Lição 6: Não há alteração na primeira espécie de qualidade quanto aos hábitos da alma

919. Após mostrar que a alteração não ocorre na primeira espécie de qualidade em relação às disposições do corpo, o Filósofo mostra o mesmo acerca dos hábitos da alma.

Primeiro, quanto à parte apetitiva da alma;

Em segundo lugar, quanto à parte intelectual da alma, no ponto 923.

Sobre o primeiro, ele faz duas coisas:

Primeiro, mostra que não há alteração primária e *per se* nas mudanças que afetam as virtudes e os vícios;

Em segundo lugar, que as mudanças que envolvem a virtude e o vício são consequências de outras alterações, no ponto 921.

920. Ele conclui, portanto, primeiro (702) a partir do que foi dito que, com respeito às virtudes e aos vícios que pertencem à parte apetitiva da alma, não há alteração primária e *per se*. E ele menciona isso como uma conclusão, porque procederá a prová-la com os mesmos argumentos com que provou os pontos anteriores.

Assim, para provar isso, ele faz a suposição de que a virtude é uma espécie de perfeição. E isso ele prova da seguinte maneira: Uma coisa é perfeita quando pode atingir sua própria virtude (ou potência); por exemplo, um corpo natural é perfeito quando pode fazer algo semelhante a si mesmo, e isso é uma virtude (ou potência) da natureza. Ele prova isso também pelo fato de que uma coisa está ao máximo de acordo com a natureza quando possui a virtude de sua natureza (pois a virtude em uma natureza é um sinal de que a natureza está completa), e quando uma coisa tem sua natureza completamente, diz-se que é perfeita. E isso é verdade não apenas nas coisas naturais, mas também nas matemáticas, onde sua forma é tomada como a natureza, pois é então que uma figura é um círculo perfeito, ou seja, quando está ao máximo de acordo com a natureza, isto é, quando tem a perfeição daquela forma. Dessa maneira, então, é evidente que, uma vez que

a virtude de uma coisa segue a perfeição de sua forma, uma coisa é perfeita quando possui sua virtude. Consequentemente, a virtude é uma espécie de perfeição.

Com a premissa assim provada, o Comentador diz que o argumento completo será este: Toda perfeição é simples e indivisível; mas nenhuma alteração ou movimento pode afetar o que é simples e indivisível; portanto, com respeito à virtude, não pode haver alteração.

Contudo, esse raciocínio não se aplicará ao que Aristóteles acrescenta sobre os vícios, que são a remoção e o cessar de ser de uma perfeição. Pois, embora uma perfeição seja simples e indivisível, o afastamento da perfeição não é simples e indivisível, mas ocorre de muitas maneiras diferentes. Além disso, não é costume de Aristóteles ignorar um fato do qual a conclusão depende principalmente, a menos que esse fato esteja implícito em algo mais que ele menciona.

Portanto, é melhor dizer que o argumento aqui deve ser semelhante ao usado acima para a forma e a figura. Pois nada é dito ser alterado quando está sendo aperfeiçoado, e pela mesma razão, quando está sendo corrompido. Assim, se a virtude é uma perfeição e o vício uma corrupção, não haverá alteração com respeito a eles, assim como não há com respeito às formas e figuras.

921. Então, no ponto (703), ele mostra que uma mudança na virtude e no vício é resultado de alguma alteração. E primeiro ele propõe o que pretende e diz que o recebimento da virtude e a remoção de um vício, ou vice-versa, ocorrem quando algo é alterado de tal modo que, por ocasião dessa alteração, seguem-se o recebimento e a perda da virtude e do vício. Contudo, nenhum deles é uma alteração primária e *per se*.

Em seguida, no ponto (704), ele prova a proposição e diz que é claro, a partir do que se segue, que algo deve ser alterado para que receba ou perca um vício ou uma virtude.

Isso é visto como provado de duas maneiras. Primeiro, de acordo com duas opiniões que os homens têm sobre a virtude e o vício. Pois os estoicos declararam que as virtudes são impassibilidades e que nenhuma virtude pode existir na alma a menos que todas as paixões da alma sejam primeiro removidas, isto é, o medo, a esperança e assim por diante. Pois eles disseram que tais paixões são perturbações e enfermidades da alma, enquanto a virtude é um estado pacífico e saudável da alma. Assim, eles disseram que a própria capacidade de experimentar emoção é um mal ou vício da alma.

Contudo, a opinião dos peripatéticos, derivada de Aristóteles, é que a virtude consiste em um controle definido das paixões. Pois uma virtude moral estabelece um meio-termo nas paixões, como se diz na *Ética* II. E, de acordo com isso, o próprio vício oposto a uma virtude não é absolutamente qualquer tipo de passibilidade, mas uma certa inclinação para as paixões contrárias à virtude, que são contadas em termos de excesso e defeito.

Agora, seja qual for a verdade, a recepção da virtude depende de alguma modificação no âmbito das paixões, i.e., ou que as paixões sejam completamente removidas ou que sejam controladas. Mas as próprias paixões, uma vez que existem no apetite sensitivo, estão sujeitas à alteração. O que resta, portanto, é que o recebimento e a perda da virtude e do vício ocorrem como resultado de uma alteração.

922. Então, em (705), ele prova a mesma coisa desta forma: Toda virtude moral consiste em algum deleite ou tristeza — pois uma pessoa não é justa a menos que se deleite nas obras justas e se entristeça com o seu contrário; e o mesmo é verdadeiro para as outras virtudes morais. A razão para isso é que a atividade de toda potência apetitiva, na qual existe a virtude moral, termina no deleite ou na tristeza, pois o deleite segue a obtenção do que o apetite busca e a tristeza segue a obtenção do que o apetite desgosta. Assim, uma pessoa que deseja ou espera se deleita quando obtém o que deseja ou espera. Da mesma forma, a pessoa irada se deleita quando pune. Por outro lado, quem teme ou odeia algo se entristece quando ocorre o mal que procurava evitar. Mas toda tristeza e deleite são causados ou pela presença atual de uma coisa, ou pela memória de uma coisa passada, ou pela esperança de uma coisa futura. Portanto, se o deleite concerne a uma coisa presente atual, a causa desse deleite é um sentido, pois uma coisa agradável não deleita a menos que seja sentida. Da mesma forma, se o deleite se baseia na memória ou na esperança, procede de um sentido, como quando nos lembramos de prazeres sensoriais que experimentamos no passado, ou daqueles que esperamos experimentar no futuro. Disto fica claro que o deleite e a tristeza se baseiam na parte sensitiva da alma, na qual ocorre a alteração, como foi dito acima. Se, portanto, o deleite e a tristeza estão envolvidos na virtude moral e no vício moral e é possível sofrer alteração em relação ao deleite e à tristeza, então segue-se que o recebimento e a perda da virtude e do vício são consequentes de alguma alteração.

É significativo que ele tenha dito que toda a virtude moral consiste em deleites e tristezas, a fim de distingui-la das virtudes intelectuais, que também têm seu próprio deleite. Mas esse deleite não é segundo o sentido. Consequentemente, não tem contrário, nem pode haver alteração em relação a ele, exceto em um sentido metafórico.

923. Então, em (706), ele mostra que a alteração não se encontra na parte intelectual da alma.

Primeiro, ele prova isso em geral;

Em segundo lugar, mais detalhadamente, em 924.

Quanto ao primeiro (706), ele apresenta este argumento: O conhecer é dito especialmente como em relação "a algo outro", i.e., ao cognoscível, cuja semelhança, existindo no conhecedor, é a ciência. Isso ele prova agora: É somente em "algo" (relação), e em nenhum outro gênero, que algo acontece a uma coisa sem que ela seja mudada; pois algo pode tornar-se "igual" a outra coisa sem ser mudado, tendo apenas a outra sido mudada. Ora, podemos ver que, mesmo que nenhuma mudança ocorra na potência intelectual, o conhecimento começa a existir nela — pois apenas pela ocasião de algo existir na parte sensitiva, a ciência vem a ser. Com efeito, a partir da experiência de coisas particulares, que pertencem à parte sensitiva, recebemos o conhecimento do universal no intelecto, como é provado na *Metafísica* I e nos *Segundos Analíticos* II. Portanto, uma vez que não há movimento em "algo", como foi provado acima, segue-se que não há alteração envolvida no recebimento da ciência.

924. Então, em (707), ele mostra detalhadamente que não há alteração na parte intelectual.

Primeiro, no caso de quem já possui ciência e especula sobre ela, que é usar a ciência;

Em segundo lugar, no caso de quem recebe nova ciência, em 925.

Ele diz, portanto, primeiro que, embora não haja alteração na parte intelectual da alma, não se pode dizer que o uso da ciência, que é considerar, seja um tipo de geração, assim como não podemos dizer que quando o olho externamente considera um objeto ou quando alguém toca, há geração. Pois, assim como ver é o ato da potência visual, e tocar é o ato da potência tátil, assim considerar é um ato da potência intelectual. Ora, o ato não implica que um princípio esteja sendo gerado, mas sim que há um proceder de algum princípio ativo. Consequentemente, entender não é nem geração nem alteração. No entanto, nada impede que um ato siga a geração e a alteração, como, subsequentemente à sua geração, o fogo aquece. Da mesma forma, pela ocasião de um sentido ser alterado pelo sensível, ocorre o ato de ver ou tocar.

925. Então, em (708), ele mostra que não há geração e alteração quando a ciência é recentemente recebida.

Pois tudo que advém a uma coisa unicamente pelo cessar de certas perturbações e movimentos não advém através de geração e alteração. Mas a ciência, que é o conhecimento especulativo, e a prudência, que é a razão prática, advêm à alma através do cessar de movimentos corporais e paixões sensíveis. Portanto, nem a ciência nem a prudência advêm à alma através de geração e alteração.

Para elucidar este argumento, ele dá exemplos. Pois suponhamos que alguma pessoa que possui ciência esteja dormindo, bêbada ou doente. É claro que ela não pode, em tal momento, usar sua ciência e agir de acordo com ela. Mas também é claro que, quando a perturbação cessa e a mente retorna ao seu estado normal, ela pode então usar sua ciência e agir de acordo com ela. Contudo, não dizemos que quando uma pessoa adormecida é despertada, ou alguém bêbado fica sóbrio, ou quando a vida de uma pessoa doente é restaurada à devida ordem pela saúde, ela então se torna um conhecedor como se a ciência fosse recentemente gerada nele, pois já existia nele uma potência habitual "para a congruência da ciência", i.e., para ser restaurado a um estado congruente no qual pudesse usar sua ciência.

Ele afirma, então, que algo desse tipo ocorre quando alguém adquire a ciência pela primeira vez. Pois isso parece acontecer devido a um certo aquietamento e apaziguamento da "turbulência", ou seja, dos movimentos desordenados, que estão presentes nos jovens tanto em relação aos seus corpos, porque toda a sua natureza está em transformação devido ao crescimento, quanto em relação à sua parte sensitiva, porque neles as paixões imperam.

Quando ele diz "aquietamento", parece referir-se às perturbações do corpo, que se acalmam quando a natureza atinge o pleno desenvolvimento; e quando diz "apaziguamento", parece referir-se às paixões da parte sensitiva, que não estão completamente em repouso, mas se apaziguam por serem controladas pela razão, na medida em que não perturbam a razão. É dessa forma que dizemos que certos líquidos decantaram quando as impurezas descem ao fundo e o que é puro permanece no topo.

Por que os jovens não conseguem aprender absorvendo o que é dito por outros, e por que não conseguem julgar com os sentidos internos sobre o que ouvem ou de alguma forma chega ao seu conhecimento, tão bem quanto os mais velhos? Porque os primeiros estão sujeitos a muitas perturbações e muitas comoções, como dissemos. Mas perturbações desse tipo podem ser

completamente removidas ou pelo menos atenuadas, às vezes pela natureza, como quando uma pessoa atinge a velhice, na qual esses movimentos são aquietados, e às vezes por outras causas, como pelo treinamento e pelo hábito. É então que eles podem aprender e julgar bem. É por isso que o exercício das virtudes morais, através das quais paixões desse tipo são refreadas, é de grande valor na aquisição da ciência.

Portanto, quer as paixões sejam apaziguadas pelo exercício da virtude ou pela natureza, está envolvida uma alteração, uma vez que essas paixões estão localizadas na parte sensitiva, assim como ocorre uma alteração no corpo quando uma pessoa adormecida se levanta, desperta e começa a agir.

A partir disso, fica claro que adquirir a ciência pela primeira vez não é uma alteração, mas é consequência de uma alteração.

A partir disso, no entanto, ele conclui universalmente que a alteração pode ocorrer nos sentidos externos, nos corpos sensíveis e em toda a parte sensitiva da alma (que ele menciona por causa das paixões interiores), mas em nenhuma outra parte da alma, exceto *per accidens*.

926. O que Aristóteles diz aqui sobre receber a ciência parece concordar com a opinião de Platão. Pois Platão ensinava que, assim como as formas separadas são a causa da geração e existência das coisas naturais, no sentido de que a matéria corpórea participa dessas formas separadas de alguma maneira, também elas são a causa da ciência em nós, pois nossa alma de alguma forma participa delas, de modo que é a própria participação das formas separadas em nossa alma que constitui a ciência. Dessa forma, será verdade que a ciência é adquirida pela primeira vez, não por ser gerada na alma, mas meramente pelo apaziguamento das paixões corporais e sensitivas, que impediam a alma de usar sua ciência. E dessa forma, também será verdade que, embora nenhuma mudança ocorra no intelecto, um homem torna-se conhecedor pela mera presença das coisas sensíveis das quais tem experiência, como ocorre em coisas relativas. Isso significa que as coisas sensíveis não são necessárias para o conhecimento, exceto com o propósito de despertar a alma.

No entanto, a opinião de Aristóteles é que a ciência surge na alma através da recepção das espécies inteligíveis, abstraídas pelo intelecto agente, no intelecto possível, como é dito em *Da Alma* III. Por essa razão, ele diz no mesmo lugar que entender é uma certa "paixão" (*passio*), embora a maneira como o intelecto "padece" difira da maneira como os sentidos o fazem.

Não é inadequado que Aristóteles faça uso aqui da opinião de Platão. Pois é seu costume usar as opiniões dos outros antes de apresentar a sua própria, assim como no Livro III ele usou a opinião de Platão de que todo corpo sensível tem peso ou leveza, cujo contrário ele provará em *Sobre o Céu* I.

927. No entanto, esses argumentos baseados na opinião de Aristóteles são preservados. Para esclarecer isso, deve-se considerar que um receptor pode se relacionar de três maneiras com uma forma a ser recebida.

Pois, às vezes, o receptor está na disposição final para a recepção da forma e não existem impedimentos, nem nele nem em qualquer outra coisa. Nessas condições, assim que o princípio ativo está presente, o receptor aceita a forma sem qualquer alteração adicional, como é evidente

quando o ar é iluminado, estando o sol presente.

Mas, às vezes, o receptor não está na disposição final exigida para receber a forma. Nesse caso, uma alteração *per se* é necessária para colocar na matéria uma disposição para essa forma particular, como, por exemplo, quando o fogo surge do ar.

Às vezes, o receptor está na disposição final para a forma, mas um obstáculo está presente, como quando o ar é impedido de receber luz, seja fechando uma veneziana, seja pela presença de nuvens. Nesses casos, é necessária uma alteração ou mudança *per accidens*, ou seja, a remoção do obstáculo.

Ora, o intelecto possível, considerado em si mesmo, está sempre na disposição final para receber as espécies inteligíveis. Portanto, se não houver obstáculo, então, sempre que estiverem presentes objetos recebidos pela experiência, surgirá no intelecto uma espécie inteligível, assim como uma imagem aparecerá em um espelho quando um corpo estiver presente. Foi com base nisso que Aristóteles apresentou seu primeiro argumento, no qual disse que a ciência é "relativa a algo". No entanto, se houver obstáculos, como acontece nos jovens, esses obstáculos devem ser removidos para permitir que as espécies inteligíveis sejam recebidas no intelecto. Nesse caso, é necessária uma alteração *per accidens*.

Revision #2
Created 27 September 2026 18:45:29 by Admin
Updated 1 October 2026 23:53:03 by Admin