

LIVRO I

- [Lição 1 — Introdutória. A Importância e Dificuldade do Estudo da Alma](#)
- [Lição 2 — Introdução \(Continuação\). Questões de Método](#)
- [Lição 3 — Teorias Anteriores. Demócrito, os Pitagóricos, Anaxágoras](#)
- [Lição 4 — Teorias Anteriores. Empédocles, Platão, Alma como Número Automotor](#)
- [Lição 5 — Teorias Anteriores. Alma Identificada com os Elementos](#)
- [Lição 6 — Teorias Anteriores. Alma como Essência Automotriz](#)
- [Lição 7 — A Alma como Motora do Corpo. Demócrito e Platão](#)
- [Lição 8 — A Alma como Grandeza Espacial, Crítica a Platão](#)
- [Lição 9 — Teoria da Alma como Harmonia](#)
- [Lição 10 — A Teoria da Alma como Autovente Reconsiderada](#)
- [Lição 11 — Alma como Um Número que se Move a Si Mesmo](#)
- [Lição 12 — Teoria do Conhecimento de Empédocles. A Alma Não é Composta pelos Elementos](#)
- [Lição 13 — Os Elementos Não Têm Alma](#)
- [Lição 14 — A Unidade da Alma](#)

Lição 1 — Introdutória. A Importância e Dificuldade do Estudo da Alma

TEXTO 402a1-403b2 - LIVRO I, CAPÍTULO I

INTRODUTÓRIA. A IMPORTÂNCIA E DIFICULDADE DO ESTUDO DA ALMA

Considerando, como consideramos, que o conhecimento é algo bom e honroso, e que alguns tipos de conhecimento o são mais do que outros, seja por serem mais certos, seja por tratarem de assuntos mais excelentes e maravilhosos, naturalmente damos um lugar primordial, por ambas as razões, a uma investigação sobre a alma. §§ 1-6

De fato, um conhecimento da alma pareceria ajudar muito na aquisição de toda a verdade, especialmente sobre o mundo natural; pois ela é, por assim dizer, o princípio dos seres vivos. § 7

Buscamos então considerar e compreender, primeiro, sua natureza e essência, e depois quaisquer qualidades que lhe pertençam. Destas, algumas parecem ser próprias apenas da alma, outras parecem ser compartilhadas em comum e existir nos seres animados por causa dela. § 8

Determinar, no entanto, algo confiável sobre ela é uma das tarefas mais difíceis. Tal investigação sendo comum a muitos tópicos — quero dizer, uma investigação sobre a essência e sobre o que cada coisa é — poderia parecer a alguns que um procedimento definido estivesse disponível para todas as coisas das quais desejássemos conhecer a essência; assim como há demonstração para as propriedades acidentais das coisas. Portanto, teríamos que descobrir qual é esse único método. Mas se não há um único método para determinar o que uma essência é, nossa investigação se torna decididamente mais difícil, e teremos que encontrar um procedimento para cada caso em particular. Se, por outro lado, está claro que se deve empregar a demonstração, ou a divisão, ou algum processo semelhante, ainda há muitas questões e incertezas para as quais respostas devem ser encontradas. Pois os princípios em diferentes matérias são diferentes, por exemplo, no caso dos números e das superfícies. Talvez a primeira coisa necessária seja dividir o gênero do assunto e dizer que tipo de coisa ele é — quero dizer, se é uma coisa particular ou substância, ou uma qualidade, ou quantidade, ou qualquer outra das diferentes categorias. Além disso, se está entre as coisas em potência ou se é uma atualidade — distinção não insignificante. Novamente, se é divisível ou indivisível, e se toda alma é do mesmo tipo ou não: e se não, se diferem especificamente ou genericamente. De fato, aqueles que atualmente falam e discutem a alma parecem tratar apenas da alma humana. Deve-se ter cuidado para não deixar inexplorada a

questão de se há uma definição única dela, como de 'animal' em geral, ou uma diferente para cada [uma de suas espécies]: como, por exemplo, para cavalo, cão, homem ou deus. Ora, 'animal' como universal não é nada real, ou é secundário; e devemos dizer o mesmo de qualquer outro predicado geral. §§ 9-13

Além disso, se não há muitas almas, mas apenas muitas partes de uma única alma, devemos perguntar se se deve olhar primeiro para o todo ou para as partes. É difícil ver quais partes são por natureza diversas entre si, e se se deve olhar primeiro para as partes ou suas funções, por exemplo, para o ato de entender ou para o poder intelectual, para o ato de sentir ou para a faculdade sensitiva; e da mesma forma em outros casos. Mas se se deve examinar primeiro as operações, pode-se perguntar se não se deveria primeiro investigar seus objetos, como, na função sensitiva, a coisa sentida; e na intelectual, a coisa inteligível. § 14

Ora, parece que não apenas o conhecimento da essência ajuda a compreender as causas dos acidentes de qualquer substância (como na Matemática, saber o que é o reto e o curvo, e o que é uma linha e o que é um plano permite descobrir o número de ângulos retos aos quais os de um triângulo são iguais) mas, inversamente, as qualidades accidentais contribuem muito para saber o que uma coisa é essencialmente. Quando podemos dar um relato de tais qualidades (algumas ou todas) de acordo com as aparências, então teremos material para lidar da melhor forma possível com a essência. O princípio de toda demonstração é o que uma coisa é. Portanto, quaisquer definições que não nos forneçam um conhecimento dos acidentes, ou mesmo uma conjectura razoável sobre eles, são obviamente vãs e sofisticadas. § 15

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

Lição UM

§ 1. Ao estudar qualquer classe de coisas, é primeiro de tudo necessário, como diz o Filósofo no *De Animalibus* [I, 5], considerar separadamente o que é comum à classe como um todo, e depois o que é próprio aos membros particulares da classe. Tal é o método de Aristóteles na Filosofia Primeira; pois no início da *Metafísica* ele investiga as propriedades comuns do ser enquanto tal, e só então passa aos tipos particulares de ser. A razão para este procedimento é que ele evita repetições frequentes.

Ora, os seres vivos tomados em conjunto formam uma certa classe de ser; portanto, ao estudá-los, a primeira coisa a fazer é considerar o que os seres vivos têm em comum, e depois o que cada um tem de peculiar a si mesmo. O que eles têm em comum é um princípio de vida ou alma; nisto são todos semelhantes. Ao transmitir conhecimento, portanto, sobre os seres vivos, deve-se primeiro transmiti-lo sobre a alma como aquilo que é comum a todos eles. Assim, quando Aristóteles se propõe a tratar dos seres vivos, ele começa com a alma; depois do que, nos livros subsequentes, ele define as propriedades dos seres vivos particulares.

§ 2. No presente tratado sobre a alma encontramos, primeiro, uma Introdução: na qual o autor faz as três coisas que devem ser feitas em qualquer Introdução. Pois ao escrever uma Introdução tem-se três objetivos em vista: primeiro, ganhar a boa vontade do leitor; segundo, dispô-lo a aprender; terceiro, conquistar sua atenção. O primeiro objetivo alcança-se mostrando ao leitor o valor do

conhecimento em questão; o segundo, explicando o plano e as divisões do tratado; o terceiro, advertindo-o de suas dificuldades. E tudo isto Aristóteles faz aqui. Primeiro, ele aponta o alto valor da ciência que está introduzindo. Em segundo lugar, em 'Buscamos então', ele explica o plano do tratado. Em terceiro lugar, em 'Determinar algo confiável' ele adverte de sua dificuldade. No primeiro ponto, ele explica, primeiro a dignidade desta ciência, e depois, em 'De fato, um conhecimento', sua utilidade.

§ 3. No que diz respeito à referida dignidade, devemos notar que, embora todo conhecimento seja bom e até honroso, uma ciência pode superar outra neste aspecto. Todo conhecimento é obviamente bom porque o bem de qualquer coisa é aquilo que pertence à plenitude do ser que todas as coisas buscam e desejam; e o homem enquanto homem atinge a plenitude do ser através do conhecimento. Ora, das coisas boas, algumas são apenas valiosas, a saber, aquelas que são úteis em vista de algum fim — como valorizamos um bom cavalo porque corre bem; enquanto outras coisas boas são também honrosas: a saber, aquelas que existem por si mesmas; pois damos honra aos fins, não aos meios. Das ciências, algumas são práticas, outras especulativas; a diferença sendo que as primeiras são em vista de algum trabalho a ser feito, enquanto as últimas são por si mesmas. As ciências especulativas são, portanto, honrosas além de boas, mas as práticas são apenas valiosas. Toda ciência especulativa é tanto boa quanto honrosa.

§ 4. Contudo, mesmo entre as ciências especulativas, há graus de bondade e honradez. Toda ciência é valorizada em primeiro lugar como um tipo de atividade, e o valor de qualquer atividade é medido de duas maneiras: pelo seu objeto e pelo seu modo ou qualidade. Assim, construir é uma atividade melhor do que fazer camas porque seu objeto é melhor. Mas onde as atividades são do mesmo tipo e resultam na mesma coisa, a qualidade sozinha faz a diferença; se um edifício é melhor construído, será um edifício melhor. Considerando então a ciência, ou sua atividade, do ponto de vista do objeto, é mais nobre aquela ciência que se ocupa de coisas melhores e mais nobres; mas do ponto de vista do modo ou qualidade, a ciência mais nobre é aquela que é mais certa. Uma ciência, então, é considerada mais nobre que outra, seja porque diz respeito a objetos melhores e mais nobres, seja porque é mais certa.

§ 5. Ora, há esta diferença entre as ciências: algumas se destacam em certeza e ainda assim se ocupam de objetos inferiores, enquanto outras, com objetos mais elevados e melhores, são no entanto menos certas. Ainda assim, é melhor aquela ciência que é sobre as coisas nobres; porque, como observa o Filósofo no Livro XI do *De Animalibus*, temos um desejo maior até mesmo por um pequeno conhecimento de coisas nobres e elevadas — mesmo por um tipo conjectural e provável de conhecimento — do que por um grande e certo conhecimento de coisas inferiores. Pois o primeiro é nobre em si mesmo e essencial, mas o último apenas através de sua qualidade ou modo.

§ 6. Agora, esta ciência da alma possui ambos os méritos. Ela tem certeza, pois todos sabem por experiência que possuem uma alma, que é seu princípio vital. Também possui um alto grau de nobreza, pois entre as coisas inferiores a alma tem uma nobreza especial. É isso que Aristóteles quer dizer aqui quando afirma: "Considerando nós que o conhecimento", i.e., a ciência especulativa, "é bom e honroso". E uma ciência é melhor e mais nobre do que outra de duas maneiras: ou, como vimos, por ser mais certa — daí ele dizer "mais certa" —, ou por tratar de coisas "mais excelentes", i.e., coisas que são boas em si mesmas, e "coisas mais admiráveis", i.e.,

coisas cuja causa é desconhecida. "Por ambas essas razões", ele prossegue, "damos um lugar primordial a uma investigação sobre a alma". Ele usa o termo "investigação" porque pretende discutir a alma de maneira geral, sem tentar, neste tratado, um exame exaustivo de todas as suas propriedades. Quanto às palavras "um lugar primordial", se tomadas como aplicadas a toda a Ciência Natural, referem-se à superioridade em dignidade e não à prioridade na ordem; mas, se referidas apenas à ciência dos seres vivos, significam prioridade de ordem.

§ 7. Em seguida, com "De fato, um conhecimento etc.", ele conquista a boa vontade do leitor ao mostrar a utilidade desta ciência. Ele diz que algum conhecimento da alma parece ser muito útil em todas as outras ciências. Pode ser de considerável serviço para a filosofia em geral. Na Filosofia Primeira, é impossível alcançar o conhecimento das causas divinas e supremas exceto através do que podemos adquirir atualizando nosso poder intelectual; e, se nada soubéssemos sobre a natureza desse poder, nada saberíamos sobre as substâncias imateriais, como observa o Comentador a propósito do Livro XI da *Metafísica*. Novamente, no que diz respeito à Filosofia Moral, não podemos dominar a ciência da moral a menos que conheçamos as potências da alma; assim, na *Ética*, o Filósofo atribui as virtudes às diferentes potências. Também é útil para o Cientista Natural, porque muitas das coisas que ele estuda são seres animados, cujos movimentos se originam na alma: "pois ela é", diz Aristóteles, "como que o princípio dos seres vivos": a expressão "como que" não exprime uma comparação; é descritiva.

§ 8. Em seguida, em "Buscamos então", ele expõe o plano de seu tratado, dizendo que devemos "considerar", i.e., por meio de sintomas externos, e "compreender", i.e., por meio de demonstração, o que a alma realmente é em sua natureza e essência; e, depois, quaisquer qualidades que lhe pertençam ou a afetem. Mas, nestas últimas, aparece uma diversidade: pois, enquanto algumas modificações da alma, como o entendimento e o conhecimento especulativo, parecem pertencer à alma em si mesma, outras, como o prazer e a dor, os sentidos e a imaginação, embora dependam de alguma alma, parecem ser comuns a todos os animais.

§ 9. Então, em "Para determinar", ele introduz a dificuldade deste estudo, e isso sob dois pontos de vista. É difícil, primeiro, conhecer a essência da alma e, segundo, conhecer seus acidentes ou qualidades características. Quanto à essência, há uma dupla dificuldade: primeiro, sobre como ela deve ser definida e, depois, sobre os elementos da definição (este ponto aparece em "Talvez a primeira coisa necessária").

Ele observa, portanto, que, embora o conhecimento da alma fosse valioso, não é fácil saber exatamente o que a alma é. Ora, esta é uma dificuldade no estudo de qualquer coisa; pois a questão sobre a substância e a essência é comum ao estudo da alma e de muitas outras coisas; a primeira dificuldade é que não sabemos qual método usar; pois alguns dizem que devemos usar a demonstração dedutiva, outros o método da eliminação, outros o da comparação. O próprio Aristóteles preferiu o método da comparação.

§ 10. A segunda dificuldade diz respeito aos elementos da definição. Uma definição manifesta a essência de uma coisa; e esta não pode ser apreendida separadamente dos princípios dos quais depende. Mas coisas diferentes têm princípios diferentes, e é difícil ver qual princípio está envolvido em cada coisa particular. Daí, ao formular ou buscar uma definição de alma, encontramos três dificuldades principais: (a) concernente à sua essência; (b) concernente às suas

partes; (c) concernente àquela contribuição necessária para uma definição que vem do conhecimento das qualidades acidentais da alma.

§ 11. Quanto à essência da alma, há uma dúvida sobre aquilo que é a primeira coisa a ser procurada ao definir qualquer coisa, i.e., o gênero ao qual pertence. Qual é o gênero da alma? É uma substância, uma quantidade ou uma qualidade? E não apenas devemos decidir sobre o gênero supremo, mas também sobre o próximo; assim, não definimos o homem como uma substância, mas como um animal. E, se a alma for considerada pertencente ao gênero da substância, ainda teremos que decidir se é substância em ato ou em potência, pois todo gênero pode ser considerado tanto como potência quanto como ato. Além disso, como as substâncias são compostas ou simples, teremos que perguntar qual é uma ou outra e se é divisível ou indivisível. Há também a questão sobre se todas as almas são da mesma espécie ou não; e, se não forem, se são genericamente diferentes ou não. Novamente, há incerteza sobre o que deve ser incluído na definição, sendo algumas coisas definidas em termos de gênero, outras como espécie; daí a questão sobre se devemos definir a alma em termos de gênero ou como a especificação de uma espécie.

§ 12. Pois alguns investigadores parecem ter em vista apenas a alma humana. Entre os primeiros filósofos, havia duas opiniões sobre a alma. Os platônicos, sustentando que os universais existiam separadamente como as Formas ou Ideias que causavam o conhecimento e o ser nas coisas individuais, afirmavam que existia uma Alma-em-si que era a causa e a "ideia" das almas particulares e da qual tudo o que encontramos nelas se originava. Por outro lado, estavam os Filósofos Naturais, que sustentavam que nenhuma substância universal existia no mundo real, que as únicas coisas reais eram os indivíduos. E isso levanta para nós a questão sobre se devemos, como os platônicos, buscar uma ideia comum de Alma; ou, antes, como diziam os Filósofos Naturais, estudar esta ou aquela alma particular, e.g., de cavalo, de homem ou de deus. Ele diz "ou de deus" porque naquela época os homens acreditavam que os corpos celestes eram deuses e que estavam vivos.

§ 13. No entanto, Aristóteles optou por buscar uma definição de ambos: da Alma em geral e de cada tipo de alma. Mas, quando ele diz, sobre este ponto, que "animal como universal não é nada real, ou é secundário", devemos entender que se pode falar de um "animal universal" de duas maneiras: ou como universal, i.e., como uma natureza existente em, ou predicada de, muitos indivíduos; ou como animal. E ambos esses aspectos podem ser considerados em relação à existência no mundo real ou como existentes na mente. Quanto à existência no mundo real, Platão sustentava que o animal universal realmente existia e existia antes dos animais particulares; porque, como foi dito, ele pensava que existiam universais e ideias com existência independente. Aristóteles, no entanto, dizia que o universal como tal não tinha existência real e que, se era alguma coisa, vinha depois da coisa individual. Mas, se considerarmos a natureza dos animais de um ponto de vista diferente, i.e., não como universal, então ela é de fato algo real e precede o animal individual como o potencial precede o atual.

§ 14. Em seguida, em "Além disso, se não há muitas", Aristóteles aborda as dificuldades que surgem a respeito das potencialidades da alma. Pois, na alma, há "partes" que existem como potências: as partes intelectual, sensitiva e vegetativa. A questão é se estas são almas diferentes, como os platônicos gostavam de pensar (e até sustentavam), ou são apenas potências na alma. E,

se são potências, devemos decidir ainda se investigar primeiro as próprias potências e, depois, seus atos, ou os atos primeiro e depois as potências — e.g., o ato de entender antes do intelecto. E, se tomarmos os atos primeiro, há ainda a questão sobre se os objetos desses atos devem ser estudados antes das faculdades, e.g., o objeto sensível antes da faculdade sensível ou a coisa entendida antes do entendimento.

§ 15. Em seguida, em "Ora, parece", ele expõe as dificuldades que surgem com relação àquelas qualidades accidentais que contribuem para uma definição da alma. Estas são relevantes aqui porque uma definição deve revelar tanto as qualidades accidentais de uma coisa quanto seus princípios essenciais. Se, de fato, estes últimos pudessem ser conhecidos e corretamente definidos, não haveria necessidade de definir os primeiros; mas, como os princípios essenciais das coisas estão ocultos para nós, somos compelidos a usar diferenças accidentais como indicações do que é essencial. Assim, ser bípede não é da essência de nada, mas ajuda a indicar uma essência. Por tais diferenças accidentais, somos levados ao conhecimento das essenciais. Seria, de fato, mais fácil apreender até mesmo o que é accidental à alma se pudéssemos primeiro compreender sua essência, assim como, na matemática, é uma grande ajuda para entender que os ângulos de um triângulo são iguais a (dois) ângulos retos saber primeiro o que significam reto, curvo e plano. Daí a dificuldade de nossa presente posição. Por outro lado, um exame prévio dos fatores accidentais é uma ajuda considerável para conhecer a essência, como foi dito. Se, portanto, alguém propusesse uma definição da qual nenhum conhecimento dos atributos accidentais da coisa definida pudesse ser derivado, tal definição não seria real, mas abstrata e hipotética. Mas uma da qual flui um conhecimento dos acidentes é uma definição real, baseada no que é próprio e essencial à coisa.

Lição 2 — Introdução (Continuação). Questões de Método

TEXTO 403a 2-403 b 23 - LIVRO I, CAPÍTULO I, CONTINUAÇÃO

INTRODUÇÃO CONTINUADA

QUESTÕES DE MÉTODO

As modificações da alma apresentam um problema: são todas compartilhadas por aquilo que tem alma, ou algumas são próprias apenas da alma? § 16

É necessário, de fato, mas não é fácil, lidar com este problema. Pois na maioria dos casos não há, aparentemente, ação ou sofrimento sem o corpo; como na ira, desejo, confiança e sensação em geral. O entendimento, no entanto, pareceria ser especialmente próprio da alma. Contudo, se isto também é uma espécie de imaginação, ou nunca ocorre sem ela, nem mesmo isto existe, de fato, separado do corpo. § 17-20

Mas se a alma tem alguma operação ou afecção exclusiva a si mesma, então ela poderia existir como uma entidade separada. Se, no entanto, não há nada assim próprio a ela, então ela não é separável, mas é como uma linha reta, que tem, como tal, muitas propriedades — como a capacidade de tocar uma esfera de bronze em um ponto dado; mas a retidão separada não a toca; não sendo, de fato, separável, já que está sempre com um sujeito corporal. § 21

Agora, todas as modificações da alma parecem envolver o corpo — ira, mansidão, medo, compaixão, alegria, amor e ódio. Pois junto com estas, o corpo também é de algum modo afetado. Um indício disso é que, às vezes, ocorrências violentas e inequívocas não despertam excitação ou alarme; enquanto em outras ocasiões, somos movidos por assuntos leves e insignificantes, quando o sistema físico é estimulado à condição apropriada à ira. Isto é ainda mais evidente quando, estando presente algo temeroso, sentimentos ocorrem como naquele que, nada havendo, está assustado. Se este é o caso, é evidente que as paixões são princípios materiais; portanto, termos como 'ficar com raiva' significam um movimento de tal e tal corpo, ou de uma parte ou potência que procede do corpo e existe para ele. § 22

Por esta razão, portanto, o cientista natural deve examinar a alma, seja todos os tipos, seja este tipo. § 23

O cientista natural e o dialético definirão cada uma dessas modificações de maneira diferente. Tomemos a questão: o que é a ira? O último dirá, um desejo de retaliação, ou algo similar; o primeiro, uma efervescência de sangue ou calor em torno do coração. Destes, o cientista natural designa a matéria, o dialético, a forma ou ideia. Pois esta 'ideia' é a forma da coisa. Isto, no entanto, deve ter existência na matéria do tipo em questão; se é uma casa, uma fórmula será 'uma cobertura para prevenir a destruição pelo vento, chuva e calor excessivo'; a outra, 'pedras, vigas e madeira'; uma terceira, 'a forma nestes materiais por estas razões'. Qual é a definição física? A que afirma a matéria e ignora a ideia? Ou a que afirma apenas a ideia?

Ou melhor, o composto de ambas? O que dizer então das outras duas? Ora, não há ninguém que lide com qualidades inseparáveis da matéria, precisamente como inseparáveis dela; mas aquele que se preocupa com as afecções e atividades da matéria especial deste ou daquele corpo é o cientista natural; enquanto que, quaisquer coisas que não são especificamente tais, outro considera; em certas matérias, pode ser, por acaso, um técnico especialista, um carpinteiro ou médico. No que diz respeito, no entanto, ao que é inseparável da matéria, e ainda assim como não envolvido nas qualidades específicas deste ou daquele corpo, mas abstraído de qualquer uma, o matemático; e no que diz respeito ao que é separável, o 'primeiro filósofo'. § 24-9

Para retornar da nossa digressão. Dizíamos que as paixões da alma não são separáveis do material físico dos animais (a ira e o medo tendo este tipo de existência), e também que elas diferem, nisso, da linha e da superfície.

CAPÍTULO II

Investigando a alma, é necessário, suspender o juízo sobre assuntos que devem ser considerados incertos, que estudemos as opiniões de certos pensadores que trataram do assunto, de modo a tomar nota de qualquer coisa que tenham dito pertinentemente, evitando ao mesmo tempo seus erros. § 30

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO DOIS

§ 16. Tendo exposto a dificuldade desta ciência a respeito do problema da substância e essência da alma, o Filósofo procede ao problema de suas modificações e qualidades acidentais. E aqui ele faz duas coisas: primeiro, expõe e resolve uma dificuldade concernente às modificações da alma; e então, usando esta solução, 'ele mostra que o conhecimento da alma pertence à ciência natural ou 'física', onde ele diz: 'Por esta razão, portanto, o cientista natural'. Quanto ao primeiro ponto, ele diz que é um problema saber se as modificações e atividades da alma pertencem a ela independentemente do corpo, como Platão pensava, ou se nenhuma delas é peculiar à alma, sendo todas compartilhadas pela alma e pelo corpo juntos.

§ 17. Prosseguindo em 'É necessário', ele novamente faz duas coisas. Primeiro, mostra a dificuldade da questão, e depois, em 'Mas se a Alma', a necessidade de colocá-la. Ele começa então observando que não podemos evitar a questão de saber se os modos e atividades da alma são próprios dela ou compartilhados pelo corpo, e que esta não é uma questão fácil, mas muito

difícil. A dificuldade, como ele explica, surge do fato de que muitas atividades parecem ser comuns à alma e ao corpo e requerer o corpo, por exemplo, ficar com raiva, ter sensações e assim por diante; os quais todos envolvem corpo tanto quanto alma. Se há algo peculiar à alma, pareceria ser a atividade intelectual ou o entendimento; isto parece pertencer à alma de uma maneira especial.

§ 18. Entretanto, considerando mais de perto, nem mesmo o entendimento pareceria pertencer apenas à alma. Pois, ou ele é o mesmo que a imaginação, como pensavam os platônicos, ou não ocorre sem o uso da imaginação (pois houve homens, como os primeiros filósofos da natureza, que diziam que o intelecto em nada diferia dos sentidos, o que implicaria que ele não difere da imaginação; como, de fato, os platônicos foram levados a dizer). Assim como a imaginação pressupõe o corpo e dele depende, eles diziam que o entendimento era comum à alma e ao corpo juntos, em vez de ser obra apenas da alma. E mesmo concedendo que intelecto e imaginação não sejam idênticos, ainda assim um não pode funcionar sem o outro. Seguir-se-ia que o entendimento não é apenas da alma, uma vez que imaginar pressupõe o corpo. O entendimento, então, parece não ocorrer onde não há corpo.

§ 19. Embora Aristóteles esclareça este problema no Livro III, diremos algo aqui sobre ele. O entendimento, então, em um sentido, é próprio apenas da alma, e em outro sentido, é comum tanto à alma quanto ao corpo. Pois deve-se perceber que certas atividades ou modificações da alma dependem do corpo tanto como instrumento quanto como objeto. A visão, por exemplo, necessita de um corpo como objeto — porque seu objeto é a cor, que só se encontra nos corpos; — e também como instrumento — porque, embora o ato de ver envolva a alma, ele não pode ocorrer senão através da instrumentalidade de um órgão visual, a pupila do olho. A visão, então, é o ato tanto do órgão quanto da alma. Mas há uma atividade que depende apenas do corpo para fornecer seu objeto, não seu instrumento; pois o entendimento não se realiza com um órgão corporal, embora se refira a um objeto corporal; porque, como será mostrado mais tarde, no Livro III, os fantasmas na imaginação estão para o intelecto assim como as cores para a visão: assim como as cores fornecem seu objeto à visão, assim os fantasmas servem ao intelecto. Uma vez que não pode haver fantasmas sem um corpo, parece que o entendimento pressupõe um corpo — não, contudo, como seu instrumento, mas simplesmente como seu objeto.

§ 20. Duas coisas decorrem disso. (1) O entendimento é um ato próprio apenas da alma, necessitando do corpo, como foi dito acima, apenas para fornecer seu objeto; enquanto a visão e várias outras funções envolvem o composto de alma e corpo juntos. (2) O que quer que opere por si mesmo, independentemente, tem também um ser e uma subsistência independentes próprios; o que não é o caso quando a operação não é independente. O intelecto, então, é uma atualidade que subsiste por si mesma, enquanto as outras faculdades são atualidades existentes na matéria. E a dificuldade em lidar com este tipo de questão surge simplesmente do fato de que todas as funções da alma parecem, à primeira vista, ser também funções do corpo.

§ 21. Depois disso, quando Aristóteles diz 'Mas se a alma', ele expõe uma razão para colocar esta questão, a saber, que de sua resposta depende a resposta a uma pergunta que todos fazem com grande avidez sobre a alma: se ela pode ser separada do corpo. Assim, ele diz que se a alma tem alguma função própria a si, ela certamente pode ser separada, porque, como foi apontado acima, o que quer que possa operar por si só pode existir por si só. Inversamente, se a alma não tivesse tal

função própria, ela não seria separável do corpo; estaria no mesmo caso que uma linha reta — pois embora muitas coisas possam acontecer a uma linha reta enquanto linha reta, como tocar uma esfera de bronze em certo ponto, ainda assim elas só podem ocorrer de maneira material: uma linha reta não pode tocar uma esfera de bronze em qualquer ponto senão materialmente. Assim também com a alma; se ela não tem atividade própria a si, então, por mais coisas que a afetem, elas o farão apenas de maneira material.

§ 22. Em seguida, quando ele diz 'Agora, todas as afecções da alma', ele desenvolve o que havia sido pressuposto acima, a saber, que certas modificações afetam a alma e o corpo juntos, não apenas a alma. E isto ele mostra por um argumento em duas partes, que se segue. Sempre que a constituição física do corpo contribui para uma atividade vital, esta pertence ao corpo tanto quanto à alma; mas isso acontece no caso de todas as 'modificações' da alma, como ira, mansidão, medo, confiança, compaixão e assim por diante; portanto, todas essas 'modificações' pareceriam pertencer parcialmente ao corpo. E para mostrar que a constituição física desempenha um papel nelas, ele usa dois argumentos. (1) Vemos às vezes um homem assediado por aflições óbvias e severas sem ser provocado ou amedrontado, enquanto que, quando já está excitado por paixões violentas decorrentes de sua disposição corporal, ele se perturba com meras ninharias e se comporta como se estivesse realmente irado. (2) Em 'Isto é ainda mais evidente:', o que torna este ponto ainda mais claro é que vemos em algumas pessoas, mesmo quando não há perigo presente, paixões surgirem que se assemelham a uma tal 'modificação' da alma; por exemplo, pessoas melancólicas, simplesmente como resultado de seu estado físico, são frequentemente medrosas quando não há causa real para isso. Obviamente, então, se a constituição corporal tem este efeito sobre as paixões, estas devem ser 'princípios materiais', i.e., devem existir na matéria. É por isso que 'tais termos', i.e., as definições dessas paixões, não devem ser predicados sem referência à matéria; de modo que, se a ira está sendo definida, que seja chamada um movimento 'de algum corpo' como o coração, ou 'de alguma parte ou potência' do corpo. Ao dizer isso, ele se refere ao sujeito ou causa material da paixão; enquanto 'procedente de' se refere à causa eficiente; e 'existindo para' à causa final.

§ 23. Então, em 'Por esta razão', ele conclui do que foi dito que o estudo da alma pertence à ciência natural — uma conclusão que decorre da maneira como a alma é definida. Assim, ele faz duas coisas aqui: (1) prova sua afirmação; (2) prossegue sua discussão sobre definições, onde ele diz 'o naturalista e o dialético'. A prova de sua afirmação é a seguinte. Atividades e disposições da alma são também atividades e disposições do corpo, como foi mostrado. Mas a definição de qualquer disposição deve incluir aquilo que é disposto; pois seu sujeito sempre cai dentro da definição de uma disposição. Se, então, disposições deste tipo estão no corpo bem como na alma, o primeiro deve ser incluído em sua definição. E uma vez que tudo o que é corporal ou material cai sob o escopo da ciência natural, também as disposições de que falamos. Além disso, uma vez que o sujeito de quaisquer disposições entra no estudo delas, deve ser tarefa do naturalista estudar a alma — ou absolutamente 'todas' as almas, ou 'deste tipo', i.e., a alma que está unida a um corpo. Ele acrescenta isto porque deixou incerto se o intelecto está unido ao corpo.

§ 24. Onde ele diz 'O naturalista e o dialético', ele continua sua discussão sobre definições. Explicando que, enquanto algumas definições das disposições da alma incluem matéria e corpo, outras excluem matéria e se referem apenas à forma, ele mostra que este último tipo de definição é inadequado. Isto o leva a entrar na diferença entre estes tipos de definição. Às vezes, o corpo é

omitido, como quando a ira é definida como um desejo de vingança; e às vezes o fator corporal ou material é incluído, como quando a ira é chamada de um aquecimento do sangue ao redor do coração. A primeira é uma definição lógica, mas a segunda é física, pois inclui um fator material, e assim pertence ao naturalista. O naturalista aponta para o fator material quando diz que a ira é um aquecimento do sangue ao redor do coração; enquanto o dialético aponta para a espécie ou princípio formal; pois chamar a ira de um desejo de vingança é declarar seu princípio formal.

§ 25. Ora, o primeiro tipo de definição é obviamente inadequado. A definição de qualquer forma existente em uma matéria particular deve levar em conta a matéria. Esta forma, 'o desejo de retaliação', existe em uma matéria definida, e se a matéria não é incluída, a definição é claramente inadequada. A definição, então, deve afirmar que esta coisa, i.e., a forma, tem ser neste tipo particular de matéria.

§ 26. Assim, temos três tipos de definição. O primeiro declara a espécie e o princípio específico de uma coisa, e é puramente formal — como se alguém definisse uma casa como um abrigo contra vento, chuva e calor. O segundo tipo indica a matéria, como quando uma casa é chamada de um abrigo feito de pedras, vigas e madeira. Mas o terceiro tipo inclui na definição 'ambos', a saber, matéria e forma, chamando uma casa de um tipo particular de abrigo, construído de materiais particulares, para um propósito particular — manter fora o vento, etc. Assim, ele diz que 'outra' definição tem três elementos: o material, 'nestes', i.e., vigas e pedras; o formal, 'a forma'; e o final, 'por estas razões', i.e., para manter fora o vento. Assim, a matéria é incluída quando ele diz 'nestes', a forma quando ele diz 'forma', e a causa final quando ele diz 'por estas razões'. Todos os três são necessários para uma definição perfeita.

§ 27. À questão de qual destes tipos de definição pertence ao naturalista, respondo que o puramente formal não é físico, mas lógico. Aquele que inclui a matéria, mas omite a forma, pertence a ninguém além do naturalista, porque apenas ele se preocupa com a matéria. No entanto, aquele que inclui ambos os fatores também é, de uma maneira especial, do naturalista. Assim, duas destas definições pertencem à ciência natural, mas das duas, a meramente material é imperfeita, enquanto a outra, que também inclui a forma, é perfeita. Pois apenas o naturalista estuda as disposições inseparáveis da matéria.

§ 28. Mas há várias maneiras de estudar as disposições da matéria, como Aristóteles agora passa a mostrar. Ele divide os estudantes dessas disposições em três classes. Uma classe consiste naqueles que, embora estudem disposições materiais, diferem do naturalista em seu ponto de vista; assim, o artesão difere do cientista por começar do ponto de vista da arte, mas o naturalista do ponto de vista da natureza real. Outra classe consiste naqueles que, embora considerem formas que existem na matéria sensível, não incluem tal matéria em suas definições. As formas referidas são tais como curvo, reto, e assim por diante, que, embora existam na matéria e sejam, de fato, inseparáveis dela, não são, pelo matemático, consideradas sob seu aspecto sensível. A razão é que, se é através de sua qualidade que uma coisa é sensível, a qualidade pressupõe quantidade; portanto, o matemático abstrai deste ou daquele fator material particular para atender exclusivamente ao puramente quantitativo. Finalmente, a terceira classe estuda coisas cuja existência é ou completamente independente da matéria ou pode ser encontrada sem matéria. Esta é a Filosofia Primeira.

§ 29. Note que esta divisão da Filosofia é inteiramente baseada na definição e no método de definir. A razão é que a definição é o princípio da demonstração. Uma vez que as coisas são definidas por seus princípios essenciais, definições diversas revelam uma diversidade de princípios essenciais; e isto implica uma diversidade de ciências.

§ 30. Então, em 'Para retornar', ele volta à questão em mão após a aparente digressão sobre definições. O ponto em discussão era que tais modificações da alma como amor, medo e assim por diante são inseparáveis da matéria animal física na medida em que têm este tipo de existência, i.e., como paixões no corpo; no que diferem de linhas, superfícies planas e assim por diante, que podem ser consideradas pela mente separadamente da matéria que naturalmente implicam. Se este é o caso, então o estudo de tais disposições, e até mesmo da própria alma, torna-se, como foi dito, assunto do naturalista.

E 'concernente a isso', i.e., a alma, devemos, em nosso estágio presente, levar em conta as opiniões dos antigos, não importa quem fossem, desde que tivessem algo a dizer sobre ela. Isso será útil de duas maneiras. Primeiro, nos beneficiaremos do que é sólido em seus pontos de vista. Segundo, seremos postos em guarda contra seus erros.

Lição 3 — Teorias Anteriores. Demócrito, os Pitagóricos, Anaxágoras

TEXTO 403b24-404b7 - LIVRO I, CAPÍTULO II, CONTINUAÇÃO

TEORIAS ANTERIORES

DEMÓCRITO, OS PITAGÓRICOS, ANAXÁGORAS

Nossa investigação deve começar com uma declaração do que parece pertencer mais por natureza à alma. O ser animado pareceria diferir do inanimado em dois aspectos primordiais: pelo movimento e pela percepção sensorial. E essas duas noções são, grosso modo, o que nossos predecessores nos transmitiram a respeito da alma. § 31-2

Pois alguns dizem que a alma é principalmente e primordialmente o que move. Sustentando que o que não se move a si mesmo não move nenhuma outra coisa móvel, pensaram que a alma também era assim. § 33

Daí Demócrito ter dito que ela era uma espécie de fogo ou calor. Existe um número infinito de formas e átomos, e aqueles de tipo esférico são, segundo ele, fogo e alma: como as partículas de poeira no ar chamadas 'átomos' vistas nos raios de sol nas portas; e, de todas as sementes destes, disse ele, são os elementos de toda a Natureza. Leucipo tinha opinião semelhante. Os de forma redonda constituem a alma, porque são mais capazes de penetrar em tudo, e, como se movem por si mesmos, têm também o poder de mover tudo o mais. A alma, sustentavam, é o que causa movimento nos seres vivos: e, por conseguinte, a respiração é coextensiva com o viver. Aquilo que envolve todos os corpos expulsa por compressão os átomos [internos], causando assim movimento nos animais, pois estes [átomos] nunca estão em repouso. Um reforço deve vir, portanto, [disse ele] de fora; na medida em que outros átomos entram pela respiração, impedindo a dispersão daqueles que estão dentro do corpo animado, e que simultaneamente resistem ao ambiente constritor e compressor; e os animais vivem enquanto conseguem fazer isso. § 34-5

O ensinamento dos Pitagóricos parece ter tido basicamente o mesmo significado. Alguns destes disseram que a alma consistia em átomos no ar; outros, que era o que colocava esses átomos em movimento. E esses átomos são mencionados porque parecem estar sempre se movendo, mesmo que a alma esteja bastante tranquila. § 36

Todos os que dizem que a alma é uma coisa que se move a si mesma tendem na mesma direção; todos parecem sustentar que o movimento é o que é mais próprio da alma e, portanto, que todas as coisas estão em movimento por causa da alma, mas a alma por sua própria conta; porque não se vê nada movendo outras coisas que não esteja ele mesmo se movendo. § 37

Anaxágoras igualmente disse que a alma é um motor, assim como qualquer outro que sustentasse que uma Mente move todas as coisas. Mas sua visão não é exatamente a de Demócrito. § 38

Ele [Demócrito] afirma que intelecto e alma são absolutamente idênticos; e que o que aparece é a verdade. E, portanto, que Homero diz adequadamente de Heitor que ele jazia 'de outra mente'. Ele não usa o termo intelecto para denotar uma faculdade definida preocupada com a verdade, mas identifica alma e intelecto. § 39

Anaxágoras é menos definido sobre essas matérias. Ele diz frequentemente que a causa do ser correto ou bom é o intelecto, e que este é a alma. Pois ele está, diz ele, em todos os animais, grandes e pequenos, nobres e ignóbeis. § 40

Não parece, contudo, que exista mente, no sentido de prudência, igualmente em todos os animais: nem mesmo em todos os homens. § 41

Todos aqueles, portanto, que consideraram a vida do ponto de vista do movimento, sustentaram que a alma é preeminentemente uma força móvel. § 42

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO TRÊS

§ 31. Até aqui, como introdução. O Filósofo declarou seu objetivo em geral e a dificuldade da empreitada; a qual ele agora passa a executar na ordem já indicada. Todo o tratado se divide em duas partes. Na primeira, a natureza da alma é discutida como outros filósofos a consideraram; mas na segunda, como ela é na realidade. Esta última seção começa no Livro II. A primeira parte tem, ela mesma, duas partes. A primeira simplesmente relata as opiniões de outros filósofos; a segunda, começando em 'A primeira coisa a ser considerada', as examina. A primeira parte, por sua vez, divide-se em duas partes, na primeira das quais Aristóteles distingue entre os pontos de partida dos outros filósofos, enquanto na segunda, começando em 'Pois alguns dizem', ele mostra como eles vieram a sustentar suas diferentes opiniões.

§ 32. Primeiramente, então, ele diz que se deve começar reunindo tudo o que parecer pertencer à alma por natureza. Quanto a isso, devemos notar que, quando encontramos coisas que diferem tanto por diferenças claras e compreensíveis quanto por diferenças ainda obscuras, devemos certamente tomar as primeiras como meio para chegar ao conhecimento das últimas. Esse foi o método usado pelos filósofos em seu estudo da alma. Os seres vivos diferem dos não vivos por terem 'almas'; mas, como a natureza da alma não era evidente e não podia ser investigada exceto por meio de certas notas mais óbvias que diferenciam o animado do inanimado, os filósofos primeiro tomaram essas características mais evidentes e tentaram, através delas, chegar ao conhecimento da natureza da alma. Essas notas evidentes são duas: sensação e movimento. As

coisas animadas parecem ser caracterizadas principalmente pelo movimento, na medida em que se movem a si mesmas, e por terem consciência sensorial ou percepção. Assim, os antigos pensaram que, se pudessem descobrir o princípio desses dois fatores, conheceriam a alma; daí seus esforços para discernir a causa do movimento e da sensação. Todos concordaram em identificar a alma com a causa do movimento e da percepção sensorial. Mas foi precisamente nesse ponto que também começaram suas diferenças; pois alguns tentaram chegar à alma pelo caminho do movimento, e outros pelo caminho da percepção sensorial.

§ 33. Daí, em 'Pois alguns dizem', ele afirma essas diferenças: tomando primeiro aqueles de seus predecessores que iniciaram sua investigação a partir do movimento; e depois, em 'Todos os que consideraram', aqueles que partiram do conhecimento; e, em terceiro lugar, em 'Mas, uma vez que a alma', aqueles que partiram de ambos. Com relação ao primeiro grupo, devemos notar que ele tinha um princípio em comum, a saber, que, se os seres vivos são coisas em movimento, a alma deve ser tanto movente quanto movida. Eles assumiram isso porque pensavam que uma coisa só poderia mover outra se ela mesma já estivesse movida; isto é, apenas o que é movido move. Portanto, se os seres vivos são movidos pela alma, então claramente a própria alma, e preeminentemente, deve ser movida. Foi isso que levou os primeiros estudiosos da Natureza a classificar a alma entre as coisas que são movidas. Mas sobre isso também surgiram opiniões diferentes.

§ 34. Quando, portanto, ele diz: 'Daí, Demócrito', Aristóteles expõe em primeiro lugar a visão de Demócrito, um dos primeiros filósofos, que, pensando que a alma por natureza estava em estado de movimento máximo, estado que parece natural ao fogo, sustentou que a alma 'era uma espécie de fogo ou calor'. Tal era sua visão. Pois ele não admitia a existência de nada na Natureza exceto o que é perceptível pelos sentidos e corpóreo; e os primeiros princípios, dizia ele, de todas as coisas são corpos indivisíveis, infinitos em número, que ele chamava de átomos. Esses átomos, dizia ele, são todos iguais por natureza, diferindo uns dos outros apenas em forma, posição e arranjo (embora aqui apenas a diferença de forma seja aludida, por ser a única necessária. Isso consiste em alguns serem redondos, outros quadrados, outros pirâmides, e assim por diante). Ele também sustentava que os átomos eram móveis e nunca cessavam de se mover, e que o mundo havia surgido através de seu agrupamento fortuito. E para ilustrar a mobilidade desses corpos, ele tomou o exemplo das partículas que se movem no ar mesmo quando nenhum vento sopra, como podemos ver quando um raio de sol passa por uma porta. Uma vez que os átomos, sendo indivisíveis, são muito menores do que tais partículas, eles obviamente devem ser extremamente móveis. E porque a forma esférica é, de todas as formas, a mais adequada para o movimento — não tendo ângulos para impedi-lo —, e uma vez que a alma, como causa do movimento nos seres vivos, era considerada como tendo máxima mobilidade, Demócrito concluiu que, entre esses corpos infinitamente numerosos, os esféricos eram a alma.

§ 35. Leucipo, um companheiro de Demócrito, sustentava a mesma opinião. E Demócrito pensava que o seguinte era um sinal de sua verdade. Ele sustentava que 'contígua a' ou essencial para a vida é a respiração (uma visão míope, uma vez que nem todos os seres vivos respiram), e que a respiração é necessária porque o corpo está cheio de pequenas partículas esféricas sempre em movimento (a causa, como ele pensava, de todo movimento nos corpos animais) e que o ar circundante comprime o que ele 'envolve', i.e., nossos corpos, e 'expulsa', i.e., empurra para fora deles, aquelas partículas que são moldadas de forma a impartir movimento aos animais, nunca

estando elas mesmas em repouso. Para evitar, portanto, que nossos corpos se deteriorassem com a perda de todas essas partículas, ele disse que a respiração é necessária, pela qual novas partículas podem ser trazidas para dentro, e aquelas já dentro impedidas de sair pelas que a inalação traz. E ele disse que os animais podem viver enquanto puderem fazer isso, i.e., enquanto puderem respirar. O ponto do argumento é que, se a respiração é chamada de causa da vida porque mantém as partículas esféricas dentro do corpo animal e também introduz novas, para que o corpo não se deteriore pela perda de partículas devido ao movimento, então está claramente implícito que as partículas são a própria alma. Elas são de fato as mesmas partículas que Demócrito disse serem ígneas por natureza e a causa do calor.

§ 36. Em seguida, em 'O ensinamento dos pitagóricos', Aristóteles menciona uma visão de certos pitagóricos que se assemelha à de Demócrito; pois a afirmação deles e a dele parecem significar a mesma coisa, embora os próprios pitagóricos não concordem todos. Alguns deles, concordando com Demócrito, diziam que as partículas de poeira no ar, i.e., partículas indivisíveis e infinitamente numerosas, eram a alma. Outros, no entanto, da mesma escola, diziam que a alma era antes a força que movia essas partículas. Dessa opinião era um certo Arquelaus, o mestre de Sócrates, como Agostinho observa em *A Cidade de Deus* [VIII, 2]. A razão pela qual a alma foi assim identificada com essas partículas já foi dada — a saber, que, como a alma era considerada especialmente móvel, e como essas partículas parecem estar sempre se movendo (mesmo quando o ar está calmo), eles identificaram uma com a outra.

§ 37. Então, em 'Todos os que dizem', ele resume as visões de vários filósofos, dizendo que todos os que definiram a alma em termos de movimento e a chamaram de aquilo que se move a si mesmo 'tendem na mesma direção', i.e., a mesma que os já mencionados. Todos estes, ao que parece, concordavam em pensar que a primeira e principal característica da alma era o movimento; todas as coisas sendo movidas pela alma, e a alma por si mesma. A razão para isso era, como foi notado, que todos eles pensavam que apenas o que estava em movimento poderia mover outras coisas. Uma vez que a alma move outras coisas, eles pensavam que a alma era especialmente e principalmente em movimento.

§ 38. Em terceiro lugar, em 'Anaxágoras, da mesma forma', ele expõe a visão de Anaxágoras. Ele primeiro mostra como este filósofo concorda com os já mencionados, dizendo que ele, e qualquer outro que sustentasse que o Intellecto movia todas as coisas, realmente concordava com eles que a fonte de todo movimento era uma alma. Anaxágoras, no entanto, diferia nisto: ele negava que todo movente estivesse em movimento e sustentava a existência de um Intellecto puro e transcendente que, imóvel em si mesmo, movia todas as outras coisas; e que a alma era dessa natureza também. (Essa visão levou alguns ao erro de divinizar a alma.) Assim, Anaxágoras concordava com os outros filósofos ao chamar a alma de princípio de movimento, mas discordava deles ao dizer que ela mesma não era movida (pois eles diziam o contrário). E ele também diferia de Demócrito no que entendia por intelecto.

§ 39. Quando Aristóteles, portanto, diz 'Ele (i.e., Demócrito) afirma', ele expõe esta última diferença, primeiro enunciando a opinião de Demócrito de que intelecto e alma eram 'absolutamente', i.e., em todos os lugares e sob todos os aspectos, a mesma coisa. Demócrito disse isso porque sustentava que apenas coisas perceptíveis pelos sentidos existiam no mundo real, e que nenhuma faculdade cognitiva existia na alma exceto a sensibilidade. Disso ele inferiu

que nenhuma verdade definitiva sobre as coisas era alcançável, que nada podia ser definitivamente conhecido com certeza: a verdade sendo simplesmente o que parece ser verdade; e o que um homem pensava sobre qualquer coisa nunca estava mais próximo da verdade do que o que outro homem pensava sobre a mesma coisa ao mesmo tempo. Consequentemente, ele sustentava que contraditórios eram ambos verdadeiros ao mesmo tempo; e isso porque, como dissemos, ele tomava o intelecto não como a faculdade de conhecer a verdade e compreender objetos inteligíveis, mas como uma mera faculdade sensorial. Apenas o sensível, pensava ele, podia ser conhecido, uma vez que apenas o sensível existia. E porque este último está em contínua mudança, não poderia haver verdade certa sobre nada. Nunca alcançando uma compreensão do intelecto como a faculdade suprema 'preocupada com a verdade', i.e., que incide sobre o ser verdadeiro, e admitindo apenas as faculdades dos sentidos, ele completamente 'identifica alma e intelecto'. O intelecto mudava, dizia ele, à medida que o homem todo mudava. Daí sua aprovação da frase de Homero 'Heitor jaz de outra mente', i.e., a mente de Heitor foi alterada pela condição de Heitor; pois ele pensava uma coisa como conquistador, outra como conquistado.

§ 40. Em seguida, em 'Anaxágoras é menos definido', ele mostra como Anaxágoras diferia de Demócrito, primeiro expondo a opinião deste e depois, em 'não parece', criticando-a. Primeiro, então, ele observa que Anaxágoras falou com menos certeza e menos conclusivamente sobre a alma. Ele frequentemente dizia que a inteligência era a causa de ações corretas, enquanto em outros lugares ele também identifica inteligência com a alma; pois é consenso que uma alma é encontrada em todos os animais, tanto os inferiores quanto os superiores, tanto os menores quanto os maiores; e Anaxágoras dizia que a inteligência estava em todos eles. Claramente, então, ele identifica alma e inteligência.

§ 41. Em segundo lugar, em 'Não parece', ele mostra a inconsistência do uso do termo intelecto por Anaxágoras. Pois às vezes Anaxágoras distingue entre alma e intelecto, mas às vezes também os identifica. Essas são afirmações contraditórias que não podem ser ambas verdadeiras; como Aristóteles procede a mostrar. A ação correta, diz ele, reconhecidamente deriva do intelecto aperfeiçoado pela prudência. Se, então, o intelecto que causa a ação correta é a mesma coisa que a alma, segue-se que o intelecto aperfeiçoado pela prudência é o mesmo que a alma. Mas isso é falso; porque, enquanto todos os animais têm almas, nem todos — nem mesmo todos os homens — são prudentes. Portanto, a alma é algo diferente.

§ 42. Por último, em 'Todos aqueles, portanto', ele afirma que todos os que consideraram os seres animados do ponto de vista do movimento, i.e., como automovedores, pensaram que o principal movente neles era a alma, como mostram as opiniões acima mencionadas.

Lição 4 — Teorias Anteriores. Empédocles, Platão, Alma como Número Automotor

TEXTO 404 b 8-404 b 29 - LIVRO 1, CAPÍTULO II, CONTINUAÇÃO

TEORIAS ANTERIORES. EMPÉDOCLES, PLATÃO, ALMA COMO NÚMERO AUTOMOTOR

Todos os que a consideraram como conhecedora e perceptora das realidades identificam a alma com os princípios [elementares] — alguns estabelecendo vários princípios, outros um só. § 43-4

Empédocles, por exemplo, diz que ela é composta de todos os elementos, e que cada um destes é uma alma, afirmando:

Como pela terra conhecemos a terra, pelo éter divino o éter,

Pela água a água, pelo fogo, é claro, o fogo misterioso e oculto;

Pelo amor o amor, pelo ódio triste o ódio. §45

Da mesma forma, Platão no Timeu constitui a alma a partir dos elementos. Pois o semelhante [diz ele] é conhecido pelo semelhante; e as coisas são compostas de elementos. §§46-7

Nas lições 'Sobre a Filosofia', ele igualmente estabelece que o próprio animado é composto da ideia do Um, juntamente com o Comprimento, a Largura e a Profundidade primários; outras coisas existindo da mesma maneira. § 48-50

Novamente, de modo um tanto diferente, que o intelecto é o Um, o conhecimento é o Dois (pois [este procede] como um para um), e o número do Plano pertence à opinião, e o do Sólido à sensação. Pois ele disse que os números são as formas específicas e os princípios dos seres, e são eles próprios constituídos a partir de elementos. Algumas coisas são discernidas pelo entendimento, algumas pela ciência, algumas pela opinião, algumas pela sensação. Mas esses mesmos números são as formas específicas das coisas. § 51

Mas, uma vez que a alma parece ser tanto um princípio motor quanto um princípio cognoscente, alguns a conceberam como uma combinação desses dois, afirmando que ela é um número automotor. § 52

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO QUATRO

§ 43. Tendo mostrado como alguns abordaram o conhecimento da alma através do movimento, o Filósofo agora se volta para aqueles que chegaram a ela por meio da sensação ou do conhecimento. Ele faz isso em duas etapas. Primeiro, mostra onde estes últimos estavam de acordo; e, em segundo lugar, em 'Empédocles, por exemplo', onde discordavam.

Ele começa, então, dizendo que todos os que estudaram a alma em ou através de seu conhecer e sentir concordaram em sustentar que a alma era composta dos princípios das coisas; mas alguns 'fizeram', i.e., puseram, muitos tais princípios, enquanto outros puseram apenas um. Mesmo os primeiros filósofos assumiram que esses princípios estavam na alma, como que compelidos pela força da própria verdade; eles sonhavam, por assim dizer, com a verdade. A verdade, de fato, é que o conhecimento é causado pelo conhecedor conter uma semelhança da coisa conhecida; pois esta deve estar no conhecedor de alguma forma. Os primeiros filósofos, no entanto, pensavam que ela existia no conhecedor em seu próprio ser natural, i.e., com o ser que tem em si mesma. O semelhante, diziam, deve ser conhecido pelo semelhante. Se, então, a alma deve conhecer todas as coisas, ela deve conter uma semelhança de todas as coisas de acordo com seu modo natural de ser. Eles não podiam distinguir entre o modo de existência que uma coisa tem na mente ou no olho ou na imaginação daquele que ela tem em si mesma. Portanto, uma vez que tudo o que é da essência de uma coisa é um princípio constituinte da coisa, e conhecer seus princípios constituintes é conhecer a própria coisa, esses filósofos mantiveram que a razão pela qual a alma pode conhecer todas as coisas é que ela é composta dos princípios de todas as coisas. Esta teoria era comum a todos eles.

§ 44. Mas eles diferiam quanto a esses princípios. Nem todos admitiam os mesmos; um admitia muitos, outro apenas um, e um admitia um, outro admitia outro. Daí discordarem também sobre os constituintes da alma.

§ 45. Assim, em 'Empédocles, por exemplo', Aristóteles expõe essas diferenças. Ele apresenta primeiro a opinião de Empédocles, dizendo que os primeiros filósofos que estudaram a alma por meio de suas percepções sensoriais pensavam que ela era composta dos elementos. Aqueles que admitiam apenas um princípio diziam que este precisamente era a alma; e aqueles que admitiam muitos diziam que a alma era composta de muitos; assim, Empédocles sustentava que a alma era constituída por todos os elementos, e que cada um deles era ele próprio uma alma. Note-se que Empédocles admitia seis princípios: quatro materiais, a saber, terra, água, fogo e ar; e dois princípios ativos e passivos, a saber, discórdia e amizade. E, uma vez que ele assumia que a alma conhecia todas as coisas, dizia que ela era composta de todos esses princípios. Assim, como terreno conhecemos a terra; como etéreo ou aéreo conhecemos o ar; como aquoso conhecemos a água; e como ígneo, obviamente, conhecemos o fogo. Através do amor conhecemos o amor, e através do 'ódio triste' conhecemos o ódio. 'Triste' aparece aqui porque Empédocles escrevia em

verso.

§ 46. Em seguida, ao dizer ‘Do mesmo modo Platão’, Aristóteles expõe a opinião de Platão, que também, segundo ele, fez a alma consistir em elementos, ou seja, ser constituída pelos princípios das coisas. E como evidência para essa afirmação, ele toma três passagens de Platão. A primeira é do *Timeu*, onde Platão diz que existem dois elementos ou primeiros princípios, a Identidade e a Diferença. Pois há um certo tipo de natureza que é simples e imutável, como são as coisas imateriais; e essa natureza ele chama de Identidade. E há outro tipo que não permanece o mesmo, mas sofre mudança e divisão, como fazem as coisas materiais; e essa natureza ele chama de Diferença. E é desses dois princípios, Identidade e Diferença, que a alma, segundo ele, é composta; não que ambos estejam na alma como suas partes; mas antes como no meio-termo entre extremos; pois a alma racional é por natureza inferior e menos nobre que as substâncias imateriais superiores e puras, mas é superior e mais nobre que as coisas materiais inferiores.

§ 47. Ora, essa opinião baseia-se no princípio já mencionado, de que o semelhante é conhecido pelo semelhante. Pois parecia a Platão que, se a alma conhece todas as coisas, e se Identidade e Diferença são princípios fundamentais, então a própria alma deve ser constituída de Identidade e Diferença; na medida em que participava da ‘Identidade’, a alma, pensava ele, conhecia o ‘idêntico’, enquanto na medida em que participava da ‘Diferença’, conhecia o ‘diferente’, ou seja, as coisas materiais. Daí o processo real da alma no conhecimento das coisas. Pois quando ela reúne as coisas sob gêneros e espécies, então, dizia Platão, ela manifesta a Mesmidade ou Identidade, mas quando atenta para os acidentes e diferenciações, ele encontra nela a Diferença. É assim que Platão, no *Timeu*, entendia a alma como composta de princípios.

§ 48. A segunda passagem, mostrando que essa era a teoria de Platão, Aristóteles a menciona ao dizer ‘Nas palestras “Sobre a Filosofia”.’ Aqui também a alma é representada como constituída a partir de princípios. Note-se, nessa conexão, que Platão tomava os objetos conhecidos pelo intelecto como coisas em si mesmas, existindo separadamente da matéria em atualidade perpétua, e as causas do conhecimento e do ser nas coisas sensíveis. Para Aristóteles, essa visão envolvia tantas dificuldades que ele foi compelido a excogitar a teoria do ‘intelecto agente’. Mas da posição de Platão seguia-se que ao que podia ser pensado abstratamente correspondiam realidades subsistentes e atuais. Podemos, no entanto, formar abstrações de duas maneiras: uma é procedendo dos particulares aos universais; a outra é aquela pela qual os objetos matemáticos são abstraídos dos objetos sensíveis. Assim, Platão viu-se obrigado a postular três tipos de ser subsistente: os objetos da percepção sensível; os objetos matemáticos; e as ideias universais — estas últimas sendo a causa, por participação, dos outros dois tipos.

§ 49. Platão também sustentava que os números eram causas das coisas reais, ignorando a distinção entre a unidade como idêntica ao ser, e a unidade como princípio do número que é um tipo de quantidade. Daí ele inferiu que os universais eram da natureza do número; pois o universal existindo separadamente é a causa das coisas cuja substância é numérica. Ele dizia, de fato, que os princípios constituintes de todos os seres eram ‘espécie’ e ‘número específico’, que ele chamava de específico no sentido de ser constituído a partir de ‘espécies’. E ele reduzia o próprio número à unidade e à dualidade como seus elementos fundamentais; pois, como nada pode proceder de um só, deve haver, pensava ele, alguma natureza, subordinada à unidade, de onde a multiplicidade possa proceder; e essa natureza ele chamava de dualidade.

§ 50. Assim, Platão concebia três classes de seres, graduadas segundo sua conexão com a matéria. Como os objetos sensíveis são mais materiais que os objetos considerados na matemática, e estes últimos mais que as ideias universais, ele colocou os objetos sensíveis no nível mais baixo, e acima deles os objetos matemáticos, e acima destes os universais e ideias existentes separadamente. Os universais diferem dos objetos matemáticos nisso: estes últimos incluem diferenças numéricas dentro da mesma espécie, enquanto as ideias e substâncias separadas não exibem diferenças numéricas na mesma espécie; há apenas uma ideia para cada espécie. Essas ideias, dizia ele, são de natureza numérica, e delas derivam tais qualidades numéricas das coisas sensíveis como comprimento, largura e profundidade. Daí ele dizia que a ideia de comprimento era a primeira dualidade, pois comprimento é de unidade a unidade, de ponto a ponto; e a de largura era a primeira trindade, pois o triângulo é a primeira das figuras planas; e a de profundidade, que inclui tanto comprimento quanto largura, era a primeira quaternidade, pois a primeira figura sólida é a pirâmide, que é construída com quatro ângulos. Assim também a alma sensitiva, no sistema de Platão, implicava uma Alma existindo separadamente como sua causa, e constituída, como as outras coisas e ideias ‘separadas’, pelo número, isto é, pela unidade e dualidade que para ele eram fundamentais nas coisas.

§ 51. Então, em ‘Novamente, de modo um tanto diferente’, Aristóteles alude ao terceiro texto aduzido para mostrar que para Platão a alma era composta de elementos ou princípios. Como dissemos, era visão de Platão que as formas específicas e os princípios das coisas eram números; assim, quando ele passou a tratar da alma, baseou seu conhecimento das coisas em sua composição fundamentalmente numérica; todas as suas atividades, sustentava ele, brotavam dessa fonte. Tomemos, por exemplo, as diversas funções apreensivas da alma: entendimento simples, ciência, opinião e sensação. O entendimento simples Platão conectava com a ideia de Um; ele tem a natureza da Unidade; pois em um ato apreende uma unidade. Novamente, a ciência para ele relaciona-se à Dualidade, uma vez que procede de um a um, i.e., de princípios a conclusões. E a opinião relaciona-se à primeira Trindade, procedendo de um a dois, i.e., de princípios a uma conclusão que é acompanhada pelo receio de que uma conclusão diferente possa ser verdadeira; formando assim uma tríade a partir de um princípio e uma conclusão admitida e uma temida. Finalmente, a sensação deriva da primeira Quaternidade, i.e., da noção de um corpo sólido construído (como dissemos) a partir de quatro ângulos; pois os corpos são o objeto da sensação. Uma vez que todo conhecimento está contido nesses quatro, i.e., em entendimento simples, ciência, opinião e sensação, todos os quais, dizia Platão, estão na alma em virtude de sua participação na natureza da Unidade, Dualidade, Trindade e Quaternidade, segue-se obviamente que para Platão a Alma separada, a ‘ideia’, como ele a chamava, das almas particulares, era constituída por números, que são os elementos ou princípios da realidade. Até aqui para mostrar que Platão considerava a alma como composta de princípios.

§ 52. Em seguida, em ‘Mas uma vez que a alma parece’, Aristóteles observa que alguns filósofos definiram a alma, e chegaram a conhecer algo sobre ela, através tanto do movimento quanto da sensação ou conhecimento. Ele diz que, como a alma lhes parecia ser tanto automotora quanto cognitiva, eles juntaram os dois aspectos em sua definição e a chamaram de ‘número automotor’. ‘Número’ refere-se ao poder cognitivo porque pensavam, de acordo com o que já foi dito, que a alma era capaz de conhecer em virtude de sua participação na natureza do número específico (opinião de Platão). ‘Automotor’ refere-se ao poder motor da alma.

Lição 5 — Teorias Anteriores. Alma Identificada com os Elementos

TEXTO 404b30-405b30 - LIVRO I, CAPÍTULO II, CONTINUAÇÃO

TEORIAS ANTERIORES

ALMA IDENTIFICADA COM OS ELEMENTOS

As opiniões diferem, no entanto, quanto aos princípios elementares — o que são, quantos são; e a diferença é maior entre aqueles que os consideram corpóreos e aqueles que os consideram incorpóreos. Mas alguns, fazendo uma mistura, definiram os princípios em termos de ambos. Diferem também quanto ao número, alguns postulando um, outros vários. E atribuem uma alma a esses [princípios] de acordo. (Pois eles assumiram, não sem razão, que o que por natureza causa movimento era primário.) §§ 53-4

Por isso, alguns consideraram que ela era fogo; pois este é o mais sutil e o menos corpóreo dos elementos; além disso, move-se a si mesmo, sendo a causa primeira do movimento em outras coisas. Demócrito disse algo que explica de forma bastante elegante a razão para ambos os fatos. Ele disse que a alma é o mesmo que a mente, e que esta se origina em partículas indivisíveis primárias e que causa movimento por sua fineza e forma. Ele diz que a esfera é a mais leve e móvel das formas, e que o fogo e a mente devem ambos ser de tal natureza. §§ 55-6

Anaxágoras, no entanto (como dissemos acima), parece falar da alma e da mente como diversas, mas emprega ambos os termos como para uma essência única. Não obstante, postula o Intelecto como o princípio por excelência do Universo, dizendo que este, entre os seres, é simples, imisturado e puro. Ele atribui, de fato, ao mesmo princípio tanto o conhecer quanto o mover; dizendo que o Intelecto move todas as coisas. § 57

Parece que Tales, pelo que lembram dele, também era da opinião de que a alma era uma causa de movimento — se é verdade que ele disse que o ímã tinha uma 'alma' porque atrai o ferro. §58

Agora, Diógenes, como certos outros, sustentava que o ar é a mais sutil de todas as coisas e é seu princípio; e é a causa de a alma conhecer e mover. Como primário, é cognitivo de tudo o mais: e como a coisa mais sutil, é a força motriz. § 59

Heráclito, no entanto, diz que a alma, como princípio, é algum vapor do qual é constituída, já que este é o menos corpóreo das substâncias e está sempre fluindo; e que qualquer objeto em movimento é conhecido por um objeto em movimento — ele e muitos outros sustentando que todas as realidades estão em movimento. § 60

Alcmeão parece ter tido opiniões sobre a alma semelhantes a estas. Pois ele disse que ela era imortal porque se assemelhava aos seres imortais. E isso ele atribuiu a ela porque ela sempre se move; todas as coisas celestes parecem estar em movimento continuamente — o sol, a lua, as estrelas, todo o céu. § 61

Alguns pensadores mais grosseiros, como Hípon, pensavam que ela era água. Eles parecem ter sido persuadidos disso porque o sêmen é líquido em todos os animais. Pois ele refuta aqueles que dizem que a alma é o sangue, com base no fato de que o sêmen, que é a Alma incipiente, não é sangue. § 62

Outros, como Crítias, sustentavam que ela era sangue; que a sensação era o mais distintivo da alma; e que era devido à natureza do sangue que esse poder estava nela.

Pois opiniões foram dadas a favor de todos os elementos, exceto a terra: a qual ninguém propôs, a menos que quem quer que tenha dito que ela derivava de todos os elementos, ou era idêntica a eles, o tenha feito. § 64

Todos, em conjunto, definem a alma, podemos dizer, por três coisas: pelo movimento, pela sensação e pela imaterialidade. E cada uma dessas é reduzida a princípios elementares. Daí, ao defini-la como cognitiva, fazem-na ou um elemento ou consistir de vários elementos, dizendo um quase o mesmo que o outro (com uma única exceção). Pois eles dizem que qualquer coisa é conhecida pelo que se assemelha a ela, e como a alma conhece todas as coisas, constituem-na de todos os princípios: alguns dizendo que há uma causa e um elemento, e que a alma é uma coisa única — fogo ou água, por exemplo; outros que há vários princípios, e que a alma é múltipla. § 65

Mas Anaxágoras, sozinho, diz que a mente está além do alcance da influência e não tem nada em comum com outras coisas. Mas, concedendo que isso seja verdade, ele não explicou como ela adquire conhecimento, em virtude de que causa; nem isso é esclarecido por qualquer outra coisa que ele tenha dito. § 66

Aqueles que postulam contrários como primeiros princípios também sustentam que a alma consiste de tais contrários, enquanto aqueles que favorecem algum entre os contrários (quente ou frio, ou algum outro como estes) fazem a alma, de acordo, um destes. Onde também alguns seguem nomes, como aqueles que alegam que ela é calor, porque a vida se deve ao calor e é nomeada a partir dele. Mas aqueles que identificam a alma com o frio dizem que ela é nomeada a partir da respiração e do sopro.

Tais são, então, as opiniões que nos foram transmitidas sobre a alma, juntamente com as razões dadas para elas. § 67

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO CINCO

§ 53. Nos capítulos anteriores, Aristóteles mostrou que os filósofos antigos concordavam em sua análise da alma, na medida em que todos a consideravam a origem do movimento e do conhecimento. Na seção que se inicia agora, ele mostra como eles interpretaram essa pressuposição comum de maneiras diversas. Esta seção divide-se em três partes: na primeira, ele mostra a raiz da divergência desses filósofos em seu ensinamento sobre a alma; a segunda enumera os vários pontos de divergência (começando em 'Por isso, alguns'); a terceira resume tudo o que temos que considerar nessas diferenças (em 'Todos, em conjunto'). A raiz da divergência dos filósofos em seu ensinamento sobre a alma deve ser buscada na maneira como a analisaram em seus elementos últimos; como discordavam sobre esses elementos, também discordavam sobre a alma. Todos concordavam que a alma era composta de elementos últimos, mas não podiam concordar que fosse composta dos mesmos elementos; e, divergindo quanto aos elementos, divergiam em suas teorias sobre a alma.

§ 54. Eles diferem de duas maneiras sobre os elementos últimos: primeiro, quanto à sua natureza essencial, ou seja, 'o que' são; segundo, quanto ao seu número, 'quantos' são. Quanto à sua natureza essencial, alguns disseram que esses princípios eram corpóreos (fogo, água ou ar), enquanto outros disseram que eram incorpóreos e imateriais, como aqueles que falavam de números e ideias; e houve outros, como os platônicos, que mesclaram ambas as visões e admitiram que existiam tanto princípios sensíveis quanto imateriais separados. Quanto ao seu número ou multiplicação, houve alguns que admitiram apenas um princípio. Heráclito, por exemplo, disse que era o ar; e outro, o fogo; enquanto outros disseram que havia muitos princípios — Empédocles, por exemplo, que defendia a teoria dos quatro elementos. E suas teorias sobre a alma em relação aos elementos seguiram essas várias hipóteses sobre os elementos últimos. Aqueles que sustentavam uma teoria de primeiros princípios materiais, como Empédocles, diziam que a alma era composta de tais elementos; e aqueles, como Platão, que sustentavam princípios imateriais, diziam que a alma era composta destes. Mas todos consideravam a alma como a principal fonte de movimento.

§ 55. Em seguida, em 'Por isso, alguns', ele prossegue enumerando as diferenças mais particulares entre os filósofos. Deve-se notar que, entre aqueles que pensavam que uma coisa corpórea era o primeiro princípio, nenhum se dignou a identificar isso com a mera terra. Alguns disseram que era fogo, outros ar, outros água, mas ninguém disse que era terra, exceto aqueles que pensavam que todos os quatro elementos juntos eram o primeiro princípio. (A razão é que, com sua densidade, a terra sempre parecia pressupor algum princípio mais último). Aristóteles, então, faz três coisas aqui. Ele apresenta primeiro as visões daqueles que identificaram o primeiro princípio e a própria alma com o fogo; em segundo lugar, daqueles que sustentavam que eram o ar (em 'Agora, Diógenes'); e em terceiro lugar, a opinião daqueles que sustentavam que a água era tanto o primeiro princípio quanto a alma (começando em: 'Alguns pensadores mais rudes').

§ 56. Quanto ao primeiro desses grupos, devemos notar que, como o movimento e o conhecimento eram atribuídos à alma, parecia a alguns que a alma possuía essas propriedades no mais alto grau; e como o movimento e o conhecimento pareciam conotar o que é mais leve e mais rarefeito, eles concluíram que a alma era fogo, que é o mais leve e mais rarefeito dos corpos. E, embora muitos fossem dessa opinião e pensassem que a alma era fogo, Demócrito explicou 'a razão para ambos

os fatos' de forma mais sutil e racional, isto é, expressou mais claramente a natureza do movimento e do conhecimento. Ele sustentava, como vimos, que todas as coisas são feitas de átomos; e, embora para ele esses átomos fossem primários, ele mantinha, no entanto, que os redondos eram da natureza do fogo, de modo que a alma, dizia ele, era composta de átomos esféricos. Considerados como primeiros princípios, esses átomos eram por natureza cognitivos, mas considerados como esféricos, eram móveis; daí ele dizer que a alma conhece e move todas as coisas precisamente porque é composta desses corpos redondos e indivisíveis. E ao supor que eles eram da natureza do fogo, ele concordava com aqueles que pensavam que tudo era ígneo.

§ 57. Em seguida, em 'Anaxágoras, porém', Aristóteles apresenta a visão de Anaxágoras, que concordava com os outros já mencionados em atribuir conhecimento e movimento à alma. Anaxágoras, como vimos, às vezes parece distinguir entre alma e intelecto, mas às vezes usa ambos os termos como se significassem a mesma coisa. Ele atribui à alma poder motor e conhecimento, mas também diz que o intelecto conhece e move todas as coisas, identificando assim a alma e o intelecto. Mas ele diferia dos outros nisto: enquanto Demócrito sustentava que a alma era corpórea por natureza, sendo composta de elementos materiais, Anaxágoras dizia que o intelecto era 'simples', excluindo a divisão intrínseca de sua essência, e 'não misturado', excluindo a composição com qualquer outra coisa, e 'puro', excluindo qualquer acréscimo externo. Mas ele atribuía movimento e conhecimento a um único e mesmo princípio, isto é, o intelecto; pois o intelecto por natureza conhece; e o movimento lhe pertence, dizia ele, porque move todas as outras coisas.

§ 58. Em seguida, em 'Parece que Tales', ele expõe a opinião de um filósofo chamado Tales, que tinha apenas isto em comum com os outros mencionados acima: que identificava a alma com uma força motriz. Este Tales foi um dos Sete Sábios; mas enquanto os outros estudavam questões morais, Tales dedicou-se ao mundo da natureza e foi o primeiro filósofo natural. Daí Aristóteles observar 'pelo que recordam etc.', referindo-se àqueles que diziam que a água era o princípio básico das coisas. Pois Tales pensava que a maneira de encontrar o princípio de todas as coisas era investigando o princípio dos seres vivos, e como todos os princípios ou sementes dos seres vivos são úmidos, ele pensou que o primeiro princípio absoluto deveria ser a mais úmida das coisas; e sendo esta a água, ele disse que a água era esse princípio. No entanto, ele não seguiu sua teoria ao ponto de dizer que a alma era água; antes, ele a definiu como aquilo que tem força motriz. Daí ele afirmar que uma certa pedra, o ímã, tinha alma porque movia o ferro. Anaxágoras e Tales, então, estão incluídos na presente lista; não por identificarem a alma com o fogo, mas porque o primeiro disse que a alma era a fonte do conhecimento e da sensação, e o segundo que ela estava na origem do movimento.

§ 59. Onde ele diz, 'Agora, Diógenes', Aristóteles alude àqueles que pensavam que o ar era o primeiro princípio e a alma. Havia três deles. Primeiro, havia Diógenes, que sustentava que o ar era o primeiro princípio e também o de grão mais fino de todos os corpos, e que, portanto, a alma era ar — daí seu poder de conhecer e mover. O poder de conhecer devia-se ao fato de que o ar era (como ele dizia) o primeiro princípio; pois como o conhecimento se dá por semelhança, como vimos, a alma não poderia conhecer todas as coisas a menos que incluísse os princípios de todas. E o poder motor devia-se, dizia ele, ao fato de que o ar era o de grão mais fino dos corpos e, portanto, o mais móvel.

§ 60. Em seguida, em 'Heráclito, porém', ele expõe a segunda opinião, a de Heráclito, que pensava que não o mero ar, mas o vapor, a mistura de ar e água, era o primeiro princípio. Ele não podia admitir que isso fosse ou água por si só, ou fogo, ou ar; tinha que ser algo intermediário, porque, sendo materialista, ele estava preocupado em encontrar um princípio intermediário entre os extremos opostos da qualidade material. Pensando que o vapor correspondia a esse requisito com a maior precisão, ele disse que a alma era vapor; o que explicava sua capacidade extraordinária de conhecer e mover. Sua visão era, de fato, que tudo estava em fluxo contínuo, que nada permanecia o mesmo nem por uma hora, e que nenhuma afirmação definitiva poderia ser feita sobre qualquer coisa. E era justamente porque o vapor é tão instável que ele o identificou com o primeiro princípio de todas as coisas; o qual, dizia ele, era uma alma. Como primeiro princípio, a alma tem o poder de conhecer, enquanto, como a coisa menos material e mais fluida, tem movimento.

61. Terceiro, em 'Alcmeão parece', ele apresenta a terceira opinião, a de Alcmeão, que concorda com os outros apenas quanto ao movimento. Este homem dizia que a alma era preeminentemente uma coisa em movimento, assemelhando-se nisso aos corpos celestes imortais com sua natureza celeste e divina. Pois ele pensava que o movimento perpétuo do sol, da lua e do resto era a causa de serem imortais; e que a mesma inferência era válida no caso da alma.

§ 62. Em seguida, em 'Alguns pensadores mais rudes', Aristóteles expõe uma opinião de alguns que faziam da água o primeiro princípio. Pois havia certos seguidores bastante rudes de Tales que tentavam fazer do princípio de uma coisa particular uma analogia do primeiro princípio da Natureza como um todo. Observando que a umidade era fundamental para os seres vivos, concluíram que ela deveria ser o primeiro princípio de todas as coisas; em suma, que este último era a água. Até aí eles seguiram seu mestre, Tales; mas enquanto ele, embora admitindo que a água era o primeiro princípio, não permitia, como vimos, que a alma fosse água, mas antes uma força motriz, seus discípulos mais rudes (como Hípon) afirmavam que ela era água. Hípon tentou refutar aqueles que diziam que a alma era sangue com o argumento de que o sangue não é a semente geradora (que eles chamavam de 'a alma incipiente') dos seres animados. Ele identificava isso com a água devido à sua umidade.

§ 63. Em seguida, em 'Outros, como Crítias', ele alude a um filósofo que estava mais interessado no conhecimento da alma. Ele era ainda mais rude em suas expressões, dizendo que a própria alma era sangue. Sua razão era que a percepção sensível só ocorre nos animais por meio do sangue: pois os órgãos sem sangue, como ossos, unhas e dentes, são desprovidos de sensação (ele se esqueceu dos nervos, que são extremamente sensíveis e, no entanto, não têm sangue). Se, então, dizia ele, a alma é a raiz do conhecimento, a alma deve ser sangue. Foi Crítias quem disse isso.

§ 64. Caso alguém se pergunte por que ele não mencionou a terra junto com os outros elementos, Aristóteles, em 'Opiniões têm etc.', explica que as visões de seus predecessores sobre a alma seguiam o que pensavam sobre os primeiros princípios; e como ninguém julgou que a terra fosse um primeiro princípio, ninguém disse que ela era a alma; a menos que contemos aqueles — como Demócrito e Empédocles — que disseram que a alma era, ou era composta de, todos os princípios.

§ 65. Em seguida, em 'Todos, em conjunto', ele resume, concluindo esta parte da investigação; e primeiro com referência aos próprios elementos ou princípios, e depois em relação às contrariedades que neles se encontram.

Primeiro, então, ele observa que a alma foi descrita por todos em termos dessas três notas: fineza de grão ou textura (incorporeidade); conhecimento; movimento; e que cada uma dessas notas foi também remontada a um primeiro princípio. Pois aquilo que é simples é chamado de princípio. Também um princípio, diz-se, é essencialmente cognitivo (pois, para recordar o que foi dito acima, uma vez que o semelhante é conhecido pelo semelhante, eles disseram que a alma era composta, ou mesmo era, os elementos de todas as coisas. Anaxágoras, na verdade, é uma exceção com seu Intelecto puro e não misturado). Novamente, eles identificaram a principal força motriz nas coisas com um 'princípio', uma vez que um princípio é o que é menos corpóreo. E o conhecimento da alma de todas as coisas prova, diziam eles, que ela era composta de todos os princípios ou elementos. Todas as suas teorias giram em torno desta correspondência entre a alma e os primeiros princípios. Quem quer que tenha postulado uma única causa ou princípio ou elemento, como fogo, ar ou água, identificou apenas esse com a alma. Da mesma forma, quem quer que tenha sustentado muitos princípios, ou os identificou com a alma, ou com seus elementos componentes.

§ 66. Tendo excetuado Anaxágoras, no tocante à teoria da composição da alma, ele prossegue, em 'Mas Anaxágoras', para mostrar como este homem diferia dos outros. Só ele, diz Aristóteles, negou a passividade do intelecto, sua participação na natureza das coisas que conhece. Mas como o intelecto conhece, Anaxágoras não diz; nem se pode inferir nada de certo do que ele diz.

§ 67. Para terminar esta seção, Aristóteles resume o que tem a dizer sobre a contrariedade dos princípios acima mencionados uns com os outros. Alguns, diz ele, arranjam os primeiros princípios das coisas em pares de opostos; e a alma também consideram uma síntese de contrários. Assim, Empédocles pensava que o calor e o frio, a umidade e a secura que ele encontrava 'nos elementos eram intrínsecos à alma também. Como terra, dizia ele, conhecemos a terra, como água, a água, e assim por diante. Outros encontraram seu primeiro princípio em apenas um elemento, cuja qualidade particular eles então atribuíam à alma. Se era fogo, então a alma, diziam eles, era quente; se água, então a alma era fria. De acordo com o princípio assumido, assim era a qualidade atribuída à alma, como se ela participasse da natureza do calor ou do frio, etc. Isso fica claro pelos nomes que deram à alma. Aqueles que disseram que ela era quente deram-lhe nomes derivados de *zoein* ou *zoein*, que significa viver, que por sua vez vem de *zeein*, que significa ferver; enquanto outros que disseram que ela era fria a chamaram de *psychron*, que significa frio, de onde vem *psyche*, um termo aplicado à alma porque o frescor causado pela respiração preserva a vida animal. Aqueles que pensavam que a alma era por natureza quente, a nomearam a partir da vida; aqueles que pensavam que ela era por natureza fria, a partir da respiração. E Aristóteles conclui dizendo que as precedentes são as opiniões transmitidas sobre a alma, juntamente com as razões pelas quais são sustentadas.

Lição 6 — Teorias Anteriores. Alma como Essência Automotriz

TEXTO 405b32-406b14 - LIVRO I, CAPÍTULO III

TEORIAS ANTERIORES

ALMA COMO ESSÊNCIA AUTOMOTRIZ

A primeira coisa a ser considerada é o movimento. Pois talvez não seja apenas falso dizer que esta é a essência da alma, como alguns querem quando dizem que a alma é automotriz, ou é capaz de mover-se a si mesma, mas que haja movimento nela é uma impossibilidade. Já foi dito que não é necessário que tudo o que causa movimento esteja ele mesmo em movimento. Pois tudo se move de uma de duas maneiras: ou por outro, ou por si mesmo. Dizemos 'por outro' de qualquer coisa que se move por estar naquilo que se move, como os marinheiros; pois estes não estão em movimento da mesma forma que o navio. Este move-se por si mesmo, mas eles movem-se por estarem no que se move. Isto é evidente se considerarmos suas partes. Andar é o movimento próprio dos pés — e também dos homens —; mas, naquele momento, os marinheiros não andam. Sendo o movimento assim predicado de duas maneiras, voltamo-nos agora para a alma, perguntando se ela se move por si mesma e participa do movimento. §§ 68-74

Visto que há quatro tipos de movimento (local, por alteração, por aumento, por diminuição), seu movimento deve ser um destes, ou alguns, ou todos. Mas se seu movimento não é incidental, então o movimento estará nela por natureza; e se assim for, estará [em] lugar; pois todos os movimentos mencionados ocorrem em lugar. Se a essência da alma é mover-se a si mesma, estar em movimento não lhe será incidental, como no que é branco ou tem três côvados de comprimento; pois estes também participam do movimento, mas incidentalmente. Pois o que se move é o corpo no qual estes inerem; portanto, por si mesmos não têm lugar; mas a alma o tem, se de fato participa naturalmente do movimento. §§ 75-7

Além disso, se ela se move por natureza, mover-se-á também por força; e se por força, então por natureza. E seu repouso será da mesma maneira. Para onde quer que se mova por natureza, ali repousará por natureza; e da mesma forma, para onde for movida por força, ali repousará por força. Mas que tipo de movimentos e repousos forçados haverá na alma? Encontrar uma resposta não é fácil, nem mesmo imaginar uma! §§ 78-9

Novamente, se ela se move para cima, será fogo; e se para baixo, terra; pois tais são os movimentos destes corpos; e o mesmo vale para os [elementos] intermediários. § 80

Visto que parece mover o corpo, pareceria razoável [dizer] que ela o faz pelos mesmos movimentos pelos quais se move a si mesma. Se assim for, então é verdade dizer, inversamente, que assim como o corpo se move, a alma também se move. Ora, o corpo se move por mudança de lugar; logo, a alma também se moverá em conformidade com o corpo, transpondo-se o todo ou as partes. Se isto é assim, então poderia acontecer que, após deixar o corpo, ela pudesse retornar a ele. (Mas é absolutamente impossível que os mortos ressuscitem.) E seguir-se-ia que animais mortos poderiam ressuscitar. §§ 81-83

Se, contudo, ela se move por outra coisa, seu movimento será incidental; pois certamente um animal pode ser impelido pela força. Mas o que tem automovimento como de sua essência não pode ser movido por outro, salvo incidentalmente; assim como o que é bom em si ou por si mesmo não pode existir em vista de outro, ou por causa de outro.

Certamente se poderia dizer que, se a alma é movida de algum modo, é movida pelos objetos da sensação. §§ 84-5

Mas se ela move a si mesma, também está em movimento. Portanto, se todo movimento é um deslocamento do movido enquanto tal, então a alma deve ser deslocada de sua própria essência por si mesma, a menos que seu movimento seja incidental; mas [de fato] isto é um automovimento de sua essência. § 86

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO SEIS

§ 68. O Filósofo começa agora a criticar as teorias que vinha relatando. Essas teorias equivalem a três afirmações sobre a alma: que ela é a fonte do movimento e do conhecimento, e que é de um modo especial incorpórea. As duas primeiras atribuições, as principais, foram predicadas da alma em sentido absoluto, como referindo-se diretamente à sua essência. A terceira, contudo, é verdadeira em um sentido e falsa em outro. Pois se a imaterialidade é tomada como predicada simples e absolutamente da alma, então a afirmação é verdadeira; pois a alma é certamente a menos material e a mais rarefeita das coisas. Mas se é predicada apenas em relação ao corpo, como se dissesse que a alma é o menos material dos corpos, então a afirmação não é verdadeira. Assim, o Filósofo trabalha apenas com as duas primeiras atribuições, a de movimento e a de conhecimento.

§ 69. Esta parte do tratado divide-se em três seções. Primeiro, Aristóteles argumenta contra os filósofos que fizeram da alma a fonte do movimento; depois, em 'Há então três maneiras', contra aqueles que a consideravam como sede do conhecimento; e, em terceiro lugar, em 'Visto que o conhecimento pertence', ele levanta a questão se o movimento, o sentir e o conhecer devem ser atribuídos à alma como a um princípio único ou a vários. A primeira destas divisões subdivide-se novamente. Primeiro, ele apresenta objeções contra a simples identificação da própria alma com uma fonte de movimento; e depois, contra uma opinião, procedente desta identificação, segundo a

qual a alma era também um número automotor. (Isto vem em 'Muito mais irrazoável'.) O argumento anterior subdivide-se ainda em, primeiro, uma crítica ao modo como esses filósofos predicaram o movimento da alma e, em segundo lugar, em 'Com mais razão se poderia', uma indagação se esta predicação poderia ter sido feita de modo diferente. Em seguida, a crítica divide-se em, primeiro, um argumento geral contra todos que disseram que a alma era a fonte do movimento; e, em segundo lugar, em 'Alguns dizem que uma alma se move', uma série de discussões particulares sobre pontos especiais. Finalmente, o argumento geral é subdividido. Primeiro, ele diz o que pretende fazer; em segundo lugar, argumenta 'em apoio de sua própria opinião'. Esta última começa em 'Visto que há quatro tipos de movimento'.

§ 70. Ele começa então observando que os filósofos estudaram a alma sob dois pontos de vista, a partir do movimento e do conhecimento. Isto está claro pelo que foi dito. E Aristóteles diz que começará pelo movimento. Ora, todos os outros que partiram deste ponto de vista tinham uma noção em comum: que tudo o que produz movimento está ele mesmo em movimento. Pensavam, portanto, que se a alma é por natureza uma causa de movimento, deve ser por sua natureza uma essência movente. Assim, inseriram movimento em sua definição, chamando-a de algo que move a si mesmo.

§ 71. Ora, aqui há dois pontos discutíveis; a própria teoria é discutível, e também o princípio no qual se baseia. O princípio pressuposto como uma verdade evidente por si mesma — a saber, que todo motor ativo está ele mesmo em movimento — não é de fato verdadeiro, como se mostra claramente no Livro VIII da *Física*, onde Aristóteles prova a existência de um motor imóvel. E quanto a isto, podemos dar aqui uma breve prova de que, se uma coisa produz movimento, não precisa estar ela mesma em movimento. É claro que, na medida em que uma coisa produz movimento, ela está em ato; e na medida em que é causada a mover-se, está em potência. (Se, então, como causadora de movimento, ela fosse movida), a mesma coisa estaria em ato e em potência sob o mesmo aspecto; o que dificilmente faz sentido.

§ 72. Mas, mesmo deixando de lado essa dificuldade, a teoria de que a alma está em movimento é discutível. Seus defensores, de fato, acrescentaram a proposição adicional de que o movimento era da essência da alma; mas Aristóteles nega ambas as partes dessa teoria quando diz: 'Pois talvez', etc. Ele coloca a questão dessa forma porque ainda não provou sua afirmação, ou seja, que não só é falso dizer que o movimento é da essência da alma (como eles implicam quando definem a alma como um automotor em ato ou potência), mas também é completamente impossível que a alma se mova de algum modo.

§ 73. Que nem tudo o que causa movimento precisa ele mesmo ser movido foi demonstrado em uma obra anterior, o Livro VIII da *Física*. Ora, em qualquer automotor, há duas coisas a considerar: a coisa que move e a coisa que é movida; e a primeira, como tal, não pode ser idêntica à segunda. Nos seres vivos, no entanto, embora a parte motora não seja movida em si mesma, falando de modo absoluto, ela é movida indiretamente. Pois há dois tipos de movimento: direto e indireto. Direto: quando uma coisa está se movendo por si mesma, por exemplo, um navio. Indireto: quando uma coisa está em repouso em si mesma, mas se move com o movimento de outra coisa que a contém, como o marinheiro a bordo do navio se move com o movimento do navio, não com o seu próprio. Assim, o navio se move diretamente e em si mesmo, mas o marinheiro apenas de modo accidental ou relativo. Isso fica claro se considerarmos que, quando algo se move em si mesmo,

suas partes estão se movendo, como ao andar, os pés fazem o primeiro movimento; mas, uma vez que o marinheiro está a bordo, isso não acontece. O movimento, então, pode ser considerado em qualquer um desses dois sentidos; mas, como os filósofos que estamos discutindo disseram que a alma é movida em si mesma, diretamente, podemos deixar de lado, por ora, a questão de saber se ela é movida indiretamente e considerar apenas se ela é diretamente afetada pelo movimento, como eles sustentavam.

§ 74. Para mostrar que a alma não se move em si mesma, Aristóteles usa seis argumentos, a respeito dos quais devemos notar que, embora possam não parecer muito convincentes, ainda assim são eficazes em relação à teoria que ele está criticando. Pois uma coisa é argumentar a simples verdade de uma questão, e outra é raciocinar contra uma teoria particular; no primeiro caso, você precisa garantir que suas premissas sejam verdadeiras; no segundo, você procede a partir do que seu adversário concede ou afirma. Por isso, quando Aristóteles critica as opiniões de outros, ele frequentemente parece usar argumentos bastante fracos. Em cada caso, ele está, de fato, destruindo a posição de seu adversário ao extrair suas consequências lógicas.

§ 75. O primeiro argumento começa em 'Visto que há quatro tipos' e pode ser enunciado como segue. Se a alma se move, seu movimento é direto (no sentido explicado) ou indireto. Se indireto, então não é da essência da alma (o que é contra a opinião deles), e a alma se move da mesma forma que a brancura ou 3 polegadas, que são qualidades acidentais que se movem apenas com a coisa que é branca ou tem 3 polegadas de comprimento, e não exigem, por si mesmas, como tais, uma posição no espaço. Mas se a alma se move em si mesma, ela se move em um dos quatro tipos de movimento: mudança de lugar, crescimento, diminuição ou alteração. O vir-a-ser e o perecer não são movimentos, a rigor, mas mudanças, porque são instantâneos, enquanto os movimentos são sucessivos. Logo, a alma terá que se mover em uma dessas quatro maneiras — de lugar para lugar; por aumento ou diminuição de tamanho; ou por alteração qualitativa. Mas, se todos esses movimentos envolvem posição no espaço, a alma estará então localizada no espaço.

§ 76. Parece haver dois pontos duvidosos nesse argumento. O primeiro é que, embora seja suficientemente claro quanto à locomoção, crescimento e diminuição, ele sugere uma dificuldade sobre a alteração. Alguns enfrentam essa dificuldade dizendo que, como apenas os corpos estão sujeitos à alteração, e todos os corpos estão no lugar, a própria alteração pode ser considerada como ocorrendo no lugar. Mas isso não segue a letra do argumento: Aristóteles diz que esse tipo de movimento está no lugar e não meramente de acordo com o lugar. Movimento no lugar é bastante diferente de movimento de acordo com o lugar; e, seguindo Aristóteles, sustento que a alteração certamente ocorre no lugar. Por si mesma, e não simplesmente por causa de seu sujeito localizado, ela está no lugar; pois, quando qualquer alteração ocorre, o agente que a produz deve se aproximar da coisa alterada; caso contrário, nada jamais seria alterado. E, como aproximar-se é um movimento local, segue-se que, aqui e agora, a causa de uma dada alteração é uma mudança de lugar.

§ 77. A segunda dificuldade é que esses filósofos, de fato, não veem nada de irracional na alma estar no lugar, uma vez que sustentam que ela se move em si mesma, absolutamente. Assim, a objeção de Aristóteles parece não atingir o alvo. A isso, duas respostas podem ser dadas: (a) que a objeção à alma estar no lugar se tornará mais clara à medida que avançarmos, e (b) que, se a alma estivesse no lugar, ela teria que ser atribuída a uma posição definida no corpo e, assim, não

seria a forma de todo o corpo. Isso reforça a objeção à alma estar no lugar.

§ 78. O segundo argumento, em 'Além disso, se se move', é este. Se a alma se move 'absolutamente' de lugar para lugar, o movimento deve ser natural para ela. Mas tudo o que pode ser movido naturalmente pode ser movido violentamente.' Ora, seu movimento natural implica uma cessação natural do movimento; e, portanto, também seu movimento forçado e violento implica uma cessação forçada do movimento. Logo, a alma pode tanto se mover quanto parar de se mover sob compulsão; o que é impossível se, por natureza, tanto seu movimento quanto sua cessação de movimento são espontâneos.

§ 79. Uma dificuldade aqui parece ser que o que se move naturalmente, de fato, não se move sob compulsão. Respondo que o que Aristóteles diz é falso falando de modo absoluto, mas verdadeiro em relação à teoria em discussão. Pois esses filósofos sustentavam que os únicos corpos que se moviam com um movimento natural eram os quatro elementos; nos quais observamos tanto o movimento natural quanto o forçado, e a cessação do movimento. Essa opinião é pressuposta pelo argumento.

§ 80. O terceiro argumento, em 'Novamente, se', é o seguinte: esses homens que atribuem o movimento primariamente à alma, e ao corpo apenas como derivado da alma, também dizem que esse movimento se deve a um ou outro dos elementos, fogo ou terra ou um dos outros. Mas, se a alma se movesse com a natureza do fogo, ela apenas subiria; se com a natureza da terra, ela apenas desceria; enquanto que, de fato, ela se move em todas as direções. Este argumento também é *ad hominem*.

§ 81. O quarto argumento vem em 'Visto que parece'. É este. Você diz que é movendo o corpo que a alma se move. Logicamente, então, segue-se que ela move o corpo por seus próprios movimentos; e, inversamente, que ela é movida pelos mesmos movimentos que movem o corpo. Mas o corpo se move mudando de posição no espaço; assim também, então, a alma. Mas, se os movimentos locais da alma afetam o corpo, a alma poderia, após deixar o corpo, entrar nele novamente. E, como é a presença da alma que dá vida ao corpo, segue-se que animais mortos poderiam, mesmo naturalmente, voltar à vida: o que é impossível.

§ 82. Contra este argumento, alguns objetaram que ele ignora a diferença entre os movimentos que afetam a própria alma e aqueles pelos quais ela move outras coisas, incluindo o corpo. Os primeiros são movimentos de desejo e vontade; não assim os segundos. Mas, em resposta, pode-se dizer que desejos, volições e assim por diante não são propriamente 'movimentos' da alma, mas 'operações'. 'Movimentos' e 'operações' são diferentes: um movimento é um ato de algo que é incompleto, enquanto uma operação é um ato de um sujeito que já possui atualidade plena. Ainda assim, o que Aristóteles diz é verdadeiro em relação à teoria em discussão; pois esta havia identificado todos os movimentos da alma com aqueles pelos quais ela move o corpo.

§ 83. Mas é verdade que, se a alma tivesse movimento local, animais mortos voltariam à vida? Bem, alguns filósofos sustentaram que a alma permeia todo o corpo, formando uma unidade com ele por meio de algum tipo de proporção, e que os dois não podem ser separados sem que essa proporção seja destruída; de modo que, no que diz respeito a essa visão, a conclusão não se seguiria. Mas ela se segue de — e é uma objeção válida contra — a opinião daqueles que dizem

que a alma está localizada no corpo como em um vaso que ela às vezes entra e às vezes deixa.

§ 84. O quinto argumento vem em 'Se ela se move' e é o seguinte. É claro que, quando algo é da essência de um dado sujeito, sua presença neste não precisa, exceto incidentalmente, ser explicada por qualquer outra coisa. Se então a alma é essencialmente móvel, ela é móvel por sua própria natureza; ela não precisa ser movida através ou por qualquer outra coisa. Mas sabemos que ela é, de fato, movida por objetos sensíveis quando sente, e por coisas desejáveis quando deseja; portanto, ela não se move por si mesma.

§ 85. Os platônicos respondem a este argumento negando que a alma seja movida por objetos sensíveis; estes, eles dizem, estão meramente envolvidos no próprio movimento da alma quando ela passa de um objeto para outro. Mas isso é falso. Como Aristóteles provou, a potência intelectual é trazida ao ato precisamente por meio dos objetos sensíveis como apreendidos; de modo que ela é movida por eles dessa maneira.

§ 86. O sexto argumento começa em 'Mas se ela se move a si mesma'. Claramente, se a alma é automotora, sua própria essência governa seu movimento. Mas, em todo movimento, a coisa que se move se afasta ou procede daquilo que a move e governa seu movimento; por exemplo, se algo é movido por uma quantidade, ele se afasta e procede desta. Se então a alma é movida por sua própria essência (como eles dizem), ela deve se afastar ou proceder de sua própria essência; o que equivale a dizer que ela causa sua própria destruição. Como poderia então ser através do movimento que a alma se torna divina e imortal, como alguns filósofos que mencionamos supuseram? Este argumento se dirige contra aqueles que não distinguiram entre movimento próprio e operação. Pois movimento implica que o que é movido se afasta da causa do movimento; mas operação é uma perfeição intrínseca ao próprio agente operante.

Lição 7 — A Alma como Motora do Corpo. Demócrito e Platão

TEXTO 406b15-407a2 - LIVRO I, CAPÍTULO III, CONTINUAÇÃO

A ALMA COMO MOTORA DO CORPO

DEMÓCRITO E PLATÃO

Alguns dizem que uma alma move o corpo no qual habita assim como se move a si mesma; como fez Demócrito, que falou como o poeta cômico Filipe; pois este relata que Dédalo fez uma Vênus de madeira móvel derramando mercúrio nela. Demócrito, então, falou de maneira semelhante, dizendo que há em movimento glóbulos indivisíveis cuja natureza é nunca estar em repouso, e que, portanto, atraem e movem o corpo todo. §§ 87-8

Agora, o que perguntaríamos é se esta é também a causa de entrar em repouso? Como poderia ser, nesta hipótese, é difícil de ver, de fato impossível. § 89

A alma parece, em geral, não mover o ser animado desta forma, mas antes por uma espécie de escolha e entendimento. § 90

Da mesma forma, o *Timeu* expõe uma teoria física sobre como a alma move o corpo. Pois, pelo fato de a alma mover-se a si mesma, ela move o corpo, como resultado de sua conexão com o corpo. § 91

'Sendo composta dos elementos e dividida segundo números harmônicos, de modo a ter um senso inato de harmonia, e o todo ser levado adiante com movimentos bem afinados, §§ 92-8

[Deus] curvou a linha reta em um círculo e, dividindo-a, fez de um dois círculos, ajustados em dois pontos; e, novamente, dividiu um destes em sete círculos, como se os movimentos celestes fossem os movimentos da alma.' §§ 99-106

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LEITURA SETE

§ 87. Tendo argumentado de modo geral contra a visão de que o movimento pertence essencialmente à alma, o Filósofo agora apresenta argumentos contra filósofos particulares cujas teorias do movimento da alma parecem dar origem a alguma dificuldade especial. Esses argumentos se dividem em três grupos. Primeiro, ele se opõe a uma opinião de Demócrito; depois, em 'Da mesma forma', a uma de Platão; e terceiramente, em 'Há outra opinião', a outra teoria.

Ele começa, então, expondo a visão de Demócrito sobre o movimento da alma; e depois traz objeções contra ela.

§ 88. Esta teoria já foi referida por Aristóteles em sua quarta objeção à visão de que a alma se move em si mesma e por este movimento faz o corpo se mover. Se a alma move o corpo, ele disse, deve fazê-lo em virtude de seu próprio movimento. Isso foi admitido por aqueles que disseram que cada alma movia seu próprio corpo de maneira correspondente ao movimento em si mesma; entre os quais estava Demócrito, que usou a seguinte ilustração. Havia um certo dramaturgo cômico chamado Filipe que conta em algum lugar sobre um certo Dédalo, que ele fez uma estátua de madeira da deusa Vênus, e que esta estátua, sendo preenchida com mercúrio, era capaz de se mover. Ela se movia conforme o mercúrio se movia. E o que Demócrito disse sobre o movimento da alma era bastante semelhante. A alma, ele disse, (como foi notado acima) era composta de esferas ou átomos indivisíveis que, sendo de forma redonda, estavam sempre se movendo, e por seu movimento incessante faziam todo o corpo coesionar e mover-se correspondentemente.

§ 89. Então, em 'Agora, o que, etc.', Aristóteles coloca duas objeções a isso. Primeiro, é acordado que nos animais a alma é a causa de repousar, bem como a causa do movimento. Mas, segundo Demócrito, a alma nunca é a causa do repouso, embora seja a causa dos movimentos animais. Pois ele dificilmente poderia sustentar que aqueles átomos esféricos alguma vez repousassem se nunca cessam de se mover.

§ 90. Novamente, em 'A alma parece' ele coloca uma segunda objeção. O movimento causado pelo mercúrio na estátua é obviamente não espontâneo; é um movimento forçado. Ao contrário, o da alma é espontâneo, procedendo da mente e da vontade. Portanto, a visão de Demócrito parece inútil.

§ 91. Então, em 'Da mesma forma' ele primeiro expõe a opinião de Platão, que, em 'Agora, em primeiro lugar,', ele rejeitará. Mas antes de explicar o que Platão disse sobre a alma, ele mostra sua similaridade com a teoria de Demócrito. Assim como Demócrito supôs que os movimentos da alma moviam o corpo ao qual estava unida, assim também fez Timeu, um orador introduzido por Platão. Pois ele disse que a alma move o corpo na medida em que a própria alma se move; porque os dois estão, por assim dizer, ligados um ao outro.

§ 92. Com "Sendo composto, etc.", Aristóteles explicita a visão de Platão; primeiro sobre o que constitui a essência da alma, em "Deus curvou, etc.", sobre como o movimento procede dela. Quanto à primeira questão, note que as palavras aqui citadas são usadas por Platão no *Timeu* e se referem à Alma do mundo que, segundo ele, é imitada pelas almas inferiores. Assim, quando ele toca, como aqui, na natureza da Alma do Mundo, refere-se também, de certa forma, a qualquer alma. Ora, Platão, pela razão já dada, sustentou que a essência de todas as coisas era numérica; e que no número o elemento formal, por assim dizer, era um e o elemento material dois – todos os

números sendo compostos de um e dois. E como os números ímpares retêm algo da indivisão do um, ele estabeleceu dois elementos do número, o par e o ímpar, atribuindo ao ímpar a identidade e a finitude, mas ao par a diferença e a infinitude.

§ 93. Alguma explicação desta teoria pode ser encontrada na *Física*, Livro III. Se números ímpares são adicionados à unidade em sequência, o mesmo tipo de número 2 sempre resulta; por exemplo, se 3, o primeiro número ímpar, é adicionado a 1, obtém-se o número quadrado 4; se a 4 você adiciona o segundo número ímpar, 5, obtém-se 9, que também é um número quadrado; e assim por diante até o infinito. Mas com números pares, o resultado é sempre um tipo diferente de número. Adicione 2, o primeiro número par, a 1, o resultado é o número 'triangular' 3; ao qual se você adicionar 4, o segundo número par, obtém-se 7 que é 'septangular'; e assim por diante até o infinito. Por isso Platão fez da Identidade e da Diferença os primeiros elementos de todas as coisas, atribuindo a primeira aos números ímpares, a última aos pares.

§ 94. E porque ele colocou a alma no meio-termo entre as substâncias superiores, que nunca mudam, e as substâncias corpóreas, que mudam e se movem, ele pensou que a alma era constituída dos elementos de Identidade e Diferença, e assim de números ímpares e pares. Pois o meio-termo deve participar de ambos os extremos. É por isso que Aristóteles diz que Platão sustentava que a alma era constituída por esses elementos.

§ 95. Novamente, devemos notar que nos números há diferentes proporções e infinidades, das quais algumas são harmônicas, i.e., a causa da harmonia. A proporção dupla causa a harmonia chamada oitava; a de 3 para 2 causa a harmonia chamada quinta; (a de 4 para 3 causa a harmonia chamada quarta); a de 9 para 8 causa um tom; e as outras harmonias são causadas por outras proporções: por exemplo, a harmonia composta de uma oitava e uma quinta é causada pela proporção tripla; a das oitavas duplas é causada pela proporção quádrupla, que foi descoberta por Pitágoras, como Boécio [*De Musica*, I, 10] relata, a partir do golpe de quatro martelos que soavam em harmonia de acordo com as referidas proporções. Assim, se um martelo pesava doze onças, um nove, um oito e um seis, o que pesava doze onças estaria na proporção de dois para um em relação ao que pesava seis, e os dois juntos produziram a harmonia da oitava. Novamente, o que pesava doze onças estaria como três para dois em relação ao que pesava oito, e a harmonia produzida seria a de uma quinta; similarmente no caso daqueles que pesavam nove onças e seis onças. Novamente, o que pesava doze onças está na proporção de quatro para três em relação ao que pesava nove, e em conjunto com ele produz a harmonia de uma quarta; assim também o que pesa oito com o que pesa seis; enquanto o que pesa nove está proporcionado ao que pesa oito, e produz com ele a harmonia chamada tom.

§ 96. Mas se Platão reduzia tudo a números, estes não eram números harmônicos, exceto no caso da alma. Por isso Aristóteles apresenta como visão de Platão que a alma era 'dividida', ou, por assim dizer, pesada, 'de acordo com números harmônicos', i.e., a números relacionados entre si em proporções musicais. Ele disse que a alma era constituída pelos números 1, 2, 3, 4, 8, 9 e 27; nos quais essas proporções harmônicas são encontradas.

§ 97. E ele tinha duas razões para pensar isso. Uma era o fato de que a similaridade e a connaturalidade são sempre uma causa de prazer. Encontramos a alma sentindo prazer em todas as harmonias e desgostando de tudo que é inarmônico nos sons e nas cores e, de fato, em

qualquer qualidade sensível. Assim, a harmonia parece ser natural à alma. É isso que ele quer dizer ao afirmar que a alma tem 'um sentido conatural (i.e., conhecimento) de harmonia'.

§ 98. A segunda razão é que os pitagóricos e platônicos pensavam que sons belamente harmônicos resultavam dos movimentos dos corpos celestes; e, como supunham esses movimentos serem causados pela Alma do Mundo, naturalmente concluíram que a alma era feita de números harmônicos. Por isso Aristóteles diz 'que o todo (i.e., Universo) seja levado adiante com movimentos bem afinados'.

§ 99. Em seguida, quando ele diz 'Deus curvou, etc.', Aristóteles explica como a Alma do Mundo é a causa dos movimentos celestes. Tomando todos os números 'em sua ordem natural, devemos pensá-los como dispostos em uma linha reta, cada um adicionando-se ao anterior. Ora, a série numérica natural pode dar origem a várias outras séries; por exemplo, poder-se-ia tomar a série geométrica cujas razões comuns são 2 ou 3 ou 4, e assim por diante para outras razões. Assim como o homem, pelo pensamento, pode manipular números, assim Deus o faz ao construir as substâncias das coisas a partir dos números. Ao construir a substância da alma a partir dos números mencionados, ou seja, todos aqueles colocados em uma série de linha reta de acordo com sua ordem natural, ele os divide em duas séries: uma, a série geométrica cuja razão comum é 2; a outra, a série geométrica cuja razão comum é 3; porque essas duas abrangem todas as proporções harmônicas. Pois a proporção dupla é dividida nas razões 3:2 e 4:3; a tripla em 2:1 e 3:2. Portanto, os números acima mencionados são tomados, na série geométrica com razão comum 2, até o primeiro número cúbico, e.g., 1,2,4 até 8; também na série com razão comum 3, e.g., 1,3,9,27. Essas duas séries se encontram na unidade como duas linhas retas contendo um ângulo.

§ 100. Além disso, se os números na série cuja razão comum é três são unidos à unidade, obtemos como resultado os números da série cuja razão comum é 2; e.g., se a 1 é adicionado 3, o resultado é 4. Inversamente, se a 1 é adicionado 2, o resultado é 3. Assim, é como se duas linhas fossem traçadas intersectando-se uma à outra como a letra grega X.

§ 101. Se prosseguirmos, retornamos aos mesmos números. Pois de 4 vamos para 8 e de 3 para 27; ambas as séries concluindo com o mesmo tipo de número, como se estivéssemos andando em círculo.

§ 102. Devemos perceber que para Platão as coisas mais complexas encontradas na natureza são compostas de naturezas mais simples, assim como as harmonias dos sons surgem das proporções entre os números. Ele colocou a essência da alma no meio-termo entre os números, que são eminentemente abstratos, e as substâncias sensíveis; e assim deduziu as propriedades da alma a partir dos referidos números. Assim, na alma encontramos, primeiro, um conhecer direto, pois ela olha diretamente para seu objeto; e depois o retorno circular pelo qual o intelecto reflete sobre si mesmo. Assim também a alma intelectual move-se em uma espécie de círculo com respeito ao par e ao ímpar ao conhecer coisas tanto semelhantes quanto dessemelhantes a si mesma. E este princípio é estendido à substância dos céus visíveis movidos pela Alma do Mundo.

§ 103. Pois nos céus encontramos dois movimentos circulares. Um é simples e uniforme pelo qual os céus se movem ou giram diariamente de leste a oeste de acordo com o círculo equinocial. O outro é o dos planetas, que é de oeste a leste de acordo com o círculo do zodíaco, intersectando o

círculo equinocial nos dois pontos do solstício, i.e., no início de Câncer e de Capricórnio.

§ 104. E, como o primeiro movimento é uniforme, não é dividido em vários movimentos; e nisto se assemelha ao círculo dos números ímpares; que é também a razão pela qual é o maior círculo; pois os números ímpares referidos são maiores que os pares.

§ 105. O segundo movimento, no entanto, é muito diversificado, e parece, portanto, corresponder ao círculo dos números pares. Ele se divide em sete círculos de acordo com os intervalos entre os números nas duas séries de múltiplos de 2 e de 3, como é dito no *Timeu*. Onde há seis pontos de divisão, deve haver sete partes divididas. Portanto, esses círculos são menores e são contidos pelo círculo mais alto que é o dos números ímpares. Assim, o texto deve ser interpretado: 'Como o todo', i.e., o Universo, é 'levado adiante com movimentos bem afinados', isto é, como os movimentos harmonizados dos céus se devem à harmonia da Alma do Mundo, Deus 'curvou a linha reta em um círculo' da maneira descrita, de acordo com as propriedades do número e da alma; e dividindo este um círculo — um pela unidade da série natural de números, ou pela do poder intelectual da alma — em dois, ele forma o par de círculos numéricos, o ímpar e o par, e o par de círculos na alma, o entendimento de objetos móveis e imóveis, e o par de círculos celestes, os movimentos equinocial e zodiacal.

§ 106. Ele acrescenta, no entanto, 'ajustado em dois pontos', porque quaisquer dois círculos que se intersectam tocam-se um ao outro em dois pontos. E 'novamente um', i.e., o inferior, 'ele dividiu em sete círculos', como se fossem dos planetas, 'como se os movimentos celestes fossem os movimentos da alma, i.e., como se os céus se movessem pelo movimento da Alma do Mundo.'

Lição 8 — A Alma como Grandeza Espacial, Crítica a Platão

TEXTO 1407a3-407b25 - LIVRO I, CAPÍTULO III, CONTINUAÇÃO

A ALMA COMO GRANDEZA ESPACIAL

CRÍTICA A PLATÃO

Em primeiro lugar, não é correto dizer que a alma é uma grandeza. Pois a alma do Todo ele (Platão) considera como de mesma natureza que aquilo que às vezes se chama intelecto, não como a alma sensitiva ou apetitiva; pois o movimento destas não é circular. Ora, o intelecto é uno e contínuo, como o é o ato de entender, que, por sua vez, consiste em pensamentos. Mas estes possuem unidade por sucessão, como o número, não como a extensão. Portanto, nem o intelecto é assim contínuo; mas ele é ou indivisível, ou não contínuo do modo como algo extenso o é. §§ 107-11

Como ele entenderia, se fosse uma quantidade extensa? Como um todo, ou por cada uma de suas partes? Se pelas suas partes, então por uma parte extensa ou por um ponto, se se pode chamar um ponto de parte. Se por um ponto (do qual há um número infinito), é evidente que ele nunca completará o processo. Se por uma parte extensa, ele entenderá a mesma coisa muitas vezes, até o infinito. No entanto, parece que ele o faz de uma só vez. Mas se é suficiente que ele entre em contato com qualquer uma de suas partes, por que ele se moveria em círculo ou teria qualquer grandeza? Mas se é necessário que ele entenda pelo contato com toda a sua circunferência, qual é o contato que ele faz por suas partes? §§ 112-16

Além disso, como pode o divisível ser entendido pelo indivisível, ou o indivisível pelo divisível? § 117

É necessário que o intelecto seja este círculo; pois, assim como o movimento do intelecto é entender, e o do círculo é girar, se, então, entender é um girar, o intelecto deve ser um círculo cujo girar é pensar. Mas então ele sempre pensará algo — já que o girar continua para sempre. No entanto, os pensamentos práticos têm limites, cada um sendo em função de outra coisa; enquanto o pensamento especulativo também é limitado pelas ideias, e toda ideia é ou uma definição ou uma demonstração. Mas as demonstrações começam a partir de princípios e têm como termo uma conclusão ou uma inferência. Mesmo que não cheguem a uma conclusão, elas não retornam ao

seu ponto de partida; elas sempre tomam um novo termo médio e conclusão, e prosseguem em linha reta. Mas o girar retorna novamente ao início. As definições também são todas finitas. §§ 118-21

Além disso, se o mesmo girar ocorre muitas vezes, haverá um entendimento múltiplo da mesma coisa. §§ 122-4

Ademais, a inteligência é melhor comparada com a quietude e o repouso do que com o movimento — e o mesmo vale para a dedução lógica. §§ 123-6

Novamente, aquilo que não está em repouso, mas em estado de tensão, não estará contente. Ora, se o movimento não é da essência da alma, ela se moverá apenas de forma não natural. § 127

Deve ser penoso para a alma estar entrelaçada com o corpo sem possibilidade de libertação; e, de fato, isso deveria ser evitado se é melhor para o intelecto não habitar no corpo, como comumente se diz, e como parece verdadeiro para muitos. § 128

Não está claro por que os Céus se movem com movimento circular; pois a essência da alma não é a causa de a alma se mover em círculo, já que tal movimento é apenas incidental à alma. Menos ainda é o corpo a causa, mas antes a alma é uma causa para o corpo. Nem isso é alegado como sendo o melhor; contudo, a razão pela qual Deus fez a alma girar deve ter sido porque é mais digno para ela mover-se do que permanecer estacionária, e mover-se desta maneira do que de qualquer outra. Mas esta especulação é mais adequada a outros contextos, então deixemo-la de lado agora. § 129

Outro absurdo surge neste argumento e em muitos outros que tratam da alma. Eles conjungem corpo e alma, colocando a alma no corpo sem declarar nada definitivo quanto à causa disso, ou como o corpo está disposto. No entanto, esta explicação é certamente necessária, pois é em virtude de algo em comum que um é agente, o outro é paciente, um move e o outro é movido. Tais correlações não são encontradas ao acaso. Esses pensadores apenas se esforçam para afirmar o que a alma é, sem determinar nada sobre o corpo que a recebe, como se acontecesse que qualquer alma entrasse em qualquer corpo, como nas fábulas dos pitagóricos. Pois cada corpo parece ter sua própria forma e espécie apropriadas. É como dizer que a carpintaria entra nas flautas; pois cada arte deve usar suas ferramentas, e a alma, seu corpo. §§ 130-1

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO OITO

§ 107. Tendo exposto a opinião de Platão, Aristóteles procede agora à sua refutação. Aqui devemos notar que, frequentemente, ao criticar Platão, Aristóteles não critica precisamente o significado próprio de Platão, mas o sentido óbvio de suas palavras. Ele precisa fazer isso porque o método de ensino de Platão era falho; ele usava constantemente figuras de linguagem, ensinando por símbolos e dando às suas palavras um significado bastante diferente de seu sentido literal; como quando chama a alma de círculo. Assim, para que ninguém seja desviado por este sentido literal, Aristóteles às vezes argumenta precisamente contra ele, ao criticar Platão.

§ 108. Contra a opinião acima mencionada, então, ele apresenta dez argumentos, alguns dos quais incidem sobre a própria visão de Platão, e outros sobre o sentido literal de suas palavras. Platão realmente não queria dizer que o intelecto era algo quantitativo ou circular; ele estava falando metaforicamente. Ainda assim, para que não houvesse engano quanto a isso, Aristóteles argumenta com base em uma interpretação literal das palavras.

§ 109. No primeiro argumento, então, ele explica qual 'alma' Platão tinha em mente, que era a Alma do Universo, e que 'aquela' (alma) que é 'do todo', ou seja, do Universo, é exclusivamente intelectual, segundo Platão. Não é vegetativa, pois não precisa de nutrição; nem sensitiva, pois não tem órgãos dos sentidos; nem apetitiva, pois o apetite segue a sensibilidade. De fato, não poderia de modo algum ser sensitiva ou apetitiva, admitindo-se que o movimento da Alma Universal é circular; porque nem o sentido nem o apetite se movem em círculo (pois o sentido não reflete sobre si mesmo), mas apenas o intelecto (que reflete sobre si mesmo, como quando um homem sabe que sabe). Assim, Platão concluiu que a Alma do Mundo era apenas intelectual e disse que o próprio intelecto era uma espécie de magnitude espacial e um círculo.

§ 110. Aristóteles nega isso, dizendo que Platão estava errado ao representar a alma como uma magnitude espacial de forma circular e ao dividi-la em dois círculos.

§ 111. E ele aponta onde Platão se desviou. Nesta questão da natureza da alma, temos que basear nosso julgamento sobre qualquer uma de suas faculdades no ato ou operação dessa faculdade, e nosso julgamento sobre o ato ou operação no objeto deste ato ou operação; pois as faculdades são conhecidas por seus atos, e os atos por seus objetos. Assim, na definição de uma faculdade está incluído seu ato, e na definição de um ato, seu objeto. Ora, está claro que uma coisa obtém sua unidade daquilo que lhe confere ser e natureza específica. Se, então, o intelecto obtém seu ser e natureza específica do inteligível que é seu objeto (falo do intelecto em ato, que como tal nada é antes que ocorra o ato de entender), está claro que, se ele é uno e contínuo, como Platão sustentava, ele o será da mesma forma que os objetos inteligíveis são unos e contínuos. Pois o intelecto é uno apenas da mesma forma que sua operação (entender) é una; e sua operação é uma apenas da mesma forma que seu objeto é uno; uma vez que os atos são diferenciados de acordo com seus objetos. Visto que, então, o objeto do intelecto são os inteligíveis, e os inteligíveis compõem uma unidade, não como uma magnitude ou um contínuo, mas como números que se seguem em uma série, está claro que o intelecto não é, como Platão pensava, uma magnitude. Ele é ou indivisível, como é da natureza dos primeiros princípios ser, ou, se é contínuo, o é não como uma magnitude, mas como o número o é; pois assim como um número leva a outro, assim entendemos um objeto após o outro. E frequentemente vários números terminam em um, assim como as premissas em um silogismo terminam em uma conclusão.

§ 112. O segundo argumento vem em 'Como entenderia'. Pois poderia ser respondido que a razão de Platão para atribuir magnitude ao intelecto não era que existem muitos inteligíveis, mas que cada inteligível por si só mostra que ele é uma magnitude.

§ 113. Mas isso não funciona. Pois Platão sustentava que o ato de entender não era uma recepção de formas inteligíveis na mente, mas uma espécie de contato (como de um círculo, como vimos) devido à mente ir ao encontro das formas inteligíveis. Mas pergunto-te, como precisamente a mente entende pelo contato, se é uma magnitude? Ela deve tocar seu objeto ou com a totalidade

de si mesma ou com uma parte. Mas se com a totalidade de si mesma, então suas partes não são necessárias e não há necessidade de supor que o intelecto seja uma magnitude ou um círculo. Se, por outro lado, toca com algumas de suas partes, e assim entende em parte, então ou várias de suas partes estão envolvidas ou apenas uma. Se apenas uma, então novamente as outras partes são supérfluas e não precisamos supor que o intelecto tenha partes. Mas se entende tocando com todas as suas partes, estas devem ser ou pontos ou quantidades; e se são pontos, então, visto que o número de pontos em qualquer magnitude é infinito, o intelecto teria que tocar seu objeto uma infinidade de vezes antes de entendê-lo; e assim nunca entenderia, já que o infinito não pode ser percorrido.

§ 114. Aristóteles diz 'pontos' não porque pensasse que uma magnitude pudesse ser particionada em pontos, mas como uma disputa com Platão, que considerava os corpos como compostos de planos, os planos de linhas e as linhas de pontos; uma opinião refutada por Aristóteles na *Física*, Livro VI, onde é mostrado que um ponto adicionado a um ponto não faz diferença.

§ 115. Mas se a mente entende tocando com partes quantitativas, então, como cada parte é divisível em muitas, ela deve entender o mesmo objeto muitas vezes. Novamente, uma vez que qualquer quantidade é infinitamente divisível em partes que são proporcionalmente, não quantitativamente, as mesmas, seguir-se-ia que a mente entende a mesma coisa um número infinito de vezes — o que levanta dificuldades. Pareceria, então, que ela toca seu objeto apenas uma vez, e que não pode ser chamada de magnitude, nem com respeito a muitos inteligíveis nem a apenas um.

§ 116. Note que Aristóteles está implicando aqui que o intelecto é indivisível por sua natureza. O que é inteligível em qualquer coisa é sua essência ou natureza; que está presente inteiramente em cada parte dela, assim como a natureza específica está inteiramente presente em cada indivíduo da espécie; toda a natureza do homem em cada homem individual; e o indivíduo como tal é indivisível. Portanto, o que é inteligível em qualquer coisa é indivisível; e, portanto, também o é o intelecto.

§ 117. O terceiro argumento vem em 'Novamente, como'. Admitindo-se que a mente é indivisível, podemos facilmente ver como ela pode entender tanto o indivisível quanto o divisível. Ela entende o indivisível em virtude de sua própria natureza, que é indivisível; e o divisível por abstração da divisibilidade. Mas uma vez permitido, com Platão, que a mente é divisível, torna-se impossível entender como ela pode pensar no indivisível. 'Daí a dificuldade de admitir a teoria de Platão.

§ 118. O quarto argumento começa em 'É necessário'. Ele se desenvolve assim. Tu dizes que o intelecto é circular e em movimento. Ora, o movimento dos círculos é uma circulação e o do intelecto é o entendimento; portanto, se o intelecto é um círculo, o entendimento deve ser uma circulação. Mas isso é falso; pois, uma vez que o movimento circular não tem começo ou fim real, como é mostrado na *Física*, Livro VIII, seguir-se-ia que o entendimento, o ato próprio do intelecto, nunca alcançaria um termo. Mas o entendimento tem um começo e um fim reais: portanto, não é o mesmo que o movimento circular e, portanto, o intelecto não é um círculo.

§ 119. Que o entendimento tem um começo e um fim reais pode ser provado desta maneira. Todo pensamento é ou prático ou especulativo. Claramente, todo pensamento prático alcança um termo

ou fim; pois é todo em vista de outra coisa, a saber, uma obra a ser feita, e nesta obra ele termina. E o pensamento especulativo também tem seu próprio fim, a saber, as ideias; pois ele sempre repousa em alguma ideia: ou, em uma definição, quando a mente simplesmente apreende algo, ou em demonstrações, quando combina e distingue coisas. Mas as primeiras demonstrações começam a partir de primeiros princípios absolutos e terminam, por sua vez, nas conclusões de silogismos.

§ 120. Se for objetado que uma conclusão segue outra, e assim não há fim definido, respondo que as conclusões, no entanto, não são circulares. Pois, como é mostrado nos *Segundos Analíticos*, Livro I, a demonstração não pode andar em círculo; ela sempre vai em linha reta; e um movimento ou progressão infinita em linha reta é impossível.

§ 121. As definições também têm um começo e um fim, pois não se pode ir ao infinito na enumeração dos gêneros; o gênero mais geral deve ser tomado como o primeiro. Similarmente, na enumeração das espécies; não se pode particularizar ao infinito, mas deve-se parar na espécie mais particular. Portanto, o gênero mais geral é o começo, e a espécie mais particular é o termo ou fim, nas definições. Claramente, então, todo ato da mente tem um ponto de partida e termo reais.

§ 122. O quinto argumento começa em 'Além disso, se'. Em certo sentido, este argumento depende do anterior e é uma parte dele. Foi mostrado que se o intelecto fosse um círculo, como Platão pensava, o entendimento seria uma circulação; e no argumento precedente, Aristóteles mostrou que o entendimento não é uma circulação; o que ele agora prova mais uma vez da seguinte maneira. A diferença entre um movimento circular e qualquer outro movimento reside nisto: que este último nunca pode ser repetido na mesma quantidade. Isso se torna claro se pensarmos nos diferentes tipos de movimento em particular. Assim, o movimento de 'alteração' não pode ser repetido no mesmo sujeito sob o mesmo aspecto; pois a mesma coisa não é, sob o mesmo aspecto, mudada de branco para preto e de preto para branco. Também no movimento de crescimento, a mesma coisa não pode, sob o mesmo aspecto, tanto aumentar quanto diminuir. Assim também no movimento local; se este vai em linha reta, deve ter dois termos reais; e se deve ser repetido, o termo no final do movimento deve ser usado duas vezes, uma vez como fim e uma vez como começo, e, como deve intervir um momento de repouso naquele termo, não é exatamente o mesmo movimento. Apenas no movimento circular um mesmo movimento pode ser muitas vezes repetido de acordo com a mesma quantidade; a razão sendo que no movimento circular não há termos reais; portanto, não importa quantas vezes seja repetido, nenhum intervalo de repouso intervém nem o movimento varia de modo algum.

§ 123. Isso sendo concedido, Aristóteles argumenta como segue. Se tu dizes que o intelecto é um círculo, então o ato de pensar deve ser um movimento circular. Mas esta consequência não é admissível; portanto, tampouco a premissa.

§ 124. Ele então mostra que a consequência não é admissível. Concedido, ele diz, que o mesmo movimento circular é multiplicado, isto é, repetido, sob o mesmo aspecto. Se pensar, então, é um movimento circular, como tu dizes, ele será repetido repetidas vezes como um mesmo movimento incidindo sobre um mesmo objeto; e assim a mente pensará a mesma coisa muitas vezes. Pois a mente, ao mover-se, toca e por este tocar ela pensa, como eles dizem. Se então seu movimento é circular, ela toca e pensa a mesma coisa repetidas vezes; o que levanta dificuldades.

§ 125. O sexto argumento, em 'Além disso, a inteligência', é como segue. Se pensar é, como tu dizes, um movimento circular, ele deveria estar associado ao movimento, mas de fato o contrário é verdadeiro; pensar está associado antes ao repouso. Isso o próprio Aristóteles ensina no Livro VII da *Física*, onde ele diz que se um homem deve tornar-se sábio, ele deve primeiro alcançar uma tranquilidade interior; é por isso que os jovens e os inquietos não são, via de regra, sábios. A sabedoria e a prudência são adquiridas, diz Aristóteles, por aquele que se contenta em sentar-se e ficar quieto.

§ 126. Mas para que não se diga que, embora isso seja verdade para a apreensão simples, não o é para o raciocínio silogístico, ele acrescenta que o raciocínio também é mais como um repouso do que um movimento. Porque, é claro, antes de o silogismo estar completo, a mente e o intelecto estão oscilando de uma conclusão a outra e não repousando em nenhuma; mas quando está terminado, a mente se apega a uma conclusão e repousa nela.

§ 127. O sétimo argumento, em 'Novamente, que, etc.', se desenvolve como segue. Concordemos que pensar torna a alma feliz. Ora, a felicidade não pode residir em nada violento ou coercitivo, pois é a perfeição e o fim último da alma. Assim como o movimento não é da natureza essencial da alma, mas é de fato estranho a ela, aquela operação na qual a alma encontra sua felicidade, a saber, o entendimento, não pode ser um movimento, como Platão sustentava. Mas que o movimento não é da natureza da alma está implícito na própria teoria de Platão, pois ele disse que a alma era primeiro constituída por números, e então que ela se dividia em dois círculos e era refletida em sete, do que seguia o movimento. De acordo com esta visão, então, o movimento está na alma não naturalmente, mas acidentalmente.

§ 128. O oitavo argumento, em 'Deve ser penoso', se desenvolve como segue. Parece ter sido a visão de Platão que não era da natureza da alma estar unida ao corpo; pois ele disse que ela era primeiro constituída dos elementos e então compactada com o corpo, de modo que não pode deixar o corpo à vontade. Bem, então; sempre que uma coisa é unida contra sua natureza a outra, e não pode deixá-la à vontade, o estado resultante é doloroso; e sempre que uma coisa se deteriora por sua união com outra coisa, a união é prejudicial e deve ser evitada. Mas *ex hypothesi* a união da alma e do corpo é contrária à natureza da alma; nem a alma pode libertar-se à vontade; e o resultado é ruim para a alma, como os platônicos estão sempre dizendo. Aparentemente, então, a união com o corpo é uma coisa dolorosa e temível para a alma; o que dificilmente se alinha com a própria teoria de Platão de que a alma é composta de elementos e compactada com seu corpo desde o início.

§ 129. O nono argumento, a partir de 'Não está claro', é o seguinte. Platão fala da Alma do Universo e diz que ela se move em círculo. Mas isso não fornece explicação para o movimento circular dos céus; isto é, não define sua causa. Pois se os céus se movem em círculo, isso deve ser devido a princípios intrínsecos ou a alguma finalidade extrínseca. Se princípios intrínsecos são a causa, a 'natureza' em questão será a da alma ou a dos corpos celestes. Mas não pode ser a natureza da alma, pois o movimento circular não é da essência da alma, mas acidental a ela; pois, como dissemos, a natureza da alma é mover-se em linha reta, que então é 'curvada em círculos'. Tampouco a causa pode ser a natureza dos corpos celestes, pois o corpo como tal não é a causa dos movimentos da alma, mas antes a alma é a causa dos movimentos do corpo. Mas, se a causa é uma finalidade extrínseca, não se pode, segundo os princípios de Platão, apontar para nenhum fim

definido em resposta à questão de por que os céus se movem em círculo em vez de qualquer outra maneira; a menos que se invoque a vontade de Deus. Deus, de fato, por alguma razão, escolheu mover os céus em vez de deixá-los imóveis, e movê-los de forma circular. Mas por que Ele faz isso, Platão não pode dizer. Contudo, como esta questão pertence antes a 'outros contextos', i.e., a outro tratado (o *De Coelo*), podemos deixá-la de lado por ora.

§ 130. O décimo argumento começa em 'Outra absurdidade'. Ele é eficaz não apenas contra Platão, mas contra muitos outros também. É assim. É claro que deve haver sempre alguma proporção entre movente e movido, agente e paciente, forma e matéria. Nem toda forma se adequa a todo corpo da mesma maneira, nem todo age sobre todo paciente. Tampouco todo princípio de movimento move tudo o que é capaz de receber movimento. Deve haver alguma correlação e proporção entre eles pela qual um é naturalmente o movente, e o outro, o movido em cada caso. Ora, obviamente esses filósofos admitiam que a alma estava no corpo e o movia. Uma vez que falavam da natureza da alma, parece que também deveriam ter algo a dizer sobre a natureza do corpo; sobre por que a alma está unida ao corpo e como o corpo se relaciona e contrasta com a alma. Seu estudo da alma foi inadequado enquanto o discutiram sozinha e negligenciaram explicar a natureza do corpo que a recebe.

§ 131. De fato, podemos associar sua tese (prossegue Aristóteles) à fábula pitagórica de que qualquer alma pode entrar em qualquer corpo; a alma de uma mosca, por exemplo, poderia porventura entrar no corpo de um elefante. Isso não pode realmente acontecer; pois o corpo de cada coisa particular, e especialmente das coisas vivas, tem sua própria forma, espécie e tipo de movimento: daí há grandes diferenças entre os corpos de um verme, um cão, um elefante e um mosquito. Quando dizem que qualquer alma pode entrar em qualquer corpo, é como se alguém dissesse que a arte da tecelagem poderia entrar em flautas, ou que a arte do caldeireiro poderia entrar no tear de um tecelão. Se estivesse no poder dessas artes entrar em corpos ou instrumentos, elas não o fariam indiscriminadamente, mas a arte de tocar flauta entraria em flautas, e não em liras, enquanto a arte de tocar instrumentos de cordas entraria em instrumentos de cordas e não em flautas. Da mesma forma, se há um corpo para cada alma, qualquer alma não entra em qualquer corpo; antes, a alma molda o corpo adequado para si mesma; ela não entra num corpo já pronto. Platão e os outros que falam apenas sobre a alma são superficiais demais; falham em definir qual corpo corresponde a qual alma, e o modo preciso de existência de cada um em união com o outro.

Lição 9 — Teoria da Alma como Harmonia

CAPÍTULO IV

TEORIA DA ALMA COMO HARMONIA

Há outra opinião transmitida sobre a alma, aceitável para muitos, e de modo algum inferior às teorias já discutidas, embora castigada, por assim dizer, e condenada, até mesmo em discussões públicas. Pois alguns chamam a alma de um tipo de harmonia. §§ 132-3

E eles dizem que a harmonia é uma composição ou temperança de opostos, e que o corpo é composto de opostos. § 134

No entanto, uma harmonia é ou uma proporção nos componentes [de um composto] ou a própria composição; e a alma não pode ser nenhuma dessas coisas. § 135

Além disso, o movimento [ativo], que todos atribuem à alma, não pertence à harmonia. § 136

Seria mais apropriado chamar a saúde de harmonia e, em geral, as potências do corpo, em vez da alma. Isso é evidente se alguém tenta explicar as paixões e operações da alma por alguma harmonia: é difícil, de fato, correlacioná-las! § 137

Além disso, falamos de harmonia com duas considerações em mente. Primariamente como uma medida corretamente proporcionada, naquilo que tem movimento e posição, das partes componentes, de modo que nada falte que lhes seja conveniente. Em segundo lugar, a razão dessa composição. De nenhuma maneira essa [predicação da harmonia à alma] é razoável. A composição das partes do corpo é muito fácil de examinar, pois existem muitas e várias dessas composições. De quê e como alguém pode supor que a mente seja uma composição? Ou a sensação? Ou o apetite? Não é menos absurdo considerar a alma como a razão de uma composição. A síntese dos elementos para o osso não é a mesma que para a carne. Haveria muitas almas [em um corpo]; e, de fato, [uma alma] para cada corpo, se cada um é uma mistura de elementos, e a razão da mistura é uma harmonia e uma alma. §§ 138-40

Alguém poderia, neste ponto, questionar Empédocles. Ele diz que cada um desses existe em virtude de uma proporção. Essa proporção é então a alma; ou a alma é alguma outra coisa, assim inata nos membros? § 141

Ou ainda: a concórdia é a causa de qualquer combinação ao acaso, ou apenas de uma baseada em alguma razão? § 142

E se essa concórdia é a razão da composição ou algo mais? Esses são os tipos de problema envolvidos nesta hipótese. § 143

Mas se a alma é outra coisa que não a composição, por que ela perece juntamente com a essência da carne e de outras partes do corpo? Além disso, concedido que cada uma dessas partes tem uma alma, se a alma não é a razão de toda a composição, o que é que se corrompe quando a alma parte? § 144

É evidente, então, a partir do que foi dito, que a alma não pode ser uma harmonia, nem mover-se girando. Ela pode, no entanto, ser movida e mover a si mesma, incidentalmente, na medida em que aquilo em que habita se move e é movido pela alma. De nenhuma outra forma ela pode se mover no lugar. § 145

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO NONA

§ 132. Após refutar a teoria de Platão, o Filósofo passa a descartar outra opinião bastante semelhante à de Platão. Pois certos filósofos pensavam que a alma era uma harmonia; concordando até certo ponto com a visão de Platão de que a alma era composta de números harmônicos; mas diferindo dele no fato de que, enquanto ele falava apenas de uma harmonia numérica, eles estendiam o princípio para incluir harmonias de compostos, misturas e qualidades contrárias.

§ 133. Primeiro, então, ele nos conta sobre uma tradição transmitida pelos primeiros filósofos a respeito da alma, que parecia conter alguma verdade, não apenas sobre a alma, mas sobre algo comum a todos os princípios das coisas. Ele diz 'algo comum' porque os primeiros filósofos nada disseram sobre causas formais, tratando apenas de causas materiais. Demócrito e Empédocles foram os dois que parecem ter chegado mais perto de tratar da causa formal. Este último reduziu tudo a seis princípios, dos quais quatro — os elementos — eram materiais e dois eram formais, a saber, os princípios parte-ativo e parte-passivo, Concórdia e Discórdia. E os elementos materiais eram, diziam eles, ligados por uma certa proporção, donde tinham uma certa unidade sem a qual não poderiam existir juntos. E essa proporção eles chamavam de forma e harmonia das coisas; daí resultava que a alma era uma harmonia como outras formas.

§ 134. Então, em 'E eles dizem que a harmonia', ele expõe o fundamento desta opinião: harmonia é a combinação e mistura na devida proporção de contrários em compostos e misturas. A própria proporção é chamada harmonia e é a forma do composto; e porque a alma é um tipo de forma, ela foi considerada uma harmonia. Essa era aparentemente a visão de Dinarco, Simías e Empédocles.

§ 135. Em seguida, em 'No entanto, uma harmonia', ele começa a criticá-la: primeiro de modo geral, e depois, em 'Alguém poderia, etc.', com referência particular a Empédocles, que a formulou.

A teoria geral é atacada com quatro argumentos. O primeiro é o seguinte. Harmonia, a rigor, pertence aos sons, mas é transferida por esses filósofos para significar qualquer proporção devida, seja em coisas compostas por partes diferentes ou em misturas de elementos contrários. Desse

ponto de vista, então, a harmonia é uma de duas coisas: ou o composto ou a mistura em si, ou a proporção existente nele. Mas a alma claramente não é nenhuma dessas coisas; portanto, ela não é uma harmonia. A razão pela qual a alma não pode ser, para esses filósofos, nem um composto nem a proporção em um composto é que ambos são fatores acidentais, enquanto a alma, segundo eles, é uma substância.

§ 136. O segundo argumento começa em 'Além disso, movimento'. Todos os filósofos concordam que a alma move algo. Mas a harmonia não move nada; ela é, antes, um resultado e vestígio do movimento, assim como na música o movimento das cordas deixa seu vestígio no som harmonioso. De modo similar, a junção e coadaptação das partes por algum agente compositor resulta em uma certa composição proporcional. Se, então, a alma fosse uma harmonia resultante de algum produtor de harmonia, teríamos que postular outra alma no produtor.

§ 137. O terceiro argumento vem em 'Seria mais apropriado'. Na *Física*, Livro IV, Aristóteles havia dito que, se a definição de algo deve ser adequada, ela precisa responder a tudo o que a coisa dada pode fazer por si mesma ou receber de outras coisas; pois a melhor definição declara não apenas a substância e a natureza de uma coisa, mas também suas qualidades e capacidades acidentais. Se, então, a alma fosse uma harmonia, deveríamos ser capazes de deduzir suas capacidades e qualidades acidentais a partir de nosso conhecimento dessa harmonia. Mas isso é extremamente difícil; se, por exemplo, quisermos derivar as operações da alma a partir da harmonia, a que harmonia pertence o sentir ou o amar, o odiar ou o entender? Seria mais fácil, de fato, conhecer o corpo através da harmonia. Assim, certamente podemos definir a boa saúde como a mescla devidamente proporcionada e igualmente equilibrada dos humores do corpo; e o mesmo acontece com outras qualidades corporais. Portanto, a harmonia aparentemente pertence mais ao corpo do que à alma.

§ 138. O quarto argumento começa em 'Além disso, falamos'. A harmonia é algumas vezes encontrada em coisas compostas e em movimento, quando, isto é, tais coisas são tão coaptadas e arranjadas que 'nada que lhes seja adequado está faltando', i.e., nenhum defeito ocorre dentro da natureza da coisa em questão. Diz-se então que as partes estão bem harmonizadas e a composição inteira é chamada de harmonia, e.g., de madeira ou pedras ou outros corpos naturais. Da mesma forma, quando instrumentos de corda ou flautas são bem afinados, de modo que sons agradáveis resultam, diz-se que estão bem harmonizados. Este é o significado próprio da palavra. Às vezes, novamente, 'harmonia' é encontrada em misturas de contrários; como quando elementos contrários são tão combinados e misturados que nenhuma incompatibilidade permanece, nem qualquer excesso de qualquer um deles, e.g., de calor ou frio ou umidade ou secura; então diz-se que estão bem harmonizados e sua razão ou proporção é chamada de harmonia. Assim, se a alma é chamada de harmonia, deve ser de uma dessas maneiras. Mas, de fato, não pode ser racionalmente chamada assim de nenhuma dessas maneiras. Esses filósofos, portanto, falaram mal.

§ 139. Claramente, a alma não deve ser chamada de harmonia precisamente no sentido em que compostos e composições são harmoniosos. Pois no corpo a inter-relação das várias partes é bastante evidente; podemos facilmente dizer como os ossos ou os nervos se inter-relacionam, o que o braço é para a mão e a carne para o osso. Por outro lado, o princípio segundo o qual as partes da alma se inter-relacionam é obscuro; nem a correlação das partes no corpo nos revela

como as partes da alma, o entendimento, e os sentidos, e o desejo, e assim por diante, se relacionam entre si.

§ 140. Nem a alma pode ser chamada de harmonia da mesma forma que a proporção em corpos compostos de uma mistura de qualidades contrárias; e isso por duas razões. Uma razão é que uma proporção diferente é encontrada em diferentes partes do corpo vivo; pois os elementos não se misturam na mesma razão ou proporção para formar carne que para formar osso; e conseqüentemente haveria almas diferentes para as diferentes partes do mesmo corpo vivo, de acordo com a diversidade proporcional e multiplicação de suas partes. A outra razão é que todos os corpos são compostos de elementos e qualidades contrárias; portanto, se a proporção de cada composto é uma harmonia, e cada harmonia é uma alma, não haverá corpo sem alma; o que é uma tese embaraçosa de sustentar. Não é, portanto, de muita utilidade chamar a alma de harmonia.

§ 141. Em seguida, em 'Alguém poderia, neste ponto', Aristóteles ataca Empédocles ao extrair três conseqüências imprevistas de seu relato sobre a questão. A primeira é esta. Se você sustenta que todo corpo tem uma certa razão ou proporção, que você chama de harmonia e identifica com a alma, pergunto-lhe se a alma em si é essa razão ou proporção, ou algo mais. Se você responde que é a própria proporção, então, uma vez que no mesmo corpo há diferentes proporções para as diferentes partes, duas dificuldades surgem: haverá muitas almas no mesmo corpo; e haverá uma alma para cada composto. Mas se você responde que a alma não é a própria proporção, então, como harmonia é proporção, a alma não será uma harmonia.

§ 142. O segundo argumento começa em 'Ou ainda'. Empédocles havia afirmado que a causa da união nas coisas era a Concórdia e a causa da desunião era a Discórdia. Ora, a união implica uma certa proporção. Pergunto-lhe, então, se a Concórdia é a causa de toda e qualquer união ou apenas de tais uniões que são harmoniosas. Se você responde 'de toda união', então você deve encontrar uma causa única diferente da Concórdia para a harmonia e proporção próprias às uniões harmoniosas — a menos que você diga que estas ocorrem por acaso. Mas se você diz que a Concórdia é a causa das uniões harmoniosas, então ela não é a causa de todas as uniões.

§ 143. O terceiro argumento, em 'E se esta', segue assim. Empédocles diz que a Concórdia é o que une as coisas. Pergunto: a Concórdia é o mesmo que a união real na harmonia, ou não é? Se é o mesmo, então, como nada causa a si mesmo, o amor não pode ser a causa da união como Empédocles afirmou. Mas suponha que não seja o mesmo. Ainda assim, a união harmoniosa como tal é apenas um tipo de concordância, que parece ser exatamente o que a Concórdia também é. Então, elas são, afinal, a mesma coisa; e o argumento anterior se aplica como antes.

§ 144. Prosseguindo, Aristóteles mostra quão plausível é a teoria em questão. Sua plausibilidade, ele diz, baseia-se no argumento de que, se você concede uma coisa, outra deve seguir, e se você remove uma coisa, outra é removida. Assim, quando um corpo perde sua harmonia, perde sua alma, e enquanto sua harmonia permanece, a alma também permanece. Contudo, a conclusão não se segue; pois esse tipo de proporção não é, como esses filósofos pensavam, a própria forma, mas apenas uma disposição da matéria em vista da forma. E se a harmonia de um ser composto é tomada nesse seu sentido próprio, i.e., para significar uma disposição, então a conseqüência é bastante correta: enquanto a disposição da matéria para a forma permanece, a própria forma

permanece, e quando a disposição vai, a forma também vai. Não que a harmonia seja a forma, mas que ela é uma disposição da matéria em vista da forma.

§ 145. Finalmente, onde ele diz 'É evidente, então', Aristóteles, concluindo, resume sua rejeição tanto da visão de Platão de que a alma se move em círculo quanto da de Empédocles de que ela é uma harmonia. A alma, como foi dito, é movida indiretamente, e move a si mesma. Que ela é movida indiretamente é claro, pois ela se move quando seu corpo se move; mas o próprio corpo recebe movimento da alma. Apenas indiretamente, e de nenhuma outra forma, a alma se move de um lugar para outro.

Lição 10 — A Teoria da Alma como Automovente Reconsiderada

TEXTO 408a34-408b31 - LIVRO I, CAPÍTULO IV, CONTINUAÇÃO

A TEORIA DA ALMA COMO AUTOMOVENTE RECONSIDERADA

Poder-se-ia, com mais razão, indagar sobre a alma como estando em movimento, considerando fatos como estes: que ela, como dizemos, está triste, satisfeita, confiante, assustada; ou ainda, que está irada, que sente e entende. Todos esses parecem ser movimentos; a partir dos quais se poderia supor que a alma se move. § 146

Esta, contudo, não é uma conclusão necessária. Mesmo que sentir dor ou alegrar-se ou entender sejam, no sentido mais pleno, movimentos, e cada um destes seja um 'ser movido' (p. ex., estar irado ou amedrontado ocorre por algum movimento do coração), este ser movido é a partir da alma. Quanto ao entender, ele é ou de tal natureza ou talvez algo outro. §§ 147-50

Destes, contudo, alguns ocorrem com uma mudança de lugar naquilo que se move; outros com uma alteração — de que tipo ou como é outra questão. Dizer que a alma está irada é como dizer que ela constrói ou tece. Pois talvez seja melhor dizer, não que a alma é compassiva, ou aprende, ou entende, mas que um homem o faz por meio de sua alma. Essas modificações ocorrem por movimentos não tanto na alma quanto, em alguns casos, procedendo para ela, e em outros, procedendo dela, assim como a sensação procede das coisas, enquanto a recordação procede da alma para os movimentos ou repousos que ocorrem nos órgãos sensitivos. §§ 151-62.

Mas o intelecto pareceria ser uma essência subsistente implantada na alma, e não se corromper. Pois ele se corromperia [se o fizesse], principalmente pela debilidade que acompanha a velhice. Mas, de fato, o que acontece é semelhante ao caso das potências sensitivas. Se um velho pudesse adquirir o olho de um jovem, ele veria como um jovem; portanto, a senilidade não é uma afecção da alma, mas daquilo que ela habita, como a embriaguez ou a doença. Entendimento e pensamento, então, decaem com a decadência de algo interior. O entendimento em si mesmo não pode ser afetado. Mas o raciocinar, amar e odiar não são afecções do intelecto, mas daquilo que o possui, precisamente na medida em que o possui. Por isso, quando isso decai, a alma cessa de lembrar ou amar. Pois estas procediam, não dela, mas do que era comum, que se desintegrou. Mas talvez o intelecto seja algo mais divino e imutável.

Portanto, que a alma não pode ser movida é manifesto a partir desses argumentos. Mas se não pode ser movida, é evidente que não pode ser automovente. §§ 163-7

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO DEZ

§ 146. Após expor e criticar os argumentos daqueles que pensavam que, por a alma mover o corpo, ela mesma devia estar em movimento, o filósofo se ocupa agora em mostrar que um apoio mais forte para a afirmação de que a alma estava em movimento poderia ser extraído da consideração das atividades próprias a ela. Dividindo seu tratamento em duas partes, ele primeiro expõe a hipótese de que as atividades da alma são evidência de seu movimento; e, em seguida, resolve o problema na medida em que seu propósito presente exige, esta parte começando em ‘Esta, contudo’.

Primeiro, então, ele diz que, ao passo que os filósofos de quem ele falava pensavam que a alma poderia estar em movimento a partir da consideração do fato de que ela movia o corpo, um argumento mais racional, i.e., mais plausível, poderia ser extraído ‘considerando fatos como estes’, i.e., as atividades da própria alma. Pois a partir destes poder-se-ia construir um argumento muito plausível em favor do movimento da alma. Pois dizemos que a alma ‘está triste, satisfeita, confiante (i.e., audaciosa) e assustada’; e dizemos que ela fica irada e sente e entende. E como todas estas são atividades da alma, e também tipos de movimento, pareceria que a alma se move. E esta é uma sugestão mais plausível do que a já discutida. Pois esta última argumentava o movimento da alma a partir do corpo, segundo o princípio de que todo movente é ele mesmo movido; de modo que, se a alma move o corpo, a própria alma é movida. Mas a teoria agora a ser considerada considera o movimento da alma do ponto de vista das atividades próprias da alma.

§ 147. Em seguida, em ‘Esta, contudo’, ele esclarece a dificuldade. Aqui devemos notar que, quando Aristóteles busca a verdade por um processo de expor e responder objeções, às vezes ele emprega este método após já ter demonstrado a verdade em questão; e então suas objeções e soluções são governadas pela opinião que ele já formou para si mesmo. Mas às vezes ele faz tudo isso antes de demonstrar a verdade, e então baseia suas objeções e soluções nas visões de outros e não em sua própria opinião ou no que ele crê ser a verdade. Por exemplo, no Livro III da *Física*, onde argumenta contra aqueles que sustentavam a existência de um infinito, ele emprega uma série de princípios falsos em si mesmos, mas considerados verdadeiros por seus oponentes, e.g., que todo corpo é tanto leve quanto pesado. Pois ele ainda não havia decidido sobre a leveza e pesadez dos corpos; isso ele fez mais tarde no *De Coelo*, onde, em consequência, retoma a questão do infinito. E tal é seu método aqui. Sua crítica se baseia em pressupor como verdadeiras as visões de seus oponentes.

§ 148. Estes últimos, especialmente os platônicos, pensavam que tristeza, alegria, ira, sensação e pensamento, e assim por diante, eram movimentos na alma, e que cada uma dessas atividades, não excetuando o pensamento, tinha seu órgão particular; de modo que, a este respeito, não havia diferença entre sensibilidade e inteligência; e todo tipo de alma, não apenas a alma intelectual, era imortal. Tudo isso Aristóteles concede, pressupondo que todas tais atividades, mesmo o pensar, são orgânicas, e que todas as almas são imortais. Ele apenas nega que tais atividades como

sensação e alegria sejam movimentos na alma, afirmando que elas pertencem antes ao composto de corpo e alma. Isto ele torna o único ponto em questão.

§ 149. E aqui ele faz duas coisas. Primeiro, mostra que as atividades em questão não são movimentos da alma; segundo, prova isso com um argumento especial que começa em ‘Mas o intelecto’. Seus oponentes, diz ele, sustentam dois pontos: (1) que alegria e tristeza e assim por diante são movimentos; (2) que esses movimentos devem ser atribuídos à alma; a qual, portanto, se move. Mas a conclusão não se segue necessariamente; e, em todo caso, ambas as proposições são falsas — as atividades em questão não são movimentos, nem coisas como ira, alegria, sensação devem ser atribuídas à alma. Mas mesmo admitindo, por amor ao argumento, que são movimentos, não deveriam ser atribuídas à alma; nem a alma, em consequência, ser considerada como se movendo neles e com eles.

§ 150. Pois é óbvio que, mesmo se essas atividades são movimentos e são da alma, elas não são da alma exceto com respeito a certas partes definidas do corpo: assim, a sensação só ocorre em certas partes do corpo, como o olho, o órgão da visão; e a ira no coração; e assim com o restante. É claro que elas são movimentos não da alma sozinha, mas da alma e do corpo juntos. Contudo, elas são a partir da alma; por exemplo, quando a alma pensa que algo é digno de ira, o órgão animal chamado coração é perturbado e o sangue se aquece ao redor dele. O mesmo ocorre com o medo; ele faz uma parte definida do corpo contrair-se e alterar-se. E igualmente com o restante. Nestes casos, então, a alma em si mesma não se move, mas apenas se move no movimento de outra coisa, e.g., o coração. Mas tendo em vista um ponto que Aristóteles vai provar mais tarde, a saber, que o entendimento é um ato da alma sozinha, no qual o corpo não tem participação, ele observa aqui que talvez o entendimento deva ser distinguido de todas aquelas atividades que ocorrem no composto de alma e corpo. Ele diz ‘talvez’ porque está falando tentativamente. Mas ao afirmar que as outras atividades são da alma e do corpo juntos, ele implica que elas surgem da alma.

§ 151. Assim, quando ele diz ‘destes, etc.’, ele quer mostrar que esses movimentos surgem da alma acompanhados por certas mudanças locais; como no caso da ira, que ocorre na alma quando partes do corpo no coração e ao redor dele são movidas: o sangue aquecido pelo coração é dispersado para as extremidades do corpo. Pode também haver uma ‘alteração’ ou movimento qualitativo, como no medo, quando o coração se contrai e esfria e a pessoa empalidece. O que são essas paixões, e como ocorrem, é outra questão; mas é claro que, como movimentos, elas não estão na alma sozinha, mas na alma e no corpo juntos.

§ 152. Portanto, assim como as atividades corporais de qualquer animal não brotam de sua alma sozinha, mas de seu corpo, ou do composto de alma e corpo, assim também a percepção sensorial e a alegria e assim por diante não devem ser atribuídas apenas à alma, mas ao corpo e à alma juntos. Dizer que a alma fica irada e por isso é movida é como dizer que a alma tece ou constrói ou toca harpa. A alma, de fato, é a causa dessas atividades; pois a habilidade adquirida para construir ou tecer ou tocar harpa está na alma, e o exercício da habilidade em cada caso brota da alma. Mas, assim como é melhor dizer que o construtor, não a arte de construir, constrói, embora o construtor construa por sua arte, assim talvez seja melhor dizer que não é a alma que sente compaixão ou aprende ou pensa, mas o homem que faz estas coisas com sua alma. Ele diz ‘talvez, etc.’ pela razão já dada.

§ 153. Mas como a afirmação de que a alma não se move, mas o homem com sua alma, poderia ser interpretada como significando que o movimento existe na alma como seu sujeito, para prevenir isso, Aristóteles explica que quando diz que o homem se move com sua alma, ele quer dizer que o movimento deriva, por assim dizer, da alma, e não que é encontrado na própria alma.

§ 154. Pois quando digo 'isto se move com aquilo', minha afirmação pode ser tomada em dois sentidos: ou que a fonte de um dado movimento está ela mesma se movendo, como quando digo que um homem se move com seus pés, os próprios pés se movendo; ou que algo imóvel em si mesmo move outra coisa; e é neste último sentido que se diz que um homem se move com sua alma.

§ 155. Ora, este movimento é duplo. Às vezes a alma representa o termo para o qual o movimento tende, como na sensação; pois no ato da alma apreender objetos sensíveis exteriores, a faculdade sensitiva no órgão corporal é despertada e, movendo-se, transmite 'a ela', i.e., à alma, imagens e noções das coisas sensíveis. Mas às vezes a alma se comporta como o ponto de partida do movimento, como na recordação, quando as imagens e noções latentes e soterradas das coisas são trazidas à luz, a fim de que as coisas sensíveis sejam compreendidas através delas. Se o próprio armazenamento interno de imagens deve ser chamado de movimento ou de repouso não é relevante agora.

§ 156. Movimentos desse tipo, então, não devem ser atribuídos à alma, mas à alma e ao corpo juntos; se eles brotam da alma, isso não implica movimento na alma.

§ 157. Mas observe que esta solução do problema é apenas provisória; ela não nos deixa com a verdade perfeitamente definida. Pois o movimento é atribuído às atividades da alma de maneiras diferentes por pessoas diferentes. De fato, três tipos de movimento são discerníveis nisso. Em algumas dessas atividades, o movimento em sentido estrito é encontrado. Em outras, é encontrado em um sentido menos exato do termo. E em outras, em um sentido ainda mais amplo.

§ 158. Pois o movimento próprio ocorre nas atividades da alma vegetativa e no desejo sensível. Na atividade vegetativa, a própria substância material se move, em consequência da assimilação do alimento. Este movimento é o crescimento; onde a alma vegetativa desempenha o papel ativo, o corpo um papel passivo. No desejo sensível também ocorre movimento próprio, tanto através de alterações qualitativas quanto através de mudanças de lugar. Mal um homem deseja algo, ele é afetado por certas mudanças — ficando zangado, como no desejo de vingança, ou alegre, como na busca do prazer. E, acompanhando isso, o sangue se move do coração para as extremidades do corpo; além do fato de que o homem inteiro se move de um lugar para outro em busca do que deseja.

§ 159. Em um sentido menos estrito, no entanto, o movimento ocorre nos atos da alma sensitiva. Aqui não há movimento da própria substância material, mas apenas um movimento 'espiritual' de cognição: por exemplo, o ato de ver não é uma modificação material; é a recepção 'espiritual' no olho de formas sensíveis. No entanto, envolve alguma alteração material, porque a faculdade da visão está alojada no corpo: e nesta medida envolve movimento, embora não seja movimento em sentido estrito. O movimento em sentido estrito não é atribuído às atividades da alma, exceto quando uma modificação da substância material é o termo direto da atividade.

§ 160. De modo menos estrito ainda, e na verdade apenas por metáfora, o movimento deve ser atribuído ao ato do intelecto, no qual não há movimento da substância material, como no caso das atividades vegetativas, nem mesmo qualquer alteração do sujeito das operações 'espirituais', como no caso da percepção sensorial. Há apenas uma atividade que é chamada de movimento simplesmente porque a mente passa da potência ao ato. Isso difere do movimento próprio; pois enquanto este último conota uma imperfeição no sujeito que se move, esta atividade procede do sujeito como já perfeito e completo.

§ 161. Claramente, então, os atos das almas vegetativa e sensitiva não são exclusivamente da alma, mas da alma e do corpo juntos; enquanto os do intelecto são chamados de movimentos apenas metaforicamente, e são exclusivamente da alma, sem o uso de qualquer órgão corporal particular.

§ 162. Note também que, como o desejo e a cognição são ambos encontrados na parte sensitiva, a mesma divisão aparece também na parte intelectual. Daí o amor, o ódio, o deleite e assim por diante podem ser entendidos ou como sensitivos, e neste sentido são acompanhados por um movimento corporal; ou como exclusivamente intelectuais e volitivos, sem qualquer desejo sensível acompanhante; e entendidos neste sentido não são movimentos, pois não envolvem nenhuma mudança corporal acompanhante. Neste último sentido, eles pertencem até mesmo a substâncias imateriais, como será mostrado mais claramente adiante.

§ 163. Então, em 'Mas o intelecto', Aristóteles se propõe a provar o que foi mostrado, a saber, que mesmo que atividades deste tipo sejam movimentos (como os filósofos que ele está discutindo sustentavam), ainda assim elas não são movimentos apenas da alma, mas envolvem também o corpo. Assim, ele toma uma de suas opiniões (famosa em seu tempo), a saber, que não apenas o intelecto, mas todo tipo de alma sem exceção, é imortal. De acordo com esta visão, o intelecto era uma substância em formação, ainda incompleta, e era imortal. Pois é um fato da experiência que todo o enfraquecimento e decadência que afetam o intelecto ou os sentidos vêm do lado do órgão corporal, não da própria alma. Onde pareceria seguir-se que o intelecto e todos os outros tipos de alma eram incorruptíveis; se suas atividades se tornam fracas, isso não implica sua própria decadência, mas a decadência dos órgãos do corpo.

§ 164. Se a própria alma decaísse, ela decairia especialmente na velhice; é quando os órgãos dos sentidos se tornam fracos. No entanto, de fato, a própria alma não é afetada pela velhice; se um velho pudesse receber o olho de um jovem, ele veria tão bem quanto um jovem. O declínio da velhice, então, não se deve a um declínio na alma ou nas faculdades dos sentidos, mas ao corpo; assim como na doença ou na embriaguez é o corpo, não a alma, que é enfraquecido. Daí 'entendimento', i.e., apreensão simples, e pensamento,' i.e., a atividade intelectual de combinar e distinguir ideias, tornam-se fracos, não por uma fraqueza no intelecto, mas por 'a decadência de algo mais interior', i.e., o órgão ou instrumento do intelecto. O entendimento 'em si mesmo não pode ser afetado'.

§ 165. Ora, ao dizer isso, Aristóteles não está dando como sua opinião que o intelecto tem um órgão corporal especial, mas, da maneira já explicada, ele está argumentando supondo que as visões dos filósofos que ele está criticando são sólidas; e era a visão deles, como vimos, que cada uma das atividades da alma, e mesmo o próprio intelecto, tinha seu órgão corporal especial.

Assumindo isso, portanto, ele dá como razão para a decadência do entendimento que ele é uma daquelas atividades (como odiar e amar) que não são apenas da alma, mas de 'aquele que a tem', i.e., do composto de corpo e alma, ou do órgão corporal — precisamente, ele acrescenta, na medida em que este composto tem 'ela', i.e., entendimento, e assim por diante. Consequentemente, quando 'isto' (i.e., o órgão corporal) 'decai' suas atividades, tais como amar ou entender, decaem igualmente, e a própria alma não se lembra nem ama mais. A razão é que tais processos não envolviam apenas a alma, mas 'aquilo que era comum', i.e., todo o ser composto; que agora decaiu e passou. Claramente, então, se todos esses movimentos e atividades decaem através da decadência do corpo, não da alma, eles não são eles mesmos exclusivamente da alma, mas da alma e do corpo juntos; e não a alma, mas a alma e o corpo juntos, é o que se move.

§ 166. Mas para remover qualquer impressão de que ele próprio acredita que o intelecto é o que o argumento que ele está usando supõe que seja, ele acrescenta estas palavras, 'Talvez o intelecto seja algo mais divino e imutável', i.e., algum tipo de poder mais nobre do que qualquer um que estamos considerando agora, cuja atividade é exclusivamente da alma. Ele diz 'talvez' porque a questão ainda não foi decidida; será esclarecida no Livro III. Isso é suficiente para mostrar que ele está argumentando com base em uma suposição.

§ 167. Finalmente, ele conclui de tudo isso que agora está claro que a própria alma não pode ser o sujeito do movimento. E se assim for, então a alma é obviamente não um automotor com movimentos dos tipos aqui discutidos, como os filósofos que ele está criticando haviam sustentado.

Lição 11 — Alma como Um Número que se Move a Si Mesmo

TEXTO 408b32-409b18 - LIVRO I, CAPÍTULO IV, CONTINUAÇÃO

ALMA COMO UM NÚMERO QUE SE MOVE A SI MESMO

De longe, a coisa mais irracional dita sobre a alma é que ela é um número que se move a si mesmo. Nisto há várias impossibilidades. Primeiro, o que decorre de "ser movido", como eles dizem; e depois as dificuldades especiais que decorrem de sua afirmação de que é um número. Como conceber uma unidade, indivisível e indiferenciada em si mesma, movendo-se? Ou por quê? Ou de que modo? Pois, se é tanto movida quanto movente, deve haver alguma diferença em si mesma. §§ 168-9

Além disso, uma vez que dizem que uma linha, sendo movida, faz um plano, e um ponto, sendo movido, faz uma linha, os movimentos das unidades serão linhas. Ora, um ponto é uma unidade que tem posição; de modo que o número de uma alma deve estar em algum lugar e ter posição. § 170

Além disso, se de um número se subtrai um número ou uma unidade, outro número resta. Plantas, no entanto, e muitos animais, vivem após serem divididos, e parecem reter especificamente a mesma alma. § 171

Pareceria ser indiferente dizer "unidades" ou "pequenos corpos". Pois, se as esferas de Demócrito se tornassem pontos, e apenas a quantidade permanecesse, permaneceria nelas um movente e um movido, como na matéria extensa. Pois a distinção mencionada não se deve ao tamanho ou à pequenez, mas à quantidade como tal. Portanto, deve necessariamente haver algo movendo as unidades. Mas, se é a alma que move o animal, assim também no caso do número: então a alma não é algo movente que também é movido, mas apenas um movente. § 172

Ora, isto teria que ser de alguma forma uma unidade. Se assim for, deve ter algum princípio de diferenciação de outras unidades. Mas como pode um ponto isolado diferir de outros, exceto pela posição? Mas, se há muitas unidades e pontos diferentes em um corpo, eles serão unidades no mesmo sujeito e ocuparão espaço como pontos. Mas, se há dois no mesmo lugar, o que impede uma infinidade deles juntos? Aquilo cujo lugar é indivisível é ele próprio tal. Mas, se os pontos no corpo são os "números" da alma, ou se o "número" dos pontos do corpo é o da alma, por que não há almas em todos os corpos? Pois em todas as coisas parecem existir pontos, mesmo ao infinito. §

Além disso, como é possível que esses pontos sejam separados e libertos do corpo? Visto que as linhas não podem ser divididas em pontos? § 174

CAPÍTULO V

Isto equivale a dizer (como dissemos antes), ou, sob um aspecto, o mesmo que aqueles que postulam a alma como um corpo de elementos muito refinados, ou, sob outro aspecto, o que Demócrito disse do movimento da alma — algo intrinsecamente absurdo. Pois, se a alma está em todo o corpo como senciente, deve haver dois corpos no mesmo lugar, se a alma é algum tipo de corpo. E para aqueles que dizem que é um número, há muitos pontos em um ponto, ou então todo corpo tem uma alma; a menos que o "número" da alma seja diferente do número dos pontos no corpo. O animal viria então a ser movido por um número, precisamente como Demócrito disse. Que diferença faz se alguém diz pequenas esferas ou grandes unidades, ou, em geral, que as unidades estão em movimento? Em qualquer caso, é necessário que o animal se mova quando estas estão se movendo. §§ 175-6

Estas e muitas outras consequências resultam para aqueles que combinariam número e movimento em um único princípio. É impossível que tal seja não apenas uma definição da alma, mas até mesmo um de seus acidentes — como fica claro se alguém tenta, por este procedimento, explicar as atividades e modificações da alma, como prazer, dor e assim por diante. Como dissemos antes, sobre estes princípios não é fácil sequer arriscar uma conjectura. § 177

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO ONZE

§ 168. Após refutar aqueles que afirmavam que a alma era algo que se movia, o Filósofo passa agora a criticar a visão de Xenócrates, que disse, adicionalmente, que a alma era um número que se move a si mesmo; uma opinião muito menos racional do que as outras já mencionadas. Pois envolve muitos absurdos. Primeiro, é claro, aqueles decorrentes de "ser movido", as irracionalidades, ou seja, nas quais todos que dizem que a própria alma se move são levados; e então, adicionalmente, há as dificuldades especiais envolvidas na noção de que a alma é um número. Portanto, na definição da alma de Xenócrates, o Filósofo critica, não meramente os termos empregados, mas o próprio significado. Esta crítica tem duas partes. Primeiro, ele mostra que a definição não se ajusta à própria alma ou à sua substância; e depois que "não se ajusta às suas qualidades accidentais" — isto em "Estas e muitas outras consequências". A primeira parte se subdivide em razões para (a) rejeitar a referida definição e (b) para pensar que ela envolve todas as dificuldades implícitas nas visões dos outros filósofos já criticados; esta parte começa em "Isto equivale a dizer".

§ 169. Ele mostra a inadequação da definição por seis argumentos; sendo o primeiro o seguinte. Você chama a alma de um número que se move a si mesmo; mas o número é composto de unidades; a alma então, em sua visão, consiste de unidades que se movem a si mesmas. Ora, em qualquer coisa que se move a si mesma, há duas partes (como é mostrado no Livro VIII da *Física*),

uma movente, a outra movida. Portanto, você deve significar que cada unidade ou ponto é composto de duas partes, uma movente, a outra movida. Mas isto é impossível. Portanto, a alma não é um número que se move a si mesmo. Para mostrar a impossibilidade de uma unidade ter uma parte movente e uma parte movida: o que é totalmente indivisível e indiferenciado não pode ser pensado como movendo-se a si mesmo de tal maneira que uma parte move e outra é movida. Pois o fator motriz ou movente e o fator móvel ou movido não podem existir sem diferir. Visto que, então, a unidade é indivisível e indiferenciada, ela não pode ter tais partes como estas. Portanto, a alma não é um número que se move a si mesmo.

§ 170. O segundo argumento, em "Além disso, uma vez que", procede assim. Você diz que a alma é um número; e, portanto, composta de unidades, como foi dito. Ora, a única diferença entre uma unidade e um ponto é que um ponto tem posição — é uma unidade em posição. Mas, se a alma é um número, este número deve existir em algum lugar em posição. Portanto, a alma é uma unidade em posição, isto é, um ponto. Mas, de acordo com os platônicos, um ponto em movimento faz uma linha, uma linha em movimento faz uma superfície, e uma superfície um corpo. Se então a alma é um número que se move a si mesmo, cada uma de suas unidades se move a si mesma, e cada uma destas é um ponto que se move a si mesmo. Mas tal ponto só pode fazer uma linha; portanto, o mesmo é verdadeiro para o movimento da alma. Portanto, não a vida, mas uma linha é o efeito da alma; o que não é verdadeiro. Portanto, a alma não é um número que se move a si mesmo.

§ 171. O terceiro argumento, em "Além disso, se", é o seguinte. Se, como você diz, a alma é um número, ela deve ter a natureza e os atributos do número. Ora, é evidente que sempre que uma unidade é retirada ou adicionada a um número, o número é essencialmente alterado. Se você adicionar 1 a 3, você altera o número em espécie: 4 difere em espécie de 3. Similarmente se você retirar 1 de 3, restando 2. Ora, é acordado que as coisas vivas são especificadas por sua alma; visto que é através da forma que as coisas são especificadas. Se, então, a alma é um número, qualquer adição ou subtração a ela deve alterá-la em espécie. Mas isto não é verdadeiro: pois, se plantas e animais segmentados são cortados, as divisões continuam vivendo, da mesma espécie que antes. Portanto, a alma não é um número que se move a si mesmo.

§ 172. O quarto argumento, em 'Pareceria ser', é o seguinte. Tu dizes que a alma é um número; donde se segue, como sabemos, que ela consiste em unidades em posição, isto é, pontos. Mas, com base nessa suposição, é óbvio que não há diferença entre dizer, com Demócrito, que a alma consiste em pequenos corpos indivisíveis e dizer que ela é composta de unidades em posição. Pois cada unidade em posição é uma quantidade e indivisível.

Muito bem então; a alma, em tua opinião, é um número automovente e, conseqüentemente, consiste em unidades e pontos que se movem a si mesmos. Suponhamos então que os corpos indivisíveis de Demócrito sejam pontos (não há diferença, como vimos) e sejam quantidades (como devem ser, pois apenas quantidades, propriamente falando, se movem). Ora, esses pontos se moverão a si mesmos se a alma for um número automovente. Mas todo automovente, como foi dito, é duplo; portanto, cada ponto em si é duplo, tendo uma parte movente e uma parte movida; e isso, não importa se sejam partes grandes ou pequenas, desde que tenham alguma quantidade; pois todo contínuo automovente contém os dois fatores: um movente e um movido. Logo, deve haver um movente das unidades. Mas, nos seres vivos, o movente é a alma; portanto, o movente do número seria a alma; donde se segue que a alma não é algo movido, mas um movente, e,

assim, a definição dela como um número automovente é incorreta. Ela deveria ser antes definida como um número que move outro número.

§ 173. O quinto argumento começa em 'Ora, isso teria de ser de alguma forma uma unidade'. Na opinião de Xenócrates, a alma é uma unidade. Mas, se assim for, então ela é um ponto; pois ela deve, como unidade, diferir de outras unidades e não pode diferir exceto pela posição. Pois o que diferencia 'pontos isolados', i.e., unidades como aqui entendidas, senão sua posição? Além disso, apenas pela posição as unidades são pontos. A alma, então, não é uma mera unidade, mas um ponto. No entanto, ela existe no corpo e todo corpo como tal tem seus próprios pontos. Ora bem, os pontos-alma são idênticos aos pontos-corpo ou não? Se não são, então toda parte do corpo conterá também pontos-alma, e em cada parte dessas haverá dois pontos ao mesmo tempo no mesmo lugar. E se dois, por que não mais que dois, até o infinito? Coisas cujo lugar é indivisível são elas mesmas indivisíveis; e não requerem aumento de espaço se aumentam em número; assim, se dois podem estar em um lugar indivisível, não há razão para que um número infinito não possa estar ali. Por outro lado, se os pontos-corpo são idênticos aos pontos-alma, então todo corpo tem uma alma, já que todo corpo tem pontos. Mas isso é falso; portanto, a alma não é um número automovente.

§ 174. O sexto argumento, em 'Além disso, como', continua o anterior. Segue-se da teoria de Xenócrates que a alma é composta de pontos. Pontos são obviamente inseparáveis e indelíveis dos corpos; pois as linhas não são separáveis das superfícies, nem os pontos das linhas. Mas isso não é verdadeiro para a alma; portanto, ela não é um ponto ou um número. Claramente, então, a definição de Xenócrates é intrinsecamente inadequada.

§ 175. Então, em 'Isso equivale a dizer', ele considera essa definição objetável em suas consequências. Essas consequências envolvem todas as consequências objetáveis decorrentes das teorias de todos os que filosofaram sobre a alma. Pois alguns destes caíram no erro de dizer que a alma era um corpo composto de partes extremamente finas, donde se seguiria que dois corpos estariam juntos no mesmo lugar; pois a alma está onde quer que ocorra sensação, e isso é em todo lugar no corpo. E o mesmo se seguiria, como foi dito, se a alma fosse composta de pontos: dois pontos, ou mesmo um número infinito de pontos, existiriam juntos no mesmo lugar ao mesmo tempo. Isso se seguiria se os pontos-alma diferissem dos pontos-corpo. E se 'o número é outro', i.e., se não há diferença entre pontos-alma e pontos-corpo, então todo corpo contém uma alma, já que deve conter pontos.

§ 176. Outros, como Demócrito, erraram ao dizer que a própria alma se movia, e o corpo por causa da alma. E da afirmação de Demócrito de que a alma era composta de esferas indivisíveis cujo movimento causava o movimento do corpo, seguia-se que corpos indivisíveis eram a causa dos movimentos corporais. A mesma dificuldade segue-se da definição que afirma que um animal é movido por um número e, assim, por pontos. Não faz diferença qual tamanho damos às esferas ou unidades moventes; pois 'em qualquer caso', i.e., com esferas ou com unidades, a origem do movimento da alma é o movimento de esferas e pontos corporais.

§ 177. Em seguida, em 'Estes e etc.', ele mostra a fraqueza da definição acima com respeito às qualidades acidentais. Uma definição completa, ele diz, deve dar conhecimento dos acidentes bem como da substância da coisa definida. Mas se combinarmos número e movimento em nossa

definição da alma, nos encontraremos envolvidos em muitas dificuldades além daquelas que concernem à substância da alma. Pois essas duas coisas, número e movimento, não apenas não podem pertencer à substância da alma, mas também não são qualidades acidentais dela, nem são meios para o conhecimento dessas qualidades. Portanto, a própria definição é inadequada; ela não nos ajuda a conhecer as qualidades acidentais da coisa definida. Isso será evidente para qualquer um que, confiando nessa definição, tente atribuir à alma afecções e atividades como raciocínio, prazer, dor e coisas semelhantes. Se partíssemos do número e do movimento, não apenas acharíamos difícil alcançar qualquer conhecimento das qualidades acidentais, paixões e atividades da alma, mas nem sequer poderíamos começar a arriscar qualquer conjectura sobre elas.

Lição 12 — Teoria do Conhecimento de Empédocles. A Alma Não é Composta pelos Elementos

TEXTO 409b18-411a7 - LIVRO I, CAPÍTULO V, CONTINUAÇÃO

TEORIA DO CONHECIMENTO DE EMPÉDOCLES

A ALMA NÃO É COMPOSTA PELOS ELEMENTOS

Há, então, três maneiras pelas quais os homens definiram a alma: alguns declarando que ela é o principal motor, sendo automovente; outros, que ela é o mais sutil dos corpos, ou a menos corpórea das coisas (as contradições e problemas que essas visões acarretam nós brevemente examinamos); portanto, o que nos resta considerar é como se diz que ela é constituída a partir dos elementos. Dizem que isso é assim porque a alma percebe as coisas que são e conhece cada uma delas. Mas muitas consequências irracionais decorrem disso. Pois eles supõem que o semelhante é conhecido pelo semelhante, como se quisessem identificar as próprias coisas com a alma. Mas aqueles [elementos] não são as únicas coisas; há muitas outras, talvez infinitas em número, derivadas deles.

Concedido, então, que a alma conhece e percebe os elementos dos quais cada uma destas coisas é formada, todavia ela não conhecerá ou perceberá os todos, como o que é uma divindade, ou um homem, ou carne, ou osso, ou qualquer outra coisa composta. Pois os elementos destes não estão inter-relacionados ao acaso, mas por alguma proporção ou princípio de composição, como Empédocles disse do osso:

A terra, toda graciosa, em suas amplas cavernas

Tomou duas partes de oito de água e luz,

Mas quatro do deus do fogo, e então

O osso branco foi feito.

Portanto, não adianta supor que os elementos estão na alma a menos que nela estejam também os princípios e a coordenação. Que cada um conheça seu semelhante, mas não conhecerá o osso ou o homem a menos que estes estejam nela. No entanto, é quase desnecessário dizer que isso é impossível; quem jamais pensaria em investigar se há uma pedra na alma, ou um homem? Da mesma forma, o bem ou o não-bem; e similarmente com outras coisas. §§ 178-80

Além disso, 'aquilo que é' pode ser predicado de várias maneiras: de um modo, substância; de outro, qualidade; de outro, quantidade; e de qualquer outra maneira de acordo com as categorias que foram distinguidas. A alma será composta de todas estas ou não? Mas não parece que haja elementos comuns a todas elas. Será apenas dos de substância? Como então ela conhecerá algo dos outros tipos? Ou se deve dizer que há elementos e princípios próprios de cada categoria dos quais a alma é composta? Então haverá qualidade e quantidade e substância na alma. Mas é impossível que dos elementos da quantidade derive substância, e não quantidade. Pois para aqueles que sustentam que a alma é composta de todas as coisas, essas (e outras tais) dificuldades surgem. §§ 181-2

É irracional dizer que uma coisa não pode ser afetada pelo seu semelhante, e ainda assim que a sensação e o conhecimento são 'semelhante pelo semelhante'. Pois eles postulam a sensação como sendo movida e afetada, e o conhecer e compreender da mesma forma. § 183

O que foi dito agora atesta as muitas dificuldades e dúvidas a serem enfrentadas por alguém que, com Empédocles, diz que cada coisa é conhecida através de seus elementos corpóreos e [sua relação] com sua semelhança. Pois quaisquer coisas no corpo que são obviamente terrosas (ossos, tendões, cabelo) parecem não perceber nada; portanto, nem mesmo suas semelhanças; e, no entanto, deveriam [sob essa hipótese]. § 184

Novamente, cada um dos princípios terá mais ignorância do que entendimento. Pois conhecerá um único princípio e será ignorante de muitos outros, na verdade de todos os outros. § 185

Além disso, para Empédocles, a Divindade deve ser a coisa menos conhecedora de todas, pois só ela não conhecerá um dos elementos, a saber, a Discórdia; mas os mortais, todos; pois cada indivíduo é composto de todos. § 186

Em geral, então, por que é que tudo não tem uma alma? Pois todas as coisas são ou elementos ou são feitas de um, ou de vários, ou de todos. Elas deveriam, portanto, conhecer um, ou vários, ou todos. § 187

Poder-se-ia perguntar o que lhes dá unidade. Pois os elementos são comparáveis à matéria, e aquilo que os mantém unidos, seja o que for, é o princípio mais essencial. Que ele tenha uma função superior ou seja mais excelente do que a alma é impossível; ainda mais impossível que seja superior ao intelecto. Pois que este seja por natureza o primordial e o mais exaltado e divino está em plena concordância com a razão. No entanto, esses homens dizem que os elementos têm prioridade entre os seres. § 188

Nenhum daqueles que sustentam que a alma é constituída a partir dos elementos porque percebe e conhece as realidades, e que ela é primária entre as forças motoras, considera todo tipo de alma. Pois nem todos os seres sencientes se movem; certas espécies de animais são observadas

permanecendo em um só lugar, embora pareça que a alma mova o animal apenas com este único movimento [isto é, local]. Da mesma forma, com aqueles que fariam dos elementos os poderes sensitivo e intelectual; pois as plantas parecem viver, mas não são dotadas de movimento local ou percepção; e muitos animais carecem de inteligência. Mesmo deixando este fato de lado, e admitindo que o intelecto é uma parte da alma, e o poder sensitivo também, eles não estariam falando de toda alma, nem da totalidade de qualquer alma, nem de uma [alma inteira]. A mesma objeção se aplica a uma noção expressa nos hinos órficos, onde se diz: 'A alma entra a partir do universo, inspirada pelos ventos'. Isso não pode ocorrer no caso das plantas e de certos animais: a menos que, de fato, todos usem a respiração; um fato negligenciado por aqueles que propõem esta visão. §§ 189-90

Mas se é preciso constituir a alma a partir dos elementos, não há necessidade de usá-los todos; pois um termo dos contrários é suficiente para o discernimento de si mesmo e de seu oposto; assim, pela linha reta conhecemos tanto a si mesma quanto a oblíqua; o critério de ambas é a régua, mas a curva não é critério nem de si mesma nem da reta.

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO DOZE

§ 178. Tendo explicado nas seções anteriores que os primeiros filósofos conduziram sua investigação sobre a alma por três vias, a do movimento, a do conhecimento e a do ser incorpóreo, e tendo apresentado certas objeções contra aqueles que seguiram a via do movimento, e contra aqueles que identificaram a alma com algo sem corpo e inteiramente simples, o Filósofo agora se volta para criticar os defensores do princípio de que a alma conhece tudo porque tudo está incluído em si mesma.

§ 179. Com sua teoria de que todo conhecimento ocorre por meio da assimilação, esses filósofos haviam captado, por assim dizer, um vislumbre distante da verdade; mas eles expressaram isso dizendo que a razão pela qual a alma conhecia todas as coisas era que todas as coisas entravam em sua composição, e que a alma possuía a semelhança de todas as coisas de acordo com o modo de existência, ou seja, corpóreo, que as coisas têm em si mesmas fora dela. Portanto, se as coisas consistem de elementos, o mesmo é verdadeiro, disseram eles, para a alma; e essa é a causa da sensação e do conhecimento. O principal defensor dessa visão foi Empédocles, que postulou mais elementos na alma do que qualquer outro; e, portanto, o Filósofo está mais preocupado aqui em refutá-lo do que a qualquer outro. Então ele primeiro ataca a opinião de Empédocles, e só então, em 'E alguns dizem', a de certos outros.

§ 180. Contra Empédocles ele traz dez argumentos. O primeiro é o seguinte. Empédocles argumenta que a alma deve ser composta de todos os objetos de seu conhecimento porque o conhecimento ocorre por meio da similitude. Mas isso envolve muitas dificuldades e absurdos. Pois claramente os elementos não são tudo o que uma determinada coisa contém; inclui muito mais além, como a proporção em que seus elementos são combinados e a essência formulável de cada um em particular, e pode até haver uma infinidade de acidentes pertencentes às coisas compostas de elementos. Tomemos, por exemplo, os ossos. Para entender os ossos, precisamos conhecer não apenas os elementos de que são compostos, mas também como esses elementos se combinam

neles, e o padrão funcional dos ossos; pois a ordem dos elementos nas coisas compostas não é aleatória, envolve um certo arranjo proporcional definido. Se o osso, como diz Empédocles, é composto de oito partes, cada osso tem oito partes nas quais os vários elementos entram em medida desigual: pois a terra, ele diz, contribui com duas partes, o ar e a água com uma cada, e o fogo com quatro — a essa predominância do fogo se deve a brancura do osso, enquanto da terra vem sua secura. Assim, nas coisas compostas há, além dos elementos, certas proporções e padrões. Bem, então, essas proporções estão na alma juntamente com os elementos, ou não. Se estão na alma, então ossos e carne e assim por diante, e, portanto, homens e pedras e corpos e coisas totalmente contrárias umas às outras, estão todos na alma; e ninguém sonha em conceder isso. Mas se apenas os elementos estão na alma, então ela não conhece de fato a proporção nas coisas nem as coisas compostas como tais; e como pode ela conhecer Deus (isto é, os Céus como um todo) ou homem ou pedra ou osso? Ela não pode possivelmente conhecer essas coisas; ela conhece apenas os elementos que as compõem, de acordo com essa visão.

§ 181. O segundo argumento, começando em 'Além disso, aquilo que é', é o seguinte. Tu dizes que a alma é composta de princípios elementares. Mas estes diferem de acordo com as diferentes categorias das coisas, como substância, qualidade, quantidade e o resto. É então a alma composta dos princípios elementares apenas da substância, ou inclui aqueles das outras categorias? Se a primeira alternativa estiver correta, então a alma só conhece a substância; no entanto, a suposição é que ela conhece tudo. Mas se ela inclui os elementos de todas as categorias, então, uma vez que tudo o que tem os princípios elementares da substância é uma substância, e tudo o que tem os da quantidade é uma quantidade, e assim por diante com o resto, segue-se que a alma é ao mesmo tempo uma substância, e uma qualidade, e uma relação, e assim por diante.

§ 182. Poder-se-ia responder que os princípios elementares da substância são também os da quantidade, qualidade, etc., uma vez que tudo está fundamentado na substância; portanto, a alma precisa apenas possuir os princípios da substância para conhecer tudo. Mas eu digo que as coisas têm princípios remotos e próximos, e devem ser conhecidas por meio destes últimos. Os princípios da substância podem ser os remotos, mas não são os próximos, princípios das outras categorias; portanto, não podem dar conhecimento de nada exceto da substância.

§ 183. O terceiro argumento, começando em 'É irracional', é este. A razão pela qual se diz que a alma é composta de todos os elementos é que ela conhece todas as coisas e o conhecimento se dá por semelhança. Contra isso está o fato admitido de que a sensação e o conhecimento são uma espécie de ser afetado; e parece irracional dizer que o semelhante é afetado pelo semelhante, e não antes pelo seu contrário; e, conseqüentemente, dizer que a sensação ou o conhecimento se dão por semelhança.

§ 184. O quarto argumento, em 'O que já foi', é este. O que já foi dito é suficiente para mostrar que a teoria de Empédocles é altamente questionável e sua maneira de expressá-la descuidada. Mas há uma objeção ainda mais forte. Se a alma, como ele diz, conhece por semelhança, então o elemento ar conhecerá o ar, e assim por diante para os outros elementos. Mas sabemos que os corpos dos animais têm muitas partes terrosas que carecem de sensação, como cabelo, ossos e nervos; no entanto, eles deveriam ter sensação de acordo com esta teoria. Portanto, o conhecimento não é por semelhança nem a alma é composta dos elementos.

§ 185. O quinto argumento, em 'Novamente, etc.', é o seguinte. Outra objeção a esta visão é que ela implica que os princípios como tais são mais ignorantes do que perceptivos. Pois se o conhecimento é apenas por semelhança, e se cada princípio é bastante simples, não tendo semelhança com nada além de si mesmo, segue-se que cada princípio só conhece a si mesmo e ignora tudo o mais.

§ 186. O sexto argumento vem em 'Além disso'. Esta teoria também implica a consequência duvidosa de que Deus é o mais ignorante de todos os seres vivos. Pois, como vimos, Empédocles pensava que tudo nesta terra poderia ser reduzido aos quatro elementos juntamente com a Discórdia e a Amizade, sendo estes últimos as causas do vir-a-ser e do perecer. Mas o céu ele chamou de Deus e disse que era composto dos quatro elementos e da Amizade, mas não da Discórdia; e, portanto, era incorruptível. Se então o conhecimento é por semelhança, Deus não pode conhecer a Discórdia, uma vez que ela não faz parte dele, e Deus é, portanto, menos perceptivo, estritamente falando, do que outros seres vivos que conhecem a Discórdia porque a incluem.

§ 187. O sétimo argumento vem em 'Em geral, por que'. Se a alma é feita de todos os elementos, então todas as coisas têm almas; pois todas as coisas são feitas de todos ou de alguns elementos. Ora, tudo o que é feito de elementos ou de compostos de elementos é um corpo. Portanto, todos os corpos, na verdade todos os seres, têm almas; o que é falso.

§ 188. O oitavo argumento começa em 'Pode-se maravilhar'. Os elementos são muitos e contrários; mas sempre que coisas contrárias se juntam em uma composição, deve haver alguma outra coisa que as inclua e unifique. Portanto, se a alma é composta dos elementos, deve haver algo nela que os unifique. Mas é extremamente duvidoso o que isso pode ser; pois deve ser algo na alma mais nobre do que a alma, o que é uma impossibilidade, pelo menos no que diz respeito àquilo que é razoável considerar a coisa sumamente nobre e divina, a saber, a mente. Além disso, esta outra coisa teria que ser anterior aos elementos, enquanto Empédocles e os outros afirmaram que os elementos eram os primeiros de todos os seres. Portanto, a alma não é composta de elementos.

§ 189. Ele começa o nono argumento em 'Nenhum daqueles', mostrando a fraqueza da visão de Empédocles e de todos os outros que investigaram a alma, seja pela via do movimento ou pela via da percepção sensorial. Pois (1) há uma lacuna nos argumentos de todos que definiram a alma em termos de movimento local. Muitos seres vivos, como as plantas e coisas semelhantes a plantas, não se movem localmente, mas estão fixos em um só lugar. E (2) há uma inadequação semelhante na definição da alma em termos de intelecto ou sensação; pois muitos seres vivos nem sentem nem pensam. E se o movimento local, o intelecto e a sensação são tomados separadamente e considerados como partes distintas de uma única alma, isso não se aplicará à alma em geral, uma vez que nem todas as almas são intelectuais; nem à totalidade de qualquer alma, pois apenas partes dela serão intelectuais e sensitivas; nem a qualquer alma única, uma vez que esta descrição não enumera todas as características de uma dada alma; pois em qualquer alma há outras coisas além do entendimento e da sensação.

§ 190. E um certo filósofo chamado Orfeu, tendo caído em um erro bastante semelhante no que disse sobre a alma, também é mencionado aqui. Orfeu foi um daqueles três pensadores antigos que eram, por assim dizer, poetas-teólogos; pois escreveram em verso sobre filosofia e sobre

Deus. Os outros dois foram Museu e um certo Lino. Orfeu, um orador maravilhoso cujas palavras tinham poder para civilizar povos selvagens e brutais, foi o primeiro homem a induzir seus semelhantes a viverem juntos em sociedade. Por esta razão, diz-se dele que podia fazer as rochas dançarem ao som doce de sua harpa, o que realmente significa que sua eloquência podia derreter os corações mais duros. E depois destes três poetas-filósofos vieram os sete sábios, dos quais Tales era um. Ora, este Orfeu pensava que todo o ar estava vivo, era na verdade uma espécie de alma viva, e que as chamadas almas dos corpos vivos não eram nada além do ar que esses corpos respiravam; e essa ideia ele expressou em verso. Mas o Filósofo objeta à teoria órfica, dizendo que é tão inadequada quanto as outras que criticou; pois há muitos animais que não respiram, 'um fato', diz ele, 'que foi negligenciado' por aqueles que sustentaram esta opinião. A crítica toca na inadequação da teoria.

§ 191. Em 'Mas se alguém' vem o décimo argumento; que condena a teoria empedocliana de complicação desnecessária. A capacidade da alma para o conhecimento é explicada por sua composição a partir de elementos. Ora, é uma questão de experiência que o conhecimento de qualquer coisa repousa em poucos, em vez de muitos, princípios; portanto, mesmo que concedamos que a alma é composta de elementos, não devemos supor que estes sejam todos os elementos, mas no máximo dois. E que o conhecimento repousa em poucos, em vez de muitos, princípios é claro se considerarmos que nas coisas compostas, consistindo de dois princípios, um de perfeição, outro de imperfeição, é à luz do primeiro que conhecemos o segundo; e que nos contrários, que podem ser reduzidos a uma qualidade e sua privação, basta entender o termo que denota qualidade e perfeição para entender também o outro termo que denota privação e imperfeição. Assim, pela ideia de linha reta conhecemos e julgamos tanto as linhas retas quanto as curvas; pois 'a régua', isto é, a medida, é o meio de conhecer ambas; mas a linha curva é o meio de conhecer nem a si mesma nem a reta. Portanto, não havia necessidade de considerar a alma como feita de todos os elementos; bastava aduzir apenas dois, fogo e terra, como seus meios de conhecer tanto a si mesma quanto as coisas contrárias. Através do fogo, ela poderia conhecer tanto objetos frios quanto quentes, e através da terra, o seco e o úmido.

Lição 13 — Os Elementos Não Têm Alma

TEXTO 41a 8-411a25 - LIVRO I, CAPÍTULO V, CONTINUAÇÃO

OS ELEMENTOS NÃO TÊM ALMA

E alguns dizem que a alma está geralmente misturada com o Universo. Talvez seja por isso que Tales pensava que o mundo inteiro estava cheio de divindades. § 192

Isso, no entanto, envolve várias dificuldades. Pois por que a alma no fogo e no ar não resulta em um ser animado, enquanto resulta em seres compostos? — e isso, embora se pense que ela é mais excelente nos primeiros. (E poder-se-ia muito bem questionar por que a alma no ar deveria ser mais nobre e mais duradoura do que a nos animais.) Em ambos os casos, a teoria é absurda e irracional. Dizer que o ar ou o fogo é um animal está entre os mais levianos absurdos; e se há uma alma neles, é inconsistente não os chamar de animais. §§ 193-5

Eles parecem ter sustentado que havia uma alma nesses elementos com base no argumento de que o Universo é composto de partes homogêneas; de modo que, se os animais se tornam animados por participarem do elemento circundante, eles devem dizer que a alma [do Todo] é homogênea com suas partes. § 196

Se então o ar, assim dividido, for homogêneo, mas a alma for composta de partes heterogêneas, algo dela [a alma] existirá e algo não. É necessário, então, ou que ela seja de partes homogêneas, ou que não esteja em qualquer e toda parte do todo. § 197

É evidente, portanto, a partir do que foi dito, que a causa do conhecimento estar na alma não é o fato de a alma ser composta pelos elementos; e que não é nem verdadeiro nem apropriado dizer que ela está em movimento. § 198

I Que a distinção aqui referida entre partes da 'alma' se refere à existência mortal e imortal é a interpretação de Santo Tomás desta passagem (§ 197).

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LEITURA TREZE

§ 192. Tendo enunciado e rejeitado as teorias e argumentos daqueles que sustentavam que a alma era composta de elementos, o Filósofo é agora levado, pela mesma linha de pensamento, a discutir a noção, defendida por alguns, segundo a qual uma alma está misturada com os elementos.

Primeiro, então, ele expõe essa opinião e, em seguida, em 'Eles parecem ter sustentado', o argumento usado para apoiá-la. E a própria opinião é primeiro exposta e depois, em 'Isso, no entanto', atacada.

Há, diz ele, alguns que veem uma alma misturada com tudo, seja nos elementos simples ou nas coisas compostas por eles. Isso é talvez o que Tales quis dizer quando afirmou que tudo estava cheio de deuses; talvez ele pensasse que o Universo inteiro era vivo e sua vida era divina; que, assim como a alma existe em toda parte em cada ser vivo, um deus estava em toda parte no Universo e, portanto, tudo estava 'cheio de divindades'. E talvez essa fosse a noção que fundamentava a idolatria.

§ 193. Em 'Isso, no entanto', ele aponta, contra essa opinião, que ela apresenta certas dificuldades. Por exemplo, se uma alma existe no ar e no fogo (e desses dois, especialmente, isso foi afirmado), é difícil entender por que ela não os torna 'seres animados', isto é, por que o ar e o fogo não são animais. Coisas compostas por vários elementos são animais precisamente porque contêm uma alma; e esperar-se-ia que a alma fosse ainda mais poderosa onde o elemento é puro e simples.

§ 194. Novamente, poder-se-ia perguntar, diz ele, por que a alma que eles colocam nos elementos deveria ser considerada mais elevada e mais imortal do que a alma das coisas compostas por elementos. Pois estas últimas constituem animais conhecedores e sencientes; não assim a primeira.

§ 195. Mas, independentemente de como as objeções são colocadas, o resultado é prejudicial a esta teoria. Dizer que o fogo ou o ar é um corpo vivo é em si mesmo muito improvável; é contradito pela experiência; e não é apoiado por nenhuma boa razão. E negar que coisas que têm almas precisem ser corpos vivos é irracionalíssimo; pois disso decorreria que não haveria diferença entre almas que existem em corpos e aquelas que não existem.

§ 196. Em seguida, em 'Eles parecem ter sustentado', ele expõe a razão usada para apoiar esta teoria e a refuta; após o que, em 'É... evidente', ele tira uma conclusão geral de todas as discussões anteriores. A razão, diz ele, pela qual alguns filósofos parecem ter pensado que uma alma existia 'nestes', isto é, em todos os elementos, foi que eles pensavam que o todo e as partes nos elementos eram da mesma natureza, uma vez que os elementos são simples. Observando que aquela parte 'do elemento circundante', ou seja, o ar, que entrava em contato com os corpos dos animais através de sua respiração, era a causa e o princípio da vida animal, eles pensaram ser necessário concluir que a alma do todo era 'da mesma natureza específica que as partes', isto é, que todo o ar circundante era vivo.

§ 197. Em 'Se então', ele refuta este argumento. A suposição é que, porque a porção de ar removida e inalada por um animal é de natureza similar ao ar como um todo, a alma do próprio animal é, por assim dizer, uma porção da alma do ar total. Mas, pelo seu próprio princípio, isso é claramente falso; pois, segundo eles, a alma do ar 'existe', isto é, é imortal, como aquela que nunca cessou de vivificar seres animados, enquanto a alma deste ou daquele animal particular 'não existe', isto é, não é imortal. Portanto, uma de duas consequências embaraçosas decorre desta teoria. Se todas as partes do ar, as externas e as inaladas, são homogêneas, então o mesmo é verdadeiro para a alma; mas isso foi refutado. Mas se as partes da alma são heterogêneas

enquanto as do ar são homogêneas, então a alma não está em toda parte 'do todo', isto é, de todo o ar; o que é contra aqueles que disseram que todo o ar tinha uma alma.

§ 198. Em "É evidente", Aristóteles conclui esta parte da discussão sobre as opiniões anteriores. Nenhuma dessas duas predicções feitas pelos antigos, diz ele, era verdadeira ou bem expressa; a saber, que o conhecimento na alma é consequência de sua composição de elementos, e que o movimento está nela pela mesma razão. Tanto isso deve estar claro para qualquer um que tenha acompanhado a discussão até o presente momento.

Lição 14 — A Unidade da Alma

TEXTO 411a26-411b30 - LIVRO I, CAPÍTULO V, CONTINUAÇÃO

A UNIDADE DA ALMA

Visto que o conhecimento pertence à alma, assim como a sensação, o pensamento, o desejo e a deliberação — em suma, toda apetição; e como nos seres animados também ocorrem o movimento local, o crescimento, a conservação e a deterioração, todos provenientes da alma, cada uma dessas coisas está na alma inteira, e compreendemos, percebemos, fazemos e sofremos cada experiência particular com a alma inteira? Ou será que cada uma requer uma parte diferente? E a própria vida está em alguma dessas partes? Ou em várias? Ou em todas? Ou provém de alguma causa totalmente distinta? §§ 199-203

Alguns dizem que a alma é divisível, compreendendo por uma parte e desejando por outra. §§ 204-5

Se a alma é, por sua própria natureza, divisível, o que a mantém unida? Certamente não o corpo: antes, o contrário parece ser verdadeiro, que a alma mantém o corpo unido; pois quando ela parte, o corpo expira e se decompõe. Se há alguma outra coisa que a torna una, essa outra é antes a alma. Seria então necessário perguntar, a respeito dessa outra, se ela é una ou possui muitas partes. Se é una, por que não chamá-la diretamente de alma? Mas se é divisível, a razão novamente exige: o que a mantém unida? E assim *ad infinitum*. § 206

Surge uma questão adicional sobre as partes da alma: que poder tem cada uma no corpo? Se a alma inteira mantém unido o corpo inteiro, seria adequado que cada uma das partes controlasse alguma parte do corpo. Mas isso parece impossível. É difícil até mesmo imaginar que parte o intelecto manteria unida, ou como. § 207

Sustenta-se também que as plantas vivem após serem divididas, e certos animais divididos também; como se tivessem uma alma especificamente una, mas não numericamente. Pois cada uma dessas partes é dotada de sensação e se move localmente por certo tempo. Se não são longevas, isso não é objeção: elas não possuem os órgãos necessários para a preservação de suas naturezas. No entanto, em cada uma das partes encontram-se todas as partes da alma; e essas partes separadas são especificamente iguais entre si e ao todo; iguais entre si, como se não fossem separáveis; iguais ao todo, como tendo uma unidade indivisível. § 208

Parece que o princípio nas plantas é algum tipo de alma. As plantas têm apenas isso em comum com os animais, e, embora isso seja independente do princípio sensitivo, nada tem sensação sem

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LEITURA QUATORZE

§ 199. Tendo revisado e criticado opiniões anteriores sobre a alma, o Filósofo passa agora a colocar certas questões próprias; as quais, em 'Alguns dizem', ele começa a responder. Mas primeiro precisamos perceber que as atividades da alma, como sensação, entendimento, desejo, movimento no espaço e crescimento, podem ser consideradas de duas maneiras distintas. Podemos considerar o modo dessas atividades; e desse ponto de vista, podemos distinguir, subjacentes a essas atividades, três potências da alma: a vegetativa, a sensitiva e a intelectual.

§ 200. E essas potências diferem. Pois enquanto a potência vegetativa ou nutritiva age através de qualidades ativas e passivas da matéria, como calor e frio e afins, a potência sensitiva não requer tais qualidades sensíveis para sua atividade sensitiva, embora dependa de órgãos corporais; enquanto a potência intelectual age nem através de qualidades sensíveis nem de um órgão corporal, pois funciona de maneira inteiramente incorpórea.

§ 201. Mas se considerarmos os tipos de atividades dentro do alcance da alma, então distinguimos cinco potências com cinco atividades correspondentes: as potências nutritiva, sensitiva, locomotora, apetitiva e intelectual.

§ 202. Tendo então discutido e criticado opiniões anteriores sobre a alma em geral, Aristóteles inicia agora uma investigação sobre as partes e atividades particulares da alma. E propõe dois problemas. O primeiro é se atividades como sentir, julgar racionalmente, desejar, deliberar, e também a apetição (que ele relacionou a partes especiais da alma de uma forma mais geral do que estas, colocando o impulso irascível tanto nas partes sensitiva quanto racional), juntamente com o movimento local e o repouso, crescimento e declínio, se todas essas pertencem à alma inteira de tal modo que cada uma ocorre em cada parte da alma, de modo que com cada parte nós entendemos, sentimos, movemos, desejamos e assimilamos alimento; ou se a verdade não é, antes, que cada atividade tem sua própria parte especial, isto é, que com uma parte entendemos, com outra sentimos, e assim por diante.

§ 203. O segundo problema é este. Concedido que cada atividade tem sua parte especial da alma, isso é verdadeiro para a atividade de simplesmente estar vivo? Esta atividade é própria de alguma dessas partes? Ou de muitas? Ou de todas ao mesmo tempo? Ou talvez pertença a alguma outra parte?

§ 204. Então, em 'Alguns dizem', ele responde a estas questões em ordem. Quanto à primeira, ele afirma e depois rejeita a visão de certos filósofos de que as atividades em questão provêm separadamente das partes da alma, não da alma em geral; que a alma é tão dividida em partes que entende com uma e deseja com outra, assim como alguns sustentam que a potência sensitiva está no cérebro e a potência vital no coração, e assim por diante.

§ 205. Ora, isso é em parte verdadeiro e em parte falso. Se você tomar isso como significando que a alma tem partes diferentes potencialmente, é bastante verdadeiro que suas partes e potências são distintas e que uma delas entende e outra sente. A alma é um todo no sentido de que tem uma capacidade total com capacidades parciais subordinadas ao todo. Mas se você tomar isso quantitativamente, como se a alma tivesse um certo tamanho com partes de certos tamanhos, então essa opinião é falsa. E era assim que os filósofos em questão pensavam da alma — até ao ponto de fazerem as diferentes potências da alma serem diferentes almas.

§ 206. Em seguida, em 'Se então a alma', Aristóteles ataca esta última hipótese com três argumentos. O primeiro é este. Coisas diferentes não podem ser unificadas exceto por algo mais que as una. Se um único corpo contivesse várias almas, estas teriam de ser unidas e contidas por algo mais. Mas não há nada mais que possa fazer isso; portanto, a hipótese é infundada. Que não há outro princípio unificador é mostrado assim. O que quer que contenha e unifique a alma será ou o corpo ou alguma outra coisa. Ora, não é o corpo. Antes, o corpo é contido e unificado por sua alma e se desfaz quando a alma o abandona. Então é algo mais; mas isso deve ser uma alma, se é próprio da alma unificar e controlar. Essa alma unificadora é intrinsecamente una ou composta de várias partes? Se de várias partes, então o que as une? E assim *ad infinitum*. Mas se essa alma unificadora é intrinsecamente una, então 'por que não chamá-la de alma imediatamente', i.e., por que não conceder desde o início que a alma é intrinsecamente una? A alma, portanto, não é, como pensavam, quantitativamente divisível.

§ 207. O segundo argumento vem em 'Uma dúvida adicional'. Se as diferentes partes da alma estão em diferentes partes do corpo, então cada atividade da alma tem sua própria parte corporal ou órgão. Mas o intelecto não tem órgão corporal especial. Logo, sua concepção das partes da alma é falsa.

§ 208. O terceiro argumento começa em 'Também se sustenta'. Se cada uma das várias atividades da alma é própria de uma parte especial do corpo, então nenhuma parte é o órgão de várias atividades distintas, nem há várias partes 'em um corpo animal' que sejam do mesmo tipo. Mas a experiência prova que certos seres vivos têm partes com várias atividades cada, e uma alma que é idêntica em tipo no todo e em todas as partes; e.g., em plantas e em certos animais (segmentados) 'que continuam vivos após serem cortados, as partes cortadas retendo seus sentimentos e movimento por algum tempo. Não importa se essas partes vivem apenas por um curto período devido à falta de órgãos de autopreservação. O ponto é que várias atividades da alma existem em várias partes corporais distintas ao mesmo tempo, e estas são especificamente similares entre si e ao todo. Portanto, a alma não é dividida de acordo com as diferentes partes do corpo.

A razão pela qual tais animais continuam vivos após serem divididos é que o número e a diversidade de atividades completas em si mesmas variam em proporção direta à perfeição da alma nos seres vivos. Quanto mais elevada a alma, mais amplo é o leque de suas atividades; e quanto mais amplo seu leque ativo, mais, e mais distintamente diversificados, órgãos ou instrumentos corporais são necessários para ela. Assim, a nobreza relativamente maior da alma racional exige uma maior diversidade de seus órgãos corporais, enquanto a alma muito inferior de um animal segmentado ou de uma planta tem apenas um campo estreito de atividade e, portanto, precisa de um corpo mais uniforme e menos articulado, e em qualquer parte do qual, tomada

separadamente, possa manter seu ser.

§ 209. Então, em 'Parece', ele responde à segunda questão; sobre a qual devemos perceber que a vida pertence, propriamente falando, a coisas que se movem e agem por si mesmas e não são causadas a fazer isso por outros. Então 'viver' tem dois significados. Pode significar o ser de um ser vivo, e nesse sentido Aristóteles diz que viver é o ser dos seres vivos. E também pode significar atividade.

§ 210. Ora, a alma das plantas, a alma vegetativa, parece ser uma espécie de manifestação primária da vida entre as coisas aqui na terra; pois nada vive sem ela e todos os seres vivos compartilham dela, embora de outras maneiras seus modos de vida difiram. Animais e plantas têm apenas isso em comum. Ela pode existir sem sensação ou inteligência, mas não sensação ou inteligência sem ela; nenhum animal tem sensação ou razão a menos que primeiro tenha vida vegetativa. Assim, ela mantém a mesma relação com a vida que o tato com a sensação. Não que os seres vivos vivam apenas por este princípio, mas é o ponto onde a vida aparece primeiro.