais o universal do particular, na medida em que inteligie a natureza das espécies sem os princípios individuantes, que não caem na definição da espécie.

27. A maneira de inteligir os diversos entes. III.

No livro "*De Anima*", Aristóteles afirma que a questão de se é possível ao nosso intelecto não separado do corpo inteligir alguma substância separada deverá ser considerada em outro lugar. Ora, esta questão pertence à Metafísica. Todavia, no livro da Metafísica não se encontra esse problema resolvido. Isto ou porque o livro da Metafísica nos chegou incompleto, ou porque não foi ainda completamente traduzido, ou porque talvez o próprio Aristóteles, preocupado com a morte, não o completou.

28. O intelecto necessita do sentido.

Porque alguém poderia pensar que o intelecto não depende do sentido, o que somente seria verdadeiro se os inteligíveis do nosso sentido fossem separados dos sensíveis segundo o ser, o filósofo pretende mostrar que o inteligir depende do sentido.

Já que nenhuma coisa inteligida por nós está além das magnitudes sensíveis, como separadas delas segundo o ser, faz-se necessário que os inteligíveis de nosso intelecto estejam sob a espécie sensível segundo o ser, tanto aqueles que são ditos por abstração, como os matemáticos, quanto os naturais. Por causa disso, sem o sentido não pode nenhum homem apreender mais ou adquirir nova ciência, ou inteligir utilizando-se do hábito da ciência [já adquirido]. Isto porque se faz necessário, para alguém que esteja especulando em ato, que simultaneamente forme algum fantasma. Ora, os fantasmas são semelhanças dos sensíveis. [Apesar, entretanto, dos fantasmas serem semelhanças dos sensíveis], diferem dos sensíveis porque estão além da matéria, já que o sentido é susceptivo das espécies sem a matéria, conforme explicado anteriormente, e a fantasia é um movimento [provocado] pelo sentido em ato.

Daqui fica patente a falsidade da opinião de Avicenna, de que o intelecto não necessita do sentido depois que adquiriu a ciência. Ora, é manifesto que depois que alguém já tenha adquirido o hábito da ciência, necessita de usar os fantasmas para que especule. E é [justamente por causa disso] que por uma lesão do órgão [corporal] se pode impedir o uso de uma ciência já adquirida.



IV. OS PRINCÍPIOS DO MOVIMENTO

1. *Introdução.*

Depois que foi determinada a parte da alma vegetativa, sensitiva e intelectiva, resta agora para determinar a parte da alma motiva. Devemos especular a respeito do princípio movente:

A. Se é alguma parte da alma separáveis das demais pelo sujeito, de tal maneira que possua lugar distinto das demais potências no corpo.

B. Se é alguma parte da alma separável das demais apenas pela razão.

C. Se não é parte da alma, mas toda a alma.

**D. Se for
parte da
alma, se é
diferente
das que já
foram
examinadas
ou é uma
delas.**



2. Que a potência vegetativa não pode ser princípio do movimento.

[A primeira razão pela qual a potência vegetativa não pode ser princípio do movimento é que] o movimento processivo segundo o lugar sempre se dá em virtude de algo imaginado ou desejado. O animal não se move a menos que apareça ou fuja de algo, a não ser talvez por violência. Ora, a fantasia e o apetite não competem à parte vegetativa. Portanto, a potência vegetativa não pode ser princípio do movimento processivo local.

[A segunda razão é que] a potência vegetativa está também nas plantas. Se, portanto, a potência vegetativa fosse princípio do movimento local processivo, seguir-se-ia que a planta seria motiva de si mesma segundo este movimento [processivo local], o que é manifestamente falso.

3. Que a potência sensitiva não pode ser também princípio do movimento.

[A potência sensitiva também não pode ser princípio do movimento porque] o sentido está em todos os animais. Se, portanto, o sentido fosse princípio do movimento [processivo local], seguir-se-ia que todo animal se moveria [segundo este movimento]. Ora, isto é falso, porque muitos animais têm sentido e permanecem sempre no mesmo lugar enquanto vivem.

[Poderia objetar-se que] o fato de que muitos animais que têm sentido permanecem sempre no mesmo local, nunca se movendo, não significa que lhes falte um princípio motivo, mas sim que lhes falte instrumentos aptos ao movimento.

[No entanto, deve-se dizer que] a natureza nada faz em vão, nem falha no necessário, a não ser nos animais defeituosos e imperfeitos, como os animais monstruosos. De fato, os animais monstruosos [nascem] fora das intenções da natureza, pela corrupção de algum princípio no sêmen. Ora, os animais imóveis são perfeitos na sua espécie. Portanto, nestes animais a natureza nada faz em vão, nem é falha no necessário.

[Pode concluir-se, portanto] que onde quer que exista algum princípio de vida, existem os órgãos convenientes para aquele princípio. [Por isso], as partes do corpo existem por causa das partes da alma.



4. O princípio do movimento nos animais.

[Os princípios de movimento são dois]. Tanto a parte vegetativa como a parte sensitiva não são moventes porque nem todos os animais em que estas partes existem se movem. Os princípios do movimento são dois: o apetite e o intelecto. [Mas aqui Aristóteles entende e inclui debaixo do nome de intelecto] também a fantasia. [Isto é razoável, se considerarmos] que a fantasia apresenta algo de semelhante ao intelecto, na medida em que move na ausência de sensíveis assim como o intelecto.

[A fantasia também é princípio de movimento]. Muitos homens, deixando de parte a ciência do intelecto, em seus movimentos seguem a fantasia, assim como aqueles que não agem pela razão. Nos outros animais, entretanto, nunca o intelecto pode movê-los, mas apenas a fantasia. Os homens podem mover-se pela fantasia ou pelo intelecto.



5. Redução dos dois princípios do movimento a um único.

O intelecto que move é o intelecto que move por causa de algo, não apenas para raciocinar. É o intelecto prático que difere do especulativo segundo o seu fim. O intelecto especulativo especula a verdade, não por causa de algum outro, mas por causa apenas de si mesmo. Já o intelecto prático especula a verdade por causa da operação.

Da mesma forma, todo apetite é por causa de algo. Mas aquilo de que é o apetite, isto é, o apetecível, é o princípio do intelecto prático. E isto porque aquilo que é o primeiro apetecível é o fim pelo qual começa a consideração do intelecto prático. De fato, querendo deliberar agir em relação a algo, primeiramente supomos o fim, e então prosseguimos pela ordem a inquirir as coisas que são por causa do fim. E assim prosseguindo do posterior ao anterior, até aquilo que será o primeiro e iminente para se agir. Assim é que se diz que o apetecível, que é o primeiro considerado pelo intelecto prático, move o intelecto.

De onde se segue que é razoável colocar estes dois moventes, o apetite e o intelecto prático.

E isto que foi dito do intelecto deve ser igualmente entendido da fantasia, porque a fantasia move na medida em que representa o apetecível.

Desta maneira, fica patente que um é o movente, a saber, o apetecível. O apetecível move o apetite e é princípio do intelecto prático, que foram colocados como sendo os dois moventes. E o motivo porque é razoável que estes dois moventes se reduzam em um só, que é o apetecível, é o seguinte. Como a razão da ciência prática se acha para com opostos, [porque é, por exemplo, a mesma ciência que trata da saúde e da doença], ela não move a não ser que seja determinado para um [dos opostos] pelo apetite. [O intelecto prático, então, ao mover o homem, o faz sob a espécie de apetite: porque o intelecto move segundo a vontade, que é um certo apetite]. Assim, fica patente que os moventes se reduzem em um, que é o apetecível.



6. Resposta a uma objeção.

[Pode levantar-se uma objeção segundo a qual] não pareceria ser verdade que o apetite move, porque os [homens] continentes não seguem o apetite.

[A realidade no homem, poerém, é mais complexa]. [Não é que os continentes simplesmente não sigam o apetite. É que] no homem existem apetites contrários, dos quais os continentes seguem um deles, e repugnam o outro. Quando a razão da concupiscência é contrariada, é porque se formam apetites mutuamente contrários. Isto acontece naqueles que possuem o sentido do tempo, isto é, que não apenas conhecem aquilo que é presente, mas consideram o passado e o futuro. Assim é que o intelecto às vezes ordena abster-se do concupiscível por causa da consideração do futuro. Por exemplo, os febricitantes, através do juízo do intelecto, preferem abster-se do vinho para que a febre não aumente. A concupiscência, entretanto, incita a aceitar algo por causa disto e já, isto é, pelo que algo no presente é. De fato, no tempo presente, o deleitável é bom simplesmente pelo fato de que não se considera o futuro.

7. O que é comum a todos os animais que participam do movimento.

Todo animal, na medida em que é apetitivo, é motivo de si mesmo. Mas o apetite não se dá sem a fantasia, que é ou racional ou sensível. Quanto à fantasia sensível, todos os animais dela participam com o homem. A fantasia racional [somente pertence ao homem].

[Conforme explicado anteriormente, a fantasia pertence à potência sensitiva. Portanto, propriamente falando, não existe fantasia racional, mas apenas sensível]. [Porém, como nos itens precedentes] a fantasia foi incluída sob o intelecto, [aqui deu-se o nome de fantasia racional à fantasia na medida em que] se estende ao intelecto.

8. O princípio do movimento nos animais imperfeitos.

[Por animais imperfeitos queremos aqui dizer] aqueles nos quais existe apenas tato. É manifesto que neles existe concupiscência, porque neles existe alegria e tristeza. Eles se retraem quando tocados por algo nocivo, e se abrem e estendem naquilo que lhes é conveniente, o que não fariam, a menos que neles houvesse dor e deleitação. Mas, como a deleitação se faz pela concupiscência [proveniente] do sentido, segue-se que esta concupiscência não existe sem a fantasia. [Portanto, é a fantasia o princípio do movimento nestes animais imperfeitos].

Trata-se de uma fantasia e concupiiscência indeterminada, na medida em que [estes animais] imaginam e concupissem algo como conveniente, e não como "*este algo*" ou "*este aqui*". Assim, trata-se de uma concupiscência e imaginação confusa.

9. Como a razão deliberante é princípio movente no homem.

A fantasia sensível está em todos os animais. Mas aquela que é pela deliberação está apenas nos racionais. Porque considerar se algo é para se agir é obra da razão. E nesta consideração é necessário fixar alguma regra, pela qual se possa medir o que seja mais para se agir.

O homem deseja aquilo que é mais em bondade, e aquilo que é melhor. Mas o melhor sempre o julgamos em alguma medida, e esta é o meio pelo qual a razão prática silogiza o que é para ser escolhido. E esta é a causa pela qual os animais não têm opinião, ainda que tenham fantasia: porque não podem usar do silogismo, pelo qual algo seja escolhido a outro. E, igualmente, este é o motivo porque o apetite inferior, que segue a fantasia, não apresenta deliberação, mas sem deliberação se move à ira ou concupiscência, segundo a fantasia sensível.

10. Como a deliberação da razão é vencida pelo apetite inferior.

O apetite inferior, que é sem deliberação, [às vezes] vence a deliberação e remove o homem daquilo que deliberou. [Já] outras vezes o apetite superior, que é a razão deliberante, move [o apetite inferior] da fantasia sensível. E esta é a ordem natural, segundo a qual o apetite superior move o inferior. Nestes casos, o apetite inferior, ainda que retenha algo de movimento próprio, é movido pela ordem natural, pelo movimento do apetite superior e da razão deliberante. Se, entretanto, ocorre o inverso, que o apetite superior é movido pelo inferior, isto está além da ordem natural.



11. Qual é a razão movente no homem.

A razão especulativa não move, porque não diz para imitar ou fugir. Já a razão prática, [às vezes] é universal e [outras] particular. A razão prática universal afirma que [tal norma de conduta é correta], como, por exemplo, os filhos honrar os pais. A razão prática particular é a que move, [de uma maneira propriamente dita]. A razão prática universal pode ser dita movente, como causa primeira e quiescente, e não como causa próxima de uma certa forma [diretamente] aplicada ao movimento. Por causa disso que acontecem pecados de ação, porque a opinião no operável particular se corrompe devido a alguma deleitação ou alguma outra paixão, mesmo não corrompendo a opinião universal.

