LIVRO II

- Lição 1 - A Definição da Alma
- Lição 2 - A Definição Explicada. Alma e Corpo
- Lição 3 - A Definição Justificada. Modos de Vida
- Lição 4 - Diferentes Tipos de Alma
- Lição 5 - As Potências da Alma em Geral
- Lição 6 - As Potências da Alma (Continuação). Sua Inter-Relação. Como Definir Cada Uma
- Lição 7 — O Princípio Vegetativo. Como a Alma Causa o Corpo
- Lição 8 - O Princípio Vegetativo (Continuação). Dois Erros Refutados
- Lição 9 - O Princípio Vegetativo (Continuação). Nutrição
- Lição 10 - Sensibilidade. Potência e Ato na Sensação
- Lição 11 — A sensibilidade. Potência e ato (continuação)
- Lição 12 - Sensibilidade. Atualizações do Sentido e do Intelecto Comparadas
- Lição 13 - Os Objetos dos Sentidos em Geral
- Lição 14 - Visão. Seu Objeto
- Lição 15 - A Visão. Como a Cor é Vista
- Lição 16 - Som. Suas Causas. Eco
- Lição 17 - Audição. Seu Meio. Sons Agudos e Graves
- Lição 18 - Voz
- Lição 19 - Olfato. Seu Objeto
- Lição 20 - Olfato. Como Ocorre
- Lição 21 - Paladar. Seu Meio, Objeto, Órgão, Tipos de Sabor
- Lição 22 - Tato. Um Sentido ou Muitos? Seu Meio
- Lição 23 - O Meio do Tato (Continuação). Seu Órgão e Objeto
- Lição 24 - Conclusões Gerais sobre a Sensação

Lição 1 - A Definição da Alma

TEXTO 412a1–412b9 - LIVRO II, CAPÍTULO I

> *Até aqui falamos do que nossos predecessores nos transmitiram sobre a alma. Mas retomemos agora a investigação desde o princípio e esforcemo-nos para determinar o que é a alma e qual é a sua definição mais abrangente. § 211*
>
> *Ora, dizemos que um dos gêneros das coisas que são é a substância. Disto, há um elemento, a matéria, que por si mesma não é coisa alguma em particular; outro, a forma ou espécie segundo a qual é chamada 'esta coisa particular'; e um terceiro, aquilo que provém de ambas. A matéria é, de fato, potência, e a forma, ato; e este último tem dois modos de ser, um, como o conhecimento possuído, outro, como o ato de conhecer. §§ 212-16*
>
> *Os corpos especialmente parecem ser substâncias; e, entre estes, os corpos naturais, pois estes são os princípios dos outros. Dos corpos naturais, alguns possuem vitalidade, outros não. Entendemos por 'possuir vitalidade' que uma coisa pode nutrir-se, crescer e decair. §§ 217-19*
>
> *Portanto, todo corpo natural que participa da vida será uma substância, e esta substância será de algum modo composta. Visto, porém, que é um corpo de tal e tal natureza, i.e., tendo vitalidade, a alma não será ela própria o corpo. Pois o corpo não é um dos fatores existentes no sujeito; antes, é como o sujeito e a matéria. É necessário, então, que a alma seja uma substância no sentido do princípio especificador de um corpo físico potencialmente vivo. Ora, a substância [neste sentido] é ato; será, portanto, o ato de um corpo desse tipo. §§ 220-6*
>
> *Ora, isto pode significar uma de duas coisas: uma, como é a posse do conhecimento; outra, como é o ato de conhecer. É evidente que é como o conhecimento possuído. Pois a alma permanece no corpo, quer se esteja dormindo, quer acordado. Estar acordado é comparável ao ato de conhecer, o sono à posse sem uso. Ora, o conhecimento possuído é anterior na ordem da geração, numa mesma e única coisa. A alma, portanto, é o ato primeiro de um corpo físico capaz de vida. §§ 227-9*

> *Tal corpo será orgânico. Partes das plantas, de fato, são órgãos, embora muito elementares — a folha é a cobertura do pericarpo e o pericarpo do fruto: as raízes, também, são como bocas, pois ambas atraem o alimento. §§ 230-2*
>
> *Se, então, há alguma generalização a ser feita para qualquer e toda alma, a alma será o ato primeiro de um organismo corporal físico. § 233*
>
> *Daí é desnecessário indagar se a alma e o corpo são um, assim como não se indaga se a cera e a impressão nela feita são um; ou, em geral, a matéria de qualquer coisa e aquilo de que ela é matéria. Pois, embora o uno e o ser sejam predicados de muitas maneiras, aquilo que é propriamente é a atualidade. § 234*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO PRIMEIRA

§ 211. Após ter examinado, no Livro Primeiro, as opiniões de outros sobre a alma, Aristóteles começa agora o Livro Segundo de seu Tratado, no qual expõe o que ele próprio sustenta sobre o assunto. Primeiro, então, conectando-se com o que foi dito antes, ele declara seu objetivo geral; e em segundo lugar, em 'Dizemos agora que um', ele começa a executá-lo. Ele começa dizendo que, apesar de todos os relatos anteriores sobre a alma, é necessário investigar toda a matéria novamente desde o início. O assunto é tão difícil que é mais sábio supor que a verdade sobre ele ainda não foi descoberta. E em resposta à questão levantada na Introdução ao Livro Primeiro, se se deve primeiro definir a alma e depois suas partes, ele decide agora definir a essência da alma antes de chegar a conclusões sobre suas partes. Como que explicando esta decisão, ele acrescenta que assim teremos adquirido a ideia mais abrangente de alma. Pois a definição da própria alma compreende o que é mais comum ou geral, enquanto a de cada uma de suas partes ou potências compreende apenas algum aspecto especial dela. E como ele explica no início da *Física*, a maneira correta de ensinar é começar pelo que é mais geral e terminar com precisões detalhadas.

§ 212. Começando então em 'Dizemos agora', seu tratamento se divide em duas partes, na primeira das quais ele mostra o que a alma em geral é, e na segunda, começando em 'Sobre as potências da alma', quais são suas partes ou potências. A primeira parte subdivide-se em (a) uma definição que conclui, e (b) uma que introduz um argumento demonstrativo; — esta última parte vem em 'Visto que é a partir do menos claro'. Observe de passagem que qualquer definição, como ele diz no Livro I dos *Segundos Analíticos*, ou é a conclusão de uma demonstração, p. ex., 'Trovão é um ruído contínuo nas nuvens', ou é o ponto de partida da demonstração, p. ex., 'Trovão é a extinção do fogo nas nuvens', ou é a própria demonstração, mas colocada em uma ordem diferente, p. ex., 'Trovão é um ruído contínuo etc., causado pela extinção do fogo etc.', em que tanto a conclusão quanto o ponto de partida aparecem, embora não em ordem silogística.

Quanto a (a), inclui primeiro uma definição da alma e, em seguida, em 'Foi dito então', uma explicação da definição. E para preparar o terreno antes do início da definição propriamente dita (em 'Portanto, todo corpo natural'), ele faz algumas distinções preliminares.

§ 213. Deve-se notar aqui que, segundo o ensino do Livro VII da *Metafísica*, há esta diferença entre definir substância e definir acidentes: no primeiro caso, nada extrínseco é incluído: toda substância é definida meramente em termos de seus princípios material e formal; mas no segundo caso, refere-se a algo extrínseco à coisa definida, i.e., o sujeito dos acidentes em questão — como quando se define a arrebitamento como 'curvatura do nariz'. A razão é que uma definição deve expressar o que uma coisa é, e enquanto a substância é algo completo em seu ser e espécie, os acidentes têm ser apenas em relação a uma substância. Da mesma forma, nenhuma forma como tal é completa em espécie; a completude neste sentido pertence apenas à substância composta de forma e matéria; de modo que a definição desta última é completa sem referência a qualquer outra coisa, enquanto a da forma deve incluir referência ao seu sujeito próprio, que é a matéria. Portanto, se a alma é uma forma, sua definição não será completa sem referência ao seu sujeito ou matéria.

§ 214. Assim, na primeira parte desta seção, ele faz certas distinções, primeiro em vista do trabalho de definir a essência da alma, e depois, em 'Corpos especialmente parecem ser substâncias', em vista de definir seu sujeito. Quanto ao primeiro ponto, ele alude a três distinções, das quais a primeira é a do ser nas dez categorias; ele sugere isso quando diz que a substância é considerada 'um dos gêneros das coisas que são'.

§ 215. A segunda distinção aludida é a da substância em matéria, forma e o composto de ambas. Matéria é aquilo que não é como tal uma 'coisa particular', mas está em mera potência para se tornar uma 'coisa particular'. Forma é aquilo pelo qual uma 'coisa particular' existe atualmente. E o composto é a 'coisa particular' em si; pois diz-se que é uma 'coisa particular' (i.e., algo que se pode apontar) aquilo que é completo em ser e em espécie; e entre as coisas materiais, apenas o composto é tal. Pois, embora as substâncias imateriais não sejam compostos de matéria e forma, ainda assim são coisas particulares, tendo existência atual em si mesmas e sendo completas em sua própria natureza. Não é assim com a alma racional; pois embora tenha a existência em si que pertence a uma 'coisa particular', não é uma natureza completa por si mesma; é antes uma parte de uma natureza específica. Portanto, não é em todos os aspectos uma 'coisa particular'.

A matéria, então, difere da forma nisto: é ser potencial; a forma é a 'enteléquia' ou atualidade que torna a matéria atual; e o composto é o ser atual resultante.

§ 216. Em terceiro lugar, ele distingue dois sentidos do termo 'ato'. Em um sentido, o conhecimento é um ato; em outro, o pensamento é um ato; e a diferença pode ser entendida relacionando esses atos às suas potências. Antes de alguém adquirir o hábito gramatical e se tornar um gramático, seja autodidata ou ensinado por outro, ele é apenas potencialmente assim; e essa potência é atualizada pelo hábito. Mas uma vez adquirido o hábito, ele ainda está em potência para o uso dele, enquanto não estiver realmente pensando em gramática; e esse pensamento é uma atualização adicional. Nesse sentido, então, o conhecimento é um ato e o pensamento é outro.

§ 217. Em seguida, em 'Corpos especialmente', ele alude a três distinções que são pressupostas por sua investigação sobre o significado da definição da alma, no que diz respeito ao sujeito dotado de alma. A primeira é a distinção entre substâncias corpóreas e incorpóreas. Ora, as primeiras são as mais evidentes para nós: pois, sejam as últimas o que forem em si mesmas, elas não incidem

sobre nossos sentidos, mas são apenas descobertas por um exercício da razão. Daí ele dizer que 'corpos especialmente parecem ser substâncias'.

§ 218. A próxima distinção é entre corpos físicos ou naturais e corpos artificiais. O homem, a madeira e a pedra são corpos naturais, mas uma casa ou uma serra são artificiais. E destes, os corpos naturais parecem ser mais propriamente chamados de substâncias, uma vez que os corpos artificiais são feitos a partir deles. A arte trabalha sobre materiais fornecidos pela natureza, dando-lhes, além disso, uma forma meramente acidental, como uma nova figura e assim por diante; de modo que é apenas em virtude de sua matéria, não de sua forma, que os corpos artificiais são substâncias; eles são substâncias porque os corpos naturais o são. Os corpos naturais, portanto, são mais propriamente chamados de substâncias, sendo tais tanto por sua forma quanto por sua matéria.

§ 219. Em terceiro lugar, ele distingue entre corpos naturais vivos e não vivos; e os vivos são aqueles que por si mesmos se nutrem, crescem e decaem. Observe aqui que isso é dito mais a título de exemplo do que de definição. Pois, além do crescimento e da decadência, as coisas vivas podem exibir sensação e conhecimento intelectual e outras atividades vitais. As substâncias imateriais, como é provado na *Metafísica*, Livro XI, têm a vida do intelecto e da vontade, embora não possam crescer e não se alimentem. Mas porque, na esfera das coisas que nascem e morrem, a alma vegetativa (o princípio da nutrição e do crescimento) marca o ponto onde a vida começa, esta alma é aqui tomada como o tipo de todas as coisas vivas. No entanto, a vida é essencialmente aquilo pelo qual algo tem poder para se mover a si mesmo, tomando movimento em seu sentido amplo de modo a incluir o 'movimento' ou atividade do intelecto. Pois chamamos de inanimadas aquelas coisas que são movidas apenas de fora.

§ 220. Depois disso, em 'Portanto, todo corpo natural', ele começa a definir a alma, pressupondo as distinções já feitas. E sua investigação aqui tem três partes: (a) ele investiga os elementos da definição tomados separadamente; (b) em 'Se, então, há alguma generalização', ele apresenta sua definição; e (c) em 'Portanto, é desnecessário', ele a usa para refutar uma objeção. Quanto a (a), ele trata primeiro dos elementos que se referem à essência da alma e, depois, daqueles que se referem ao seu sujeito, em 'Tal corpo será orgânico', e na parte que diz respeito à essência, ele considera primeiro a afirmação de que a alma é um 'ato' e, em seguida, em 'Ora, isso pode significar uma de duas coisas', que é um 'ato primeiro'.

A primeira conclusão de Aristóteles, então, em consonância com o que já foi dito, é que se os corpos físicos são substâncias no sentido mais pleno, todos os corpos vivos também são substâncias, pois são corpos físicos. E como cada corpo vivo é um ser atual, ele deve ser uma substância composta. Mas, precisamente porque dizer 'corpo vivo' implica duas coisas, o próprio corpo e aquela modificação do corpo pela qual ele está vivo, não se pode dizer que o elemento na composição referido pelo termo corpo seja ele próprio o princípio de vida ou a 'alma'. Por 'alma' entendemos aquilo pelo qual uma coisa viva está viva; é entendida, portanto, como existindo em um sujeito, tomando 'sujeito' em um sentido amplo para incluir não apenas aqueles seres atuais que são sujeitos de suas modificações acidentais, mas também a mera matéria ou ser potencial. Por outro lado, o corpo que recebe a vida é mais como um sujeito e uma matéria do que como uma modificação existente em um sujeito.

§ 221. Visto que, portanto, existem três tipos de substância: o composto; a matéria; e a forma; e visto que a alma não é o composto — o próprio corpo vivo; nem sua matéria — o corpo como sujeito que recebe a vida; não nos resta alternativa senão afirmar que a alma é uma substância à maneira de uma forma que determina ou caracteriza um tipo particular de corpo, isto é, um corpo físico potencialmente vivo.

§ 222. Note que ele não diz simplesmente "vivo", mas "potencialmente vivo". Pois por um corpo realmente vivo entende-se um composto vivo; e nenhum composto como tal pode entrar na definição de uma forma. Por outro lado, a matéria de um corpo vivo está para a vida do corpo como a potência está para o seu ato; e a alma é precisamente a atualidade pela qual o corpo tem vida. É como se disséssemos que a forma é uma atualidade; não é exatamente a atualidade de um corpo realmente dotado de forma — isto é, o composto de corpo e forma — mas sim do corpo como capaz de receber uma forma, do corpo como em potência para uma forma atual.

§ 223. Mas para que não se pense que a alma é uma atualidade à maneira de qualquer forma meramente acidental, ele acrescenta que ela é uma atualidade ou forma substancial. E visto que toda forma tem a matéria que lhe é própria, a alma deve atualizar exatamente esse tipo especial de corpo.

§ 224. A diferença entre forma acidental e forma substancial é que, enquanto a primeira não faz uma coisa simplesmente ser, mas apenas a faz ser deste ou daquele modo — por exemplo, como quantificada ou branca — a forma substancial lhe confere o ser simples. Portanto, a forma acidental pressupõe um sujeito já existente; mas a forma substancial pressupõe apenas a potencialidade para a existência, isto é, a matéria nua. É por isso que não pode haver mais de uma forma substancial em uma mesma coisa; a primeira torna a coisa um ser atual; e se outras forem adicionadas, conferem apenas modificações acidentais, pois pressupõem o sujeito já em ato de ser.

§ 225. Podemos, portanto, rejeitar a visão de Avicebron (no livro chamado *Fons Vitae*) de que, segundo a maneira como uma dada coisa pode ser dividida em gêneros e espécies, assim pode ser dividida em formas substanciais. Assim, um homem individual teria uma forma que o tornaria uma substância, outra que lhe daria um corpo, outra que lhe daria vida, e assim por diante. Mas o que nossas premissas nos obrigam a dizer é que é uma só e mesma forma substancial que torna um homem uma coisa ou substância particular, e uma coisa corpórea, e uma coisa viva, e assim por diante. Pois a forma superior pode dar à sua matéria tudo o que uma forma inferior dá, e mais; a alma dá não apenas substância e corpo (como faz a forma de uma pedra), mas também vida. Não devemos pensar, portanto, na alma e no corpo como se o corpo tivesse sua própria forma que o tornasse um corpo, à qual uma alma é acrescentada, tornando-o um corpo vivo; mas sim que o corpo recebe tanto seu ser quanto sua vida da alma. Isso, no entanto, não nega que o ser corpóreo como tal seja, em sua imperfeição, material com respeito à vida.

§ 226. Portanto, quando a vida se vai, o corpo não permanece especificamente o mesmo; os olhos e a carne de um homem morto, como é mostrado na *Metafísica*, Livro VII, são chamados de olhos e carne apenas de maneira imprópria. Quando a alma deixa o corpo, outra forma substancial toma seu lugar; pois uma corrupção sempre envolve uma concomitante geração.

§ 227. Em seguida, em "Agora isso pode significar", ele examina o segundo termo na definição. Ele observa que há dois tipos de atualidade, como explicamos acima, o tipo que é como conhecimento e o tipo como pensamento. E claramente a alma é do primeiro tipo; pois é devido à alma que um animal é capaz de estar tanto acordado quanto dormindo; e enquanto o despertar é semelhante ao pensamento (pois é um uso dos sentidos externos assim como o pensamento é um uso do conhecimento já possuído), o sono é mais parecido com o conhecimento que jaz adormecido na mente enquanto não está sendo realmente usado; pois no sono as faculdades de um animal estão quiescentes.

§ 228. Agora, dessas duas atualidades, o conhecimento vem primeiro na ordem da geração na mesma pessoa; pois ele está para o pensamento assim como a potência está para o ato. Mas na ordem da natureza ou essência, o ato é anterior à potência (veja a *Metafísica*, Livro IX) como o fim e a perfeição completa da potência. E mesmo na ordem temporal da geração, o ato, em um sentido bastante geral, é anterior; pois o potencial é atualizado apenas por algo já em ato. Mas nesta ou naquela coisa particular considerada em si mesma, a potencialidade pode vir primeiro; a coisa pode ser atualizada por graus. Daí sua observação de que "o conhecimento... é anterior (isto é, ao pensamento) na ordem da geração em uma mesma coisa".

§ 229. Assim, ele conclui que a alma é o ato primário de um corpo físico potencialmente vivo, onde ato significa o mesmo tipo de atualidade que o conhecimento. Ele diz ato primário, não apenas para distinguir a alma de suas atividades subsequentes, mas também para distingui-la das formas dos elementos; pois estas retêm suas próprias atividades próprias, a menos que impedidas.

§ 230. Em seguida, em "Tal corpo", ele examina a parte da definição que diz respeito ao sujeito da alma, observando que o "corpo físico" referido é qualquer corpo orgânico, isto é, qualquer corpo equipado com os vários órgãos exigidos por um corpo vivo em consequência das várias atividades vitais do princípio vital. Pois deste princípio (a alma), que é a mais rica das formas incorporadas, brotam muitas atividades diferentes, de modo que ele requer, na matéria por ele informada, um conjunto completo de diferentes órgãos. Não é assim com as formas menos perfeitas das coisas inanimadas.

§ 231. Ora, as plantas, as menos perfeitas das coisas animadas, exibem menos diversidade orgânica do que os animais. É por isso que Aristóteles escolhe as plantas para ilustrar sua afirmação de que todo corpo animado é orgânico, dizendo que mesmo as plantas têm partes organicamente diversificadas. Mas essas partes são muito simples, isto é, semelhantes entre si; elas carecem da diferenciação que encontramos nos animais. Assim, o pé de um animal é composto de diferentes partes, carne, nervos, ossos e assim por diante, mas os órgãos das plantas são compostos de conjuntos de partes menos diversos.

§ 232. O caráter orgânico das partes das plantas é demonstrado em suas diversas funções. Assim, uma folha funciona como uma cobertura para o pericarpo, ou parte frutífera, isto é, para a parte em que o fruto é gerado. O pericarpo, por sua vez, protege o próprio fruto. Da mesma forma, as raízes têm uma função na planta semelhante à da boca em um animal; elas absorvem nutrição.

§ 233. Em seguida, em "se, então," ele reúne todas essas observações em uma definição, dizendo que se alguma definição cobre todos os tipos de "alma", será esta: *a alma é a atualidade primária*

de um organismo corporal físico. Ele não precisa acrescentar "tendo vida potencialmente"; pois isso está implícito em "organismo".

§ 234. Então, em "Portanto, é" ele aplica essa definição para resolver uma dificuldade. Houve muita incerteza sobre a maneira como a alma e o corpo estão unidos. Alguns supuseram uma espécie de meio conectando os dois por uma espécie de vínculo. Mas a dificuldade pode ser deixada de lado agora que foi mostrado que a alma é a forma do corpo. Como ele diz, não há mais razão para perguntar se alma e corpo juntos formam uma coisa do que perguntar o mesmo sobre a cera e a impressão nela selada, ou sobre qualquer outra matéria e sua forma. Pois, como é mostrado na *Metafísica*, Livro VIII, a forma está diretamente relacionada à matéria como a atualidade da matéria; uma vez que a matéria realmente é, ela é informada. Além disso, embora, como ele continua a dizer, o ser e a unidade sejam predicados de várias maneiras (de um modo do ser potencial, e de outro modo do ser atual), aquilo que tem atualidade é primária e propriamente um ser e uma unidade. Assim como o ser potencial é apenas um ser sob um certo aspecto, também é apenas uma unidade sob um certo aspecto; pois a unidade segue o ser. Portanto, assim como o corpo recebe seu ser da alma, como de sua forma, também ele faz uma unidade com esta alma à qual está imediatamente relacionado. Se, por outro lado, consideramos a alma em sua função de movente do corpo, então não há razão pela qual ela não deva mover-se por meio de um meio, movendo uma parte do corpo por meio de outra.

Lição 2 - A Definição Explicada. Alma e Corpo

TEXTO 412b10–413a10 - LIVRO II, CAPÍTULO I, CONTINUAÇÃO

> *Foi dito, então, o que é a alma em geral. Ela é 'substância' como forma definível; e isso significa o que é a essência de um tal tipo de corpo. Se algum utensílio, por exemplo um machado, fosse um corpo natural, então 'ser-um-machado' [machadidade] seria sua substância, e isso seria sua alma. Aparte disso, ele não seria mais um machado, salvo por equívoco. Como é, ele é realmente um machado. E a alma não é a essência ou 'o-que-é' de um corpo como este, mas de um corpo natural, tal como tem em si mesmo o princípio de movimento e repouso. §§235-8*
>
> *Agora, o que foi dito deve ser considerado com respeito às partes. Pois se o olho fosse um animal, a visão seria sua alma. Pois esta é a substância, no sentido de forma definível, do olho. O olho é a matéria da visão, e aparte disso não é mais um olho senão por equívoco, como com um olho pintado ou de pedra. O que, portanto, vale para uma parte, devemos aplicar a todo o corpo vivo: pois a relação de uma parte [da alma] com uma parte [do corpo] corresponde à da sensibilidade como um todo com todo o corpo sensitivo, considerado como tal. §239*
>
> *Não o que perdeu sua alma é 'capaz de vida', mas o que a possui. Mas a semente e o fruto são apenas em potência tal corpo. Assim como cortar ou ver é ato, assim é a consciência. A alma é como a visão e a capacidade de uma ferramenta; o corpo, como a coisa em potência. Mas assim como um olho é uma pupila juntamente com o poder da visão, assim há um ser vivo onde existem tanto corpo quanto alma. §§ 240-1*
>
> *Portanto, é evidente o suficiente que a alma é inseparável do corpo — ou de certas partes dele, se ela naturalmente tem partes; pois é de certas partes corporais elas mesmas que ela é o ato. Mas com respeito a certas de suas partes, nada impede que seja separada, porque estas são atos de nada corporal. Além disso, não está claro que a alma não seja o 'ato' do corpo da maneira que um marinheiro é de seu navio. Que estas observações sirvam para descrever e definir a alma, em esboço. §§ 242-4*

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LEITURA DOIS

§ 235. O Filósofo começa agora a explicar a definição da alma dada na Leitura 1; após o que, em 'Portanto, é evidente', ele tira uma conclusão dela.A explicação tem duas partes, na primeira das quais ele trata diretamente da alma em si mesma, enquanto na segunda, onde diz 'Não o que perdeu', ele explica aquela parte da definição que se refere ao sujeito que tem uma alma. Com relação à alma em si mesma, ele começa ilustrando a definição por uma comparação com coisas artificiais; e então prossegue, em 'Agora, o que foi dito', para explicá-la considerando as partes da alma separadamente.

Nas coisas artificiais, feitas pela habilidade humana, as formas impostas à matéria são formas acidentais; e como estas são mais fáceis para nós percebermos do que a forma substancial, por serem mais acessíveis aos sentidos, é obviamente razoável abordar a alma, que é uma forma substancial, através de uma comparação com formas acidentais. E, novamente, as partes ou potências da alma são mais prontamente perceptíveis para nós do que sua essência; pois toda nossa investigação sobre a alma deve partir dos termos objetivos de suas atividades e então prosseguir dessas atividades para suas potências, e daí para um entendimento da alma em sua essência; é por isso que um estudo das partes da alma pode lançar luz sobre sua definição.

§ 236. Primeiro, então, ele observa que a definição dada acima é 'geral', i.e., aplica-se a qualquer alma. Ela postula a alma como uma substância, que é uma forma; e isso significa que ela nos apresenta a ideia da essência de algo. Pois há esta diferença entre uma forma que é substância e uma que não é: os últimos tipos não são estritamente da essência ou 'quididade' de uma coisa: a brancura não é da essência de um corpo branco; enquanto a forma substancial é essencial e quididativa. Chamar a alma de forma substancial, portanto, é implicar que ela é da essência e 'quididade' do corpo que anima. Daí ele dizer 'isto', i.e., esta substância quididativa, 'é a essência deste corpo', i.e., do corpo que é o que é precisamente por ter esta forma particular. Pois esta forma é essencial à coisa, e é denotada pela definição do que a coisa é.

§ 237. E porque as formas substanciais, incluindo as formas dos corpos naturais, não são evidentes para nós, Aristóteles esclarece seu sentido com um exemplo extraído das formas (acidentais) das coisas artificiais. ‘Se’, diz ele, ‘algum utensílio (isto é, um instrumento artificial), por exemplo, um machado, fosse um corpo físico (isto é, natural)’, ele possuiria uma forma da maneira já explicada. Assim, ele continua: ‘Então, ser-um-machado seria sua substância’, ou seja, seria a forma substancial do machado, que é aquilo a que nos referimos em nossa ideia de machado como tal. Essa ideia de machado como tal ele identifica com a essência do machado, com aquilo que faz com que ele seja um machado; e essa forma essencial ele identifica com a substância do machado. Ele diz ‘substância’ porque as formas dos corpos naturais são formas substanciais. Além disso, se o machado não fosse meramente um corpo natural, mas também animado, sua forma seria uma alma; e se perdesse essa alma, deixaria de ser um machado, exceto no nome; assim como quando a alma abandona o corpo, não há mais olho ou carne, exceto no nome. Naturalmente, o machado, não sendo de fato um corpo natural, não possui uma forma-de-machado que seja da essência do corpo que ele é; de modo que, se perdesse a forma de machado, o machado ainda existiria substancialmente, porque a substância das coisas artificiais é sua matéria, que permanece quando

a forma artificial e, com essa forma artificial, a atualidade do corpo artificial como tal, é removida.

§ 238. Em seguida, explica por que distinguiu entre o machado como ele realmente é e como seria se fosse um corpo físico (isto é, natural) vivo: pois a alma não é a essência e a ideia, i.e., a forma, de um corpo artificial como um machado, mas ‘de tal corpo físico’, i.e., de um corpo que está vivo. Para tornar isso mais claro, ele acrescenta ‘que tem em si mesmo o princípio do movimento e do repouso’ — o que é característico das coisas naturais. Pois a Natureza é esse tipo de princípio, como ele diz na *Física*, Livro II.

§ 239. Então, em ‘Ora, o que foi dito’, ele aplica o que foi concluído sobre a alma como um todo, e o corpo animado como um todo, às partes de cada um. Se, diz ele, o olho fosse um animal inteiro, sua alma seria a visão; pois a visão é a forma essencial do olho; que em si mesma é a condição material da visão; da mesma forma que um corpo orgânico é a condição material de uma alma. Uma vez perdida a visão, o olho não é mais um olho, exceto no sentido em que uma pedra ou um olho pintado pode ser chamado de olho equivocamente (este termo é usado quando o mesmo nome é dado a coisas essencialmente diferentes). Remova, então, aquilo que faz um olho ser realmente um olho, e resta apenas o nome. E o mesmo argumento se aplica ao corpo animado como um todo: o que o torna um corpo animado é sua forma, a alma. Removida esta, você tem um corpo vivo apenas equivocamente. Pois, assim como uma parte da alma sensitiva está para uma parte do corpo sensitivo, assim a faculdade do sentido como um todo está para todo o corpo sensitivo como tal.

§ 240. Em seguida, em ‘Não aquilo que perdeu’, ele explica o que significava definir a alma como o ‘ato de um corpo potencialmente animado’. Ora, ‘potencialmente’ pode ser dito sobre uma coisa em qualquer um de dois sentidos: (a) como carente do poder de agir; (b) como possuidora desse poder, mas não agindo por meio dele. E o corpo, cujo ato é a alma, é potencialmente animado apenas no segundo sentido. Assim, quando ele chama o corpo de uma coisa potencialmente viva, não quer dizer que ele perdeu a alma que tinha e agora carece completamente de um princípio de vida; ele está falando daquilo que ainda possui tal princípio. Por outro lado, sementes e os frutos que as contêm são apenas corpos potencialmente vivos com almas; pois uma semente ainda carece de alma. É ‘potencial’, portanto, como aquilo que perdeu sua alma.

§ 241. E para mostrar exatamente como o corpo é potencial em relação à atualidade que vem de sua alma, ele acrescenta que estar acordado é a atualidade da alma sensitiva da mesma forma que cortar é a atualidade de uma faca e ver é a de um olho; pois cada um desses atos é a atividade e o uso de um princípio já presente. Mas a alma é a primeira e subjacente atualidade; como a própria faculdade da visão ou a capacidade de qualquer ferramenta; pois cada uma delas é o próprio princípio operativo. Assim, o corpo, completo com sua alma, é potencialmente animado no sentido de que, embora tenha sua primeira atualidade, pode carecer da segunda. E assim como o olho é uma coisa composta de uma pupila como sua matéria e a faculdade da visão como sua forma, assim um animal é uma coisa composta de alma como sua forma e corpo como sua matéria.

§ 242. Então, em ‘Portanto, é evidente’, ele deduz uma verdade do que foi dito anteriormente. Tendo mostrado que a alma é a atualidade de todo o corpo, sendo suas ‘partes’ as atualidades das partes do corpo, e concedido que uma atualidade ou forma não pode ser separada daquilo que é

atual e tem forma, podemos certamente concluir que nenhuma alma pode ser separada de seu corpo — pelo menos certas partes da alma ‘não podem ser separadas, se a alma pode ser dita ter partes. Pois, obviamente, algumas ‘partes’ da alma nada mais são do que atualidades de partes do corpo; como vimos no caso da visão, que ela é a atualidade do olho. Por outro lado, certas partes da alma podem muito bem ser separáveis do corpo, uma vez que não são a atualidade de nenhuma parte corpórea, como será provado quando tratarmos do intelecto.

§ 243. Quanto à opinião de Platão de que a alma é o ato do corpo não como sua forma, mas como seu movente, ele acrescenta que ainda não está claro se a alma é o ato do corpo como um marinheiro de um navio, i.e., como seu movente apenas.

§ 244. Finalmente, recapitulando, ele diz que o que foi dito é uma descrição ‘em esboço’ da alma, significando que é, por assim dizer, extrínseca, superficial e incompleta. Será completada quando ele vier a definir a natureza mais íntima da alma e a natureza de cada uma de suas partes.

Lição 3 - A Definição Justificada. Modos de Vida

TEXTO 413a11–413b13 - LIVRO II, CAPÍTULO II

> *Visto que é a partir dos fatos menos claros, embora mais óbvios, que emerge o que é certo e mais evidente ao pensamento, tentemos abordar a questão de novo. § 245*
>
> *Pois não basta que um princípio definidor meramente mostre um fato, como fazem a maioria das fórmulas, mas também devem estar contidas e explicitadas as causas envolvidas. Geralmente os termos constituintes são como conclusões: por exemplo, o que é um quadrado igual a um oblongo? Um ortogônio equilátero. Tal termo é da natureza de uma conclusão. Mas dizer que um quadrado é a descoberta de uma linha média declara a razão do porquê. §§ 246-52*
>
> *Voltando, então, ao início de nossa investigação, digamos que o animado se distingue do inanimado por estar vivo.*
>
> *Viver, contudo, é predicado de várias maneiras; e mesmo que apenas uma delas esteja presente, dizemos que há vida; como, por exemplo, intelecção, sensação, ou movimento e repouso no lugar; bem como o movimento e repouso envolvidos na nutrição, e no crescimento e decaimento. §§ 253-5*
>
> *Por isso, todas as plantas parecem viver. Elas aparentam ter em si mesmas um poder e princípio desse tipo, pelo qual aumentam ou decaem em várias direções — isto é, elas não crescem apenas para cima, mas não para baixo, mas igualmente em ambos os sentidos; e em todas as suas partes são continuamente nutridas, e vivem enquanto conseguem absorver nutrição. §§ 256-7*
>
> *É possível que esse poder exista separado dos outros; mas que os outros existam separados dele é impossível, pelo menos em seres mortais. Isso é evidente nas plantas; pois nelas não há outra potência da alma. Viver por esse princípio, então, é comum a todos os seres vivos. § 258*

> *Mas um animal é tal primariamente pela sensação. Pois chamamos de animais também coisas que não se movem ou mudam de lugar, desde que tenham sensação, e não meramente vivam. Parece haver muitos desse tipo: por natureza, permanecem em um só lugar, mas possuem um dos sentidos. § 259*
>
> *O tato está em todos, primordialmente. Assim como os poderes vegetativos podem ser separados do tato e de toda sensação como um todo, também o tato pode ser separado dos outros sentidos. (Damos o nome de 'vegetativo' àquela parte da alma da qual as plantas participam). Todos os animais são vistos como possuidores do sentido do tato. § 260*
>
> *Por que causa cada um desses fatos é assim, diremos mais adiante. Por ora, basta dizer isto: que a alma é o princípio das qualidades que discutimos e é caracterizada pelos poderes vegetativo, sensitivo, intelectivo e motor. § 261*

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO TRÊS

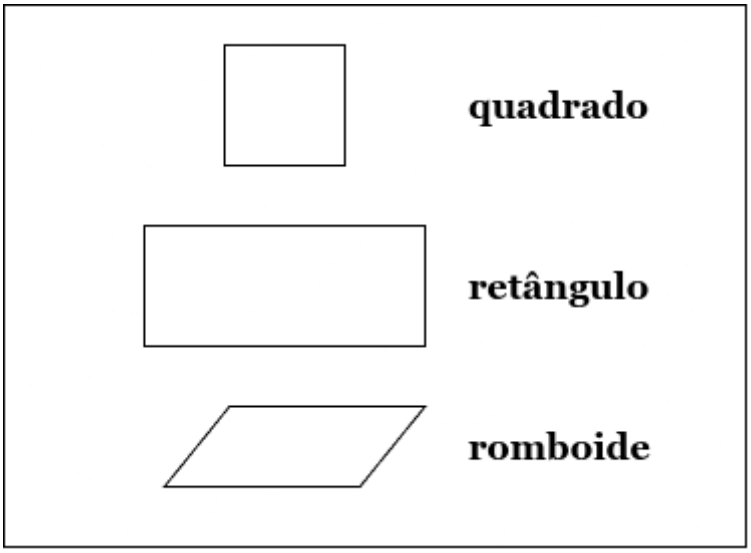
§ 245. Tendo definido a alma, o Filósofo agora se propõe a provar sua definição. Primeiro, ele diz o que pretende fazer e, em seguida, em 'Retomando, então', passa a executá-lo. Quanto ao primeiro ponto, ele determina primeiro o método de demonstração que pretende usar; depois disso, em 'Pois não basta', ele explica como certos tipos de definição podem ser provados. Com relação ao método a ser usado, devemos notar que, como só podemos conhecer o desconhecido se partirmos do que conhecemos, e como o propósito da demonstração é precisamente causar conhecimento, segue-se que toda demonstração deve começar a partir de algo mais cognoscível para nós do que a coisa a ser tornada conhecida por ela. Ora, em certos assuntos, como a matemática, que abstrai da matéria, o que é mais cognoscível é tal tanto em si mesmo quanto relativamente a nós; portanto, nesses assuntos, a demonstração pode partir do que é absoluta e naturalmente mais cognoscível e, portanto, pode deduzir os efeitos de suas causas; daí o nome que lhe é dado de demonstração *a priori*. Mas, na esfera bastante diferente das ciências naturais, o que é mais cognoscível não é a mesma coisa em si mesma e relativamente a nós; pois os efeitos sensíveis são geralmente mais evidentes do que suas causas. Portanto, nessas ciências, geralmente temos que começar a partir do que é, de fato, absolutamente falando, menos cognoscível, mas é mais evidente relativamente a nós (ver *Física*, Livro 1).

§ 246. E este é o tipo de demonstração que será usado aqui. Então ele diz que o que é naturalmente mais certo e é mais evidente para o pensamento torna-se certo para nós por meio de coisas menos certas por natureza, mas mais certas para nós; e que isso nos mostra o método a usar ao inquirir novamente sobre a alma e mostrar os fundamentos da definição dada acima.

§ 247. Então, em 'Pois não basta', ele nos diz por que a questão deve ser retomada. Certas definições podem, ele diz, ser demonstradas, e nesses casos não basta que a fórmula definidora expresse, como a maioria das 'fórmulas', i.e., definições, fazem, o mero fato; ela deve também dar a causa do fato; e, dado isso, pode-se então proceder para deduzir a definição que enuncia o mero

fato. Atualmente, muitas definições são dadas na forma de conclusões; e ele dá um exemplo da geometria.

§ 248. Para entender o que, devemos notar que há dois tipos de figura de quatro lados: aquelas cujos ângulos são todos retos, e estas são chamadas retângulos; e o tipo sem ângulos retos, e estas são chamadas romboides. Dos retângulos, novamente, há um com quatro lados iguais — o quadrado ou tetrágono; e outro que, sem ter todos os quatro lados iguais, tem dois pares de lados iguais e opostos — o retângulo oblíquo. Assim:



§ 249. Note ainda que, em qualquer superfície retangular, as duas linhas retas que encerram o ângulo reto são ditas conter toda a figura; porque, sendo os outros dois lados iguais a estes dois, cada um igual ao seu oposto, segue-se que uma das linhas que encerram mede o comprimento de toda a figura, e a outra, sua largura: de modo que toda a figura é dada no contato das duas linhas. Se imaginarmos uma dessas linhas movendo-se ao longo da outra, vemos toda a figura se formar.

§ 250. Note também que, se, entre os dois lados desiguais que contêm o retângulo oblíquo, tomarmos a média proporcional e a elevarmos ao quadrado, obteremos um quadrilátero igual ao retângulo oblíquo. Isso levaria muito tempo para provar geometricamente, então deixe um argumento numérico servir por enquanto. Suponha que nosso retângulo oblíquo tenha seu lado maior com 9 pés e seu lado menor com 4 pés. Então, a linha de média proporcional será de 6 pés; pois assim como 6 está para 9, 4 está para 6. Ora, o quadrado desta linha deve ser igual ao retângulo oblíquo; o que é óbvio numericamente: 4 x 9 = 36, 6 x 6 = 36.

§ 251. Ora, é assim, ele diz, que a questão 'O que é um quadrado (i.e., o quadrilátero igual a um retângulo oblíquo)?' é respondida; diz-se que ele 'é um ortogônio', i.e., uma figura plana de ângulos retos, que é 'equilátera', i.e., tendo todos os seus lados iguais, e assim por diante. 'Tal termo', i.e., uma definição deste tipo, é realmente 'da natureza de uma conclusão', a saber, de uma demonstração pressuposta; enquanto que, se alguém dissesse que um quadrado é 'a descoberta de uma linha média', i.e., da média proporcional entre os dois lados desiguais do retângulo oblíquo, significando que um quadrado é o que é construído a partir desta linha, então, finalmente, a definição revelaria a 'razão de ser' da coisa definida.

§ 252. Note, no entanto, que este exemplo é relevante apenas para a definição da alma na medida em que esta definição deve ser simplesmente demonstrada; não deve ser tomado para implicar que nossa demonstração possa proceder *a priori* das causas para os efeitos.

§ 253. Em seguida, em 'Retomando então', ele começa a provar a definição da alma dada acima; e isso da maneira indicada, i.e., dos efeitos para as causas. É assim que ele procede: o primeiro princípio de vida nas coisas é a atualidade e a forma dos corpos vivos; mas a alma é o primeiro princípio de vida nas coisas vivas; portanto, ela é a atualidade e a forma dos corpos vivos. Ora, este argumento é claramente *a posteriori*; pois, na realidade, a alma é a fonte das atividades vitais porque é a forma de um corpo vivo, não *e converso*. Portanto, ele tem que fazer duas coisas aqui: primeiro, mostrar que a alma é a fonte ou princípio de vitalidade e, em segundo lugar, mostrar que o primeiro princípio de vitalidade é a forma dos corpos vivos (isso vem em 'Visto que aquilo pelo qual etc.'). Com relação ao primeiro ponto, ele faz três coisas: (a) ele distingue os modos de vida, (b) ele mostra que a alma é o princípio das atividades vivas — em 'Portanto, todas as plantas'; e (c) ele explica como estas partes da alma estão inter-relacionadas, por meio das quais ela origina as atividades vitais. Isso está em 'Perguntamos agora se cada uma destas'.

§ 254. Ele começa então dizendo que, para realizar nossa intenção de provar a definição da alma, devemos assumir como uma espécie de princípio que as coisas com alma diferem daquelas sem alma por estarem vivas. A vida é o teste; e como a vida se mostra de várias maneiras, se uma coisa tem vida em apenas uma dessas maneiras, ainda assim é dita estar viva e possuir uma alma.

§ 255. A vida, ele diz, se mostra em quatro modos: (1) como intelectual; (2) como sensitiva; (3) como a causa do movimento ou repouso no espaço; (4) como causa dos movimentos de nutrição, decadência e crescimento. Ele distingue apenas esses quatro modos, embora já tenha distinguido cinco tipos principais de atividade vital, e isso porque ele está pensando aqui e agora nos graus do ser animado. Há quatro tais graus, distinguidos da mesma maneira que os quatro modos nos quais a vida se manifesta: pois alguns seres vivos, i.e., as plantas, apenas se nutrem, crescem e decaem; alguns também têm sensação, mas estão sempre fixos em um lugar — tais são os animais inferiores, como os mariscos; outros ainda, i.e., os animais completos, como bois e cavalos, têm, junto com a sensação, o poder de se mover de um lugar para outro; e, finalmente, alguns, i.e., os homens, têm, adicionalmente, a mente. A potência apetitiva, que constitui um quinto tipo de vitalidade, não implica, no entanto, um grau distinto de ser vivo; pois ela sempre acompanha a sensação.

§ 256. Em seguida, em 'Portanto, todas as plantas', ele mostra que uma alma está envolvida em todos esses modos de vida. Ele faz isso com relação (1) às plantas e (2) aos animais, em 'Mas um animal é tal, primariamente'. Então (3), ele resume, em 'Por qual causa', o que foi dito e o que resta ser dito. Quanto a (1), ele faz duas coisas. Primeiro, ele mostra que o princípio de vida nas plantas é uma alma. Observamos, ele diz, que tudo o que manifesta um dos quatro modos de vida mencionados acima pode ser dito viver. Portanto, as plantas estão vivas; pois todas possuem algum poder ou princípio intrínseco de crescimento e decadência.

§ 257. Ora, este princípio não é mera natureza. A natureza não se move em direções opostas, mas o crescimento e a decadência estão em direções opostas; pois todas as plantas crescem não apenas para cima ou para baixo, mas em ambas as direções. Portanto, uma alma, e não a

natureza, está claramente em ação nelas. Tampouco as plantas vivem apenas quando realmente crescem ou decaem, mas, como seres que se alimentam, vivem enquanto conseguem assimilar o alimento que induz ao crescimento.

§ 258. Em seguida, em "É possível", ele mostra que este princípio de nutrição e crescimento pode existir separado de outros princípios de vida, mas estes não podem existir sem ele, pelo menos nos seres sujeitos à morte. Ele acrescenta esta última cláusula por causa dos seres imortais, como as substâncias imateriais ou os corpos celestes; porque, se estes possuem uma alma, ela é intelectual; não é uma capacidade de se nutrir. E a separabilidade deste princípio vital dos outros é claramente evidente nas plantas, que, de fato, não possuem outro senão este. Segue-se que o que primeiro causa vida nas coisas mortais é este princípio de crescimento e nutrição, a chamada alma vegetativa.

§ 259. Então, em "Mas um animal é primariamente tal", ele mostra que a alma é a fonte do viver nos animais. E aqui ele faz duas coisas. Primeiro, observa que o que distingue primariamente os animais é a sensação, embora existam animais que também possuem movimento local; pois chamamos de animais (não apenas seres vivos) aqueles que têm sensação, mesmo que estejam fixos em um só lugar. Pois existem muitos animais cuja natureza os restringe a um lugar, mas que possuem o poder do sentido, por exemplo, os mariscos, que não podem se mover de um lugar para outro.

§ 260. Depois, em "O tato é", ele mostra que o tato é o sentido primário nos animais. Pois assim como a alma vegetativa, diz ele, é separável de todos os sentidos, incluindo o tato, assim o tato é separável de todos os outros sentidos. Pois muitos animais inferiores têm apenas o sentido do tato; mas não há animais sem este sentido. Ora, aquele grau de alma do qual até as plantas participam chamamos de vegetativo. Portanto, podemos distinguir três graus de seres vivos: primeiro, as plantas; segundo, os animais inferiores fixos a um lugar e com nenhum outro sentido senão o tato; e, terceiro, os animais superiores e completos que possuem os outros sentidos e também o poder de se mover de um lugar para outro. E um quarto grau consiste, evidentemente, nos seres que têm tudo isso e também a mente.

§ 261. Finalmente, em "Por que causa", resumindo o que foi dito e o que resta dizer, ele observa que a causa de ambos esses fenômenos, a saber, a separabilidade do princípio vegetativo da sensação e do tato dos outros sentidos, será dada mais adiante. Ele faz isso ao final de todo o Tratado. Por ora, basta dizer que "alma" é o princípio único subjacente aos quatro modos distintos pelos quais a vida se manifesta, a saber: o modo vegetativo, que pertence às plantas e a todos os seres vivos; o modo sensitivo em todos os animais; o modo intelectual em todos os homens; e, quarto, o modo que é um poder de se mover de um lugar para outro, que existe em todos os animais superiores, tanto naqueles que têm apenas sentidos quanto naqueles que também têm intelecto.

Lição 4 - Diferentes Tipos de Alma

TEXTO 413b13–44a28 - LIVRO II, CAPÍTULO II, CONTINUAÇÃO

> *Agora perguntamos se cada uma dessas [potências] é uma alma, ou uma parte da alma: e, se for uma parte, se é separável apenas no pensamento ou se tem também um lugar distinto. § 262*
>
> *Em relação a algumas dessas potências, não é difícil ver [as respostas para nossas perguntas]; outras, no entanto, suscitam dúvidas. Pois, assim como no caso das plantas, algumas, quando divididas, parecem continuar vivendo separadas umas das outras, como se houvesse em cada planta uma alma em ato, mas várias em potência; da mesma forma, isso ocorre no caso de outras diferenciações da alma, por exemplo, em animais divididos, cada divisão possui sensação e movimento local; e, se possui sensação, possui também fantasia e apetição; pois onde há sensação, há prazer e dor, e onde estes existem, necessariamente deve haver apetição. §§ 263-7*
>
> *Mas quanto ao intelecto e à faculdade especulativa, nada foi demonstrado até agora; mas pareceria ser um outro tipo de alma, e a única capaz de ser separada, como o eterno do perecível. É evidente, no entanto, a partir do que foi dito, que as outras partes da alma não são separáveis, como alguns afirmaram. § 268*
>
> *Por definição, porém, elas são obviamente distintas. Pois, se o sentir é diferente do opinar, a faculdade sensível diferirá da capacidade de formar opiniões. Da mesma forma com cada uma das outras potências mencionadas. § 269*
>
> *Além disso, todas essas potências estão presentes em alguns animais; em outros, apenas algumas; em outros ainda, apenas uma. Isso gera as variedades de animais. Por que isso é assim será considerado posteriormente. O mesmo ocorre com relação aos sentidos: certas espécies de animais possuem todos; outras, alguns; outras ainda possuem apenas o mais necessário, o tato. § 270*
>
> *Uma vez que "aquilo pelo qual vivemos e percebemos" pode significar duas coisas — como "aquilo pelo qual conhecemos", pois nomeamos uma coisa como conhecimento e outra como alma, embora se diga que conhecemos por ambas;*

> *e da mesma forma como "aquilo pelo qual somos saudáveis"; pois a saúde é uma coisa, enquanto uma parte do corpo (ou o todo dele) é outra; e nesses casos, o conhecimento ou a saúde são a forma e a essência específica ou razão, e, por assim dizer, o ato daquilo que pode receber conhecimento num caso e saúde no outro (pois a ação de um agente parece existir no recipiente ou na matéria disposta) — e a alma sendo aquilo pelo qual primariamente vivemos, percebemos, movemo-nos e entendemos, segue-se que a alma será uma espécie de forma ou razão; não, por assim dizer, uma matéria ou substrato. A substância é predicada de três modos, como dissemos: de um modo como forma; de outro como matéria; e de outro como o que é de ambos. Destes, a matéria é potência, a forma é ato; portanto, se o que é de ambos é o ser animado, o corpo não é o ato da alma, mas a alma é o ato do corpo. §§ 271-5.*
>
> *E por isso estavam corretos aqueles que pensavam que a alma não está separada do corpo nem é idêntica ao corpo; pois ela, de fato, não é o corpo, mas é algo do corpo. E, portanto, está em um corpo, e em um corpo de um tipo definido; e não como alguns pensadores anteriores afirmavam, que a relacionavam a um corpo sem definir absolutamente a natureza e a qualidade desse corpo; apesar de ser evidente que nem qualquer sujeito pode receber qualquer forma ao acaso. E que assim é confirmado pela razão: o ato de qualquer coisa é daquilo que está em potência para ele, e ocorre natural e adequadamente na matéria apropriada para ele. Que a alma, então, é uma atualidade e princípio formal de uma coisa em potência para existir de acordo com isso é evidente a partir dessas considerações. §§ 276-8.*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LEITURA QUATRO

§ 262. Após mostrar que 'alma' é o princípio uno comum aos vários tipos de vitalidade, o Filósofo agora investiga os vários princípios desta, perguntando como eles se relacionam tanto com a alma quanto entre si. E ele faz duas coisas aqui. Primeiro, ele coloca duas questões (a) Se a alma, o princípio vital, é realizada atualmente como princípio vegetativo, sensitivo, locomotivo ou intelectual, cada um desses princípios deve ser identificado com a alma propriamente dita, ou cada um é apenas uma parte da alma? Ora, obviamente, onde a vitalidade da coisa consiste inteiramente em crescer e se nutrir (como nas plantas), o princípio vegetativo é simplesmente a própria alma ou princípio vital. Mas onde a coisa também possui sensação, este princípio vegetativo é apenas uma parte da alma. E o mesmo raciocínio se aplica a outros casos. (b) Se cada um desses princípios é uma parte do princípio vital, como na alma humana que os contém todos, eles são partes no sentido de que são meramente poderes diversos da mesma alma, existindo em uma coisa, embora possam ser pensados separadamente uns dos outros, ou são seres distintos tendo cada um sua localidade distinta, de modo que o poder sensitivo está em uma parte do corpo, a apetição em outra, a locomoção em outra, e assim por diante; como alguns de fato pensaram.

§ 263. Em segundo lugar, quando ele diz 'A respeito de alguns destes', responde às questões acima: primeiro a segunda; depois, em 'Além disso, todos esses poderes', a primeira. A segunda questão é respondida em duas partes: (a) com respeito à separabilidade local das partes da alma, e (b) em 'Por definição', acerca de sua separabilidade na mente. Quanto a (a), ele diz que algumas partes da alma não levantam dificuldades, mas outras sim.

§ 264. E ilustra isso com uma comparação com a vida vegetal. Certas partes, diz ele, das plantas podem ser cortadas e ainda assim parecem continuar vivas; pois os cortes, enxertados ou replantados, unem-se a um novo caule ou ao solo. Nestes casos, o princípio vital parece ser realmente uno, mas potencialmente múltiplo. O mesmo tipo de coisa é observável nas formas dos corpos físicos inanimados; assim como cada um desses corpos é realmente uno e potencialmente múltiplo, também nos corpos animados inferiores, cujas partes são ainda indiferenciadas, a alma existe como um todo em ato, mas como muitos em potência. Pois os corpos inanimados podem ser divididos em partes que cada uma retém a mesma natureza específica (por exemplo, ar, água, minerais), e essa natureza era também a natureza do corpo inteiro; e é algo semelhante com as plantas, a ordem mais baixa dos seres animados; elas requerem muito pouca diferenciação em suas partes, e o princípio vital do todo sobrevive, como tal, em algumas das partes separadas.

§ 265. Assim também com aqueles animais que permanecem vivos depois de serem cortados. Cada divisão ainda possui uma alma sensitiva: ela se contrairá se você a picar. E obviamente pode se mover. Portanto, a mesma parte retém, evidentemente, o princípio da sensação e do movimento local. E se há sensação, então também deve ter imaginação, que é simplesmente um certo movimento derivado da sensação atual, como veremos mais adiante. Novamente, também deve ter apetição, uma vez que a sensação necessariamente envolve satisfação ou insatisfação, isto é, prazer ou dor, porque envolve um contato com o congenial ou o não-congenial. E prazer e dor envolvem desejo e apetição. Portanto, as partes divididas de tais animais são capazes de desejar.

§ 266. Ora, se cada parte dividida contém os princípios vegetativo, sensitivo, apetitivo e locomotivo todos juntos, é claro que esses princípios não devem ser localizados em partes especiais do corpo do animal. No entanto, certos poderes estão obviamente assim localizados: a visão está apenas no olho, a audição no ouvido, o olfato nas narinas, o paladar na língua e no palato. Mas o sentido fundamental e mais necessário, o tato, encontra-se por todo o corpo.

§ 267. Pode surgir uma dúvida sobre a imaginação; pois alguns lhe atribuem um órgão especial do corpo. Mas note que a imaginação (como será mostrado mais adiante) nos animais inferiores é indefinida; é definida apenas nos animais superiores. Portanto, se atribuímos um órgão especial à imaginação, é porque a completude e definição especiais de suas atividades exigem um órgão especial do corpo, assim como a visão requer um olho. Mas quanto a alguns poderes da alma, não é difícil decidir se estão localizados em partes distintas do corpo.

§ 268. Em seguida, em 'Mas quanto ao intelecto', ele aponta para uma parte da alma sobre a qual podem surgir dúvidas. Sobre o intelecto, ou como quer que chamemos a faculdade perceptiva ou especulativa, ainda estamos, diz ele, incertos. Nenhuma prova foi ainda dada de sua localização em qualquer órgão especial ou particular do corpo. No entanto, mesmo à primeira vista, pareceria ser de uma natureza diferente das outras partes da alma e existir 'de uma maneira diferente; e

que só ele é separável do resto da alma (e pode até existir à parte de qualquer órgão do corpo) como o que é imortal do que é mortal. Que as outras partes da alma não são localmente separadas está agora claro.

§ 269. Então, em 'Por definição', ele mostra que elas são mentalmente separáveis umas das outras. Pois distinguimos potências por sua relação com os atos; se os atos são especificamente distintos, então também o são as potências. Daí ele dizer aqui que os princípios sensitivo e opinativo, i.e., intelectual, são diversos; significando que, assim como o sentir é diferente do formar opiniões, as faculdades implicadas têm definições distintas. E o mesmo é verdadeiro para os outros princípios já mencionados.

§ 270. Em seguida, em 'Além disso, todos esses poderes', ele responde à primeira das duas questões propostas acima, observando que os animais diferem nisto: em alguns encontram-se todos os quatro princípios vitais mencionados acima, em outros apenas alguns deles, e em alguns apenas um. E onde apenas um desses princípios é encontrado, ele é a própria alma; mas onde vários são encontrados juntos, cada um é uma parte da alma, e a própria alma é nomeada pela parte principal, seja sensitiva ou intelectual, conforme o caso (a razão pela qual os animais diferem dessa maneira será mostrada mais adiante). E como com os poderes da alma, assim também com os sentidos particulares; pois alguns animais (os superiores) têm todos os sentidos; alguns (por exemplo, toupeiras) têm alguns, mas não todos; enquanto alguns (os animais mais inferiores) têm apenas o mais necessário, o tato.

Esta passagem também pode ser entendida como referindo-se à afirmação, feita algumas linhas antes, de que as partes da alma que coexistem 'em qualquer animal não são seres distintos nem estão em lugares diferentes. Pois disso se poderia argumentar que elas não são separáveis entre um animal e outro; erro que esta passagem remove.

§ 271. Em seguida, em 'Uma vez que etc.', ele conclui, a partir do fato de que a alma é o primeiro princípio da vida, para a definição dela já dada; primeiro provando esta definição, e depois, em 'E por esta razão', tirando algumas conclusões adicionais. A prova é a seguinte. Concedido que há dois princípios do nosso ser e atividade, um (a forma) será anterior ao outro (a matéria). Ora, tanto o corpo quanto a alma são princípios de vida em nós, mas a alma vem em primeiro lugar neste aspecto. A alma é então a forma do corpo vivo; o que concorda com a definição já dada: a alma é a atualidade primeira de um corpo físico capaz de vida. Claramente, o termo médio deste argumento é a definição da alma como o primeiro princípio da vida.

§ 272. O argumento em si ele expõe em quatro partes. (1) Explicando a premissa maior, ele observa que podemos falar do princípio da vida e da sensação de dois pontos de vista, formal ou materialmente, assim como falamos do ato de conhecer como procedente seja do próprio conhecimento, seja da alma; ou como falamos de tornar-se saudável seja com respeito à própria saúde, seja com respeito a alguma parte do corpo, ou à totalidade dele. Em ambos os casos, um dos princípios é formal e o outro material. Pois conhecimento e saúde são formas ou atualidades de certos sujeitos: o conhecimento é uma forma da parte da alma que conhece, a saúde do corpo capaz de saúde. Assim, ele diz 'capaz de conhecer' e 'capaz de saúde' para indicar a aptidão do sujeito particular para sua forma particular. Pois a atualidade de um princípio ativo, como a forma transmitida à matéria por um agente, sempre parece existir naquilo que a recebe e que é adaptado

a ela, isto é, no sujeito, cuja natureza é receber de um princípio ativo particular, e que é adaptado para atingir o termo final do processo de recepção, a saber, a forma em questão.

§ 273. (2) Em 'e sendo a alma aquilo pelo qual', ele enuncia a premissa menor, dizendo que a alma é o primeiro princípio da nossa vida, sentimento, movimento e entendimento — sendo estas as quatro principais manifestações de vitalidade já mencionadas (pois por 'vida' aqui se entende o princípio vegetativo que, como foi dito, é comum a todos os seres vivos). Ora, embora seja no corpo que desfrutamos da saúde, a própria saúde é aquilo pelo qual somos chamados de saudáveis primeiramente. Só na medida em que o corpo tem saúde é que se diz que somos saudáveis. Também as nossas almas não se diz que conhecem exceto na medida em que têm conhecimento; assim, o próprio conhecimento é aquilo pelo qual, primeiramente, a alma é dita estar no estado de conhecer. E o mesmo é verdadeiro para o nosso corpo e sua vida; não se diz que vivemos pelo corpo exceto na medida em que o corpo tem uma alma. Portanto, ele chama a 'alma' aqui o primeiro princípio da vida e do sentimento, etc.

§ 274. (3) Ele conclui em 'segue-se que a alma', ligando esta frase com a anterior, que a alma é uma espécie de natureza ou forma específica; não a matéria para, ou mero sujeito de, qualquer coisa.

§ 275. (4) Em seguida, em 'Substância é predicada', ele mostra como esta conclusão segue das premissas. Pois poderia ter parecido seguir-se que o corpo não menos que a alma era uma forma, uma vez que chamamos o corpo também de princípio de vida. Então, para arrematar o argumento, ele acrescenta que se, como dissemos, o termo 'substância' pode se referir a três coisas, à matéria, à forma e ao composto de ambas (a matéria sendo o elemento potencial; a forma, a atualidade; e o composto, a coisa que está viva desta maneira), o corpo claramente não é a atualidade da alma, mas antes a alma é a do corpo; pois o corpo é potencial com respeito à alma. E se o argumento precedente nos levou à alternativa de que o princípio especificante é ou a alma ou o corpo, podemos agora concluir que é a alma; pois agora está claro que o corpo não é a forma da alma.

§ 276. Então, em 'E por esta razão', ele deduz do precedente: (a) que estavam certos aqueles que pensavam que a alma precisava do corpo e, no entanto, era essencialmente distinta dele. Ela não é o corpo, pois não é matéria; mas está essencialmente envolvida com o corpo, porque é sua atualidade; donde também se segue, como ele diz aqui, que ela existe naquele corpo do qual é atualidade.

§ 277. (b) Estando, então, no corpo, e num tipo especial de corpo, a saber, físico e orgânico, não está, contudo, nele como imaginavam os antigos filósofos naturais quando dele falavam. Pois eles não especificavam o tipo de corpo que a alma possui. No entanto, ela de fato possui apenas um tipo de corpo. E isso deveríamos esperar a priori, sendo natural a qualquer ato realizar-se em alguma matéria definida e apropriada. Assim também, então, ocorre com a alma.

§ 278. Resumindo, ele conclui que a alma é certa atualidade e princípio formal daquilo que existe de acordo com isso, ou seja, como potencialmente animado.

Lição 5 - As Potências da Alma em Geral

TEXTO 414a28–414b31 - LIVRO II, CAPÍTULO III

> *Das potências da alma já mencionadas, todas estão presentes em alguns seres, apenas algumas estão presentes em outros, e somente uma em outros ainda. Por potências da alma entendemos a vegetativa, a sensitiva, a apetitiva, a locomotiva e a intelectiva. §§ 279-87*
>
> *Nas plantas existe apenas a vegetativa; em outros seres vivos, esta e a sensitiva; mas se a sensitiva está presente, a apetitiva também deve estar. Pois apetição significa desejo, e ira e vontade. Ora, todos os animais possuem o tato; e onde há sensação, há prazer e dor, o agradável e o repugnante. O que possui estas coisas tem apetite, sendo este o desejo por um objeto prazeroso. §§ 288-9*
>
> *Além disso; todos possuem um sentido do nutriente, na medida em que o tato é esse sentido. Pois todos os seres vivos são nutridos por coisas secas e úmidas, ou quentes e frias; e o sentido do tato é destas. Mas eles são nutridos pelos outros objetos sensíveis apenas indiretamente. Som, cor e odor não contribuem em nada para a nutrição; e quanto ao sabor, ele se encontra nos objetos do tato. Sendo a fome e a sede apetites, a fome pelo quente e seco e a sede pelo frio e líquido, o sabor é como que o deleitável nestes. Devemos resolver estas questões mais tarde; por ora, digamos apenas que os animais dotados de tato possuem também apetição. O caso da imaginação não é claro e deve ser examinado depois. Alguns animais, novamente, possuem movimento local; alguns, intelecto e mente — como os homens e quaisquer outros seres que existam de natureza similar, ou de uma ainda mais excelente. §§ 290-4*
>
> *É, portanto, claro que a ideia de alma deve ser una da mesma forma que a de figura: pois assim como não há figura além do triângulo e daquelas que dele derivam, também não há alma além das já mencionadas. Haverá, no entanto, no caso das figuras, uma ideia geral aplicável a todas as figuras, porém própria a nenhuma. O mesmo ocorre com estas almas recém-mencionadas. Daí ser absurdo buscar uma definição comum nesta matéria (ou em qualquer outra) que não seja a de nenhum ser existente, e, por outro lado, buscar definir em termos das espécies individuais sem levar em conta tal definição comum. Há, de fato, uma analogia entre o que vale para as figuras e o que vale para a alma. Pois*

> *naquilo que é consequente há sempre potencialmente aquilo que é primário, tanto nas figuras quanto nos seres animados. Assim como o triângulo está contido no quadrado, também a vegetativa está contida na sensitiva. §§ 295-8*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO CINCO

§ 279. Após definir a alma em geral, Aristóteles passa a tratar de suas 'partes'. Ora, a alma não tem partes, a não ser no sentido de que suas potencialidades são partes dela; nesse sujeito único, estando em potência para muitas atividades, sua potência com respeito a cada uma em particular pode ser chamada de parte dela. Tratar de suas partes é, então, tratar de suas várias potências. Isso ele faz aqui em duas seções principais: a primeira trata das potências da alma em geral e sua distinção umas das outras; a segunda, em 'Portanto, devemos falar primeiro', trata delas uma a uma. A primeira subdivide-se em (a) uma divisão das potências da alma; e (b), em 'Devemos investigar', uma discussão sobre o que precisa ser provado a respeito delas, e como e em que ordem. A própria divisão das potências (em 'é, portanto, claro') exige mostrar como a alma como um todo se relaciona com suas partes; mas antes de chegarmos a isso, as potências enumeradas precisam ser relacionadas entre si, o que ele faz em 'Nas plantas existe etc.'. Primeiramente, então, ele observa que, das potências já enumeradas, todas estão em alguns seres (homens); algumas estão em outros seres (os outros animais); e apenas uma está em ainda outros (plantas). E tendo chamado estas, anteriormente, não de 'potências', mas de 'partes' da alma, ele claramente implica que os dois termos significam a mesma coisa. Ora, dessas partes ou potências há cinco tipos principais: a vegetativa, a sensitiva, a apetitiva, a locomotiva e a intelectiva.

§ 280. Acerca dessa divisão quíntupla, duas coisas devem ser esclarecidas: (1) por que a divisão tríplice usual de potências em vegetativa, sensitiva e intelectiva é deixada de lado; e (2) por que ele já fez uma divisão quádrupla.

§ 281. Quanto a (1), devemos notar que todas as potências são definidas por seus atos próprios, e as potências operativas pelas atividades. A alma, sendo uma forma, possui potências operativas; portanto, pelas diferenças entre suas atividades, devemos diferenciar suas potências. Ora, como a atividade de algo é consequente e corresponde ao seu ser, devemos estudar as atividades vitais precisamente nos seres vivos que as manifestam.

§ 282. O ser das coisas cuja atualidade é 'alma', i.e., dos seres animados que existem nesta terra e são o sujeito da presente discussão, esse ser inclui dois fatores: um, material, no qual se assemelha ao ser de todas as outras coisas materiais; e o outro, imaterial, pelo qual tem algo em comum com o mundo das substâncias superiores.

§ 283. Há, portanto, esta diferença entre estas duas divisões do ser: na medida em que uma coisa é material, ela é restrita por sua matéria a ser esta coisa particular e nada mais, por exemplo, uma pedra; enquanto, na medida em que é *imaterial*, uma coisa está livre da restrição da matéria e possui certa amplitude e infinitude, de modo que não é apenas este sujeito particular, mas, em certo sentido, é também outras coisas. É por isso que tudo pré-existe, de algum modo, nas

substâncias imateriais superiores, como em causas universais.

§ 284. Mas nas naturezas terrestres inferiores há dois graus de imaterialidade. Há a imaterialidade perfeita do ser inteligível; pois no intelecto as coisas existem não apenas sem matéria, mas também sem suas condições materiais individuantes, e igualmente apartadas de qualquer órgão material. Depois, há o estado intermediário do ser sensível. Pois, assim como as coisas existem na sensação, estão livres da matéria, de fato, mas não estão sem suas condições materiais individuantes, nem apartadas de um órgão corporal. Pois a sensação é de objetos no particular, mas a intelecção é de objetos universalmente. É com referência a esses dois modos de existência que o filósofo dirá, no Livro III, que a alma é de certo modo todas as coisas.

§ 285. As atividades, portanto, apropriadas aos seres vivos em seu ser material são aquelas que atribuímos à alma vegetativa. Elas cumprem o mesmo propósito que as ações dos seres inanimados, isto é, alcançar e manter a existência; mas fazem isso de uma maneira mais elevada ou nobre. Os corpos inanimados são trazidos à existência e mantidos por um princípio motor exterior, enquanto os seres animados são gerados por um princípio intrínseco, isto é, a semente, e são mantidos em existência por um princípio nutritivo intrínseco. Parece característico dos seres vivos que suas atividades procedam assim de dentro deles mesmos. Mas as atividades puramente imateriais dos seres vivos identificamos com a parte intelectual da alma; enquanto aquelas intermediárias pertencem à sua parte sensitiva. Daí ser usual distinguir três tipos de alma: vegetativa, sensitiva, intelectual.

§ 286. Mas, uma vez que tudo existe como formado de uma certa maneira, o ser do sensível deve ter uma forma sensível, e o ser do inteligível, uma forma inteligível. Ora, toda forma tem por natureza certa tendência ou inclinação de onde procedem suas atividades ou operações. Assim, a forma do fogo tende naturalmente para cima (dando ao fogo sua leveza), de onde segue a *atividade* do fogo, que é o movimento para cima. Ora, a inclinação que procede de uma forma sensível ou intelectual é chamada *desejo* sensitivo ou intelectual; assim como a de qualquer forma na natureza é chamada desejo natural. E desse desejo segue-se a atividade do movimento local. Eis aqui, então, a explicação que requeríamos para a divisão quíntupla das potências da alma.

§ 287. E quanto ao segundo ponto, note que, quando Aristóteles quis mostrar que a alma era o princípio vital nas coisas que vivem, ele as dividiu em graus; os quais não são os mesmos que aqueles diferentes tipos de atividade vital de onde obtemos nossa divisão das potências da alma. Pois, dado que todas as coisas que sentem também desejam, o desejo ou apetição não constitui um grau distinto de ser animado; assim, ficamos com apenas quatro desses graus.

§ 288. Então, em ‘Nas plantas há apenas’, ele mostra a interconexão das potências da alma, explicando assim o que disse anteriormente, que todas essas potências estão em algumas coisas, algumas delas em outras, e apenas uma em algumas outras. Aqui temos que considerar que a completude do Universo requer que não haja lacunas em sua ordem, que na Natureza haja em toda parte um desenvolvimento gradual do menos para o mais perfeito. Daí, na *Metafísica*, Livro VIII, Aristóteles compara a natureza das coisas aos números; que aumentam em graus diminutos, um a um. Assim, entre os seres vivos, há alguns, i.e., as plantas, que têm apenas a capacidade vegetativa — a qual, de fato, devem ter, porque nenhum ser vivo poderia manter uma existência na matéria sem as atividades vegetativas. Em seguida, vêm os animais, com sensibilidade além da

vida vegetativa; e a sensibilidade implica um terceiro poder, a apetição, que se divide em três: em *desejo*, no sentido mais estrito, que brota do apetite concupiscível; *ira*, correspondente ao apetite irascível — ambos estes estando na parte sensitiva e seguindo o conhecimento sensível; e finalmente *vontade*, que é o apetite intelectual e segue a apreensão intelectual.

§ 289. Que a apetição existe em todos os animais ele demonstra de duas maneiras. (1) Todos os animais têm pelo menos um sentido, o tato; mas onde há qualquer sensação há prazer e dor, alegria e tristeza. Ora, enquanto alegria e tristeza parecem brotar da apreensão interna, a dor e o prazer vêm das sensações externas, especialmente do tato. Mas alegria e tristeza implicam necessariamente algum objeto doce ou desagradável, i.e., algo prazeroso ou doloroso. Pois tudo o que é tocado ou é congenial a quem toca, e então dá prazer; ou é incongruente, e então dá dor. Mas tudo que pode sentir prazer e dor pode desejar o prazeroso. Visto que, então, todos os animais, sem exceção, têm o sentido do tato, todos podem desejar.

§ 290. (2) Este segundo argumento começa em ‘Além disso, todos têm’ e prossegue assim. Todos os animais têm o sentido que percebe o alimento; e este é o tato; que é, portanto, tão necessário a todo animal quanto comer o alimento que lhe é adequado. O fato de que é o tato que percebe o alimento fica claro se considerarmos que, assim como os corpos vivos são compostos de elementos quentes, úmidos, frios e secos, é desses que seu alimento deve consistir; e esses elementos são justamente o que o tato percebe. Mas ‘outros objetos dos sentidos’, ele diz, não nutrem, salvo indiretamente, os corpos vivos; eles o fazem apenas na medida em que estão envolvidos nos objetos do tato. Som, cor, cheiro não têm nada a ver com o alimento como tal; eles ocorrem no alimento apenas na medida em que coisas que soam ou são coloridas ou odoríferas são também quentes, ou frias, úmidas ou secas. O sabor, no entanto, é considerado uma qualidade tátil — de modo que o paladar é um tipo de tato. Claramente, então, todos os animais têm uma percepção sensível do alimento.

§ 291. Mas tudo que tem essa percepção pode sentir os dois desejos de nutrição, fome e sede. Fome é desejo pelos elementos quentes e secos, i.e., alimento; sede pelos frios e úmidos, i.e., bebida. O sabor é uma certa deleitabilidade no alimento e na bebida, indicando um equilíbrio adequado dos elementos quentes e frios, úmidos e secos. É mais um prazer acrescentado ao comer do que uma necessidade. O desejo, então, sempre acompanha o tato.

§ 292. O que a imaginação tem a ver com o desejo e a sensibilidade será mostrado mais tarde.

§ 293. Ora, além dessas três potências, a vegetativa, a sensitiva e a apetitiva, alguns animais também têm a capacidade de se mover de um lugar para outro. Alguns também, i.e., os seres humanos e qualquer outro tipo de seres, se tais existem, que se assemelham ou talvez até superam a humanidade, têm, além dessas quatro capacidades, o poder de entender ou intelecto. Os seres ‘mais excelentes’ são as substâncias imateriais e os corpos celestes, estes últimos, no entanto, apenas se estão vivos. Entre os seres vivos corruptíveis, apenas a raça humana é dotada de intelecto.

§ 294. Pois, assim como o intelecto não tem órgão corporal, os seres inteligentes não podem ser diferenciados de acordo com uma diversidade física na constituição de seus órgãos corporais, como são as diferentes espécies de animais (cujas diferentes constituições fazem com que sintam

de maneiras diferentes).

§ 295. Então, em ‘É, portanto, claro’ ele mostra como sua definição de alma está relacionada às ‘partes’ que enumeramos. Para entendê-lo aqui, devemos lembrar o que Platão disse sobre as ideias universais, que elas tinham uma existência separada por si mesmas. Ele não disse, no entanto, que objetos que se sucedem uns aos outros, como números e figuras geométricas, tinham uma ideia universal, i.e., ele não postulou uma ideia universal de Número à parte dos números particulares — assim como, para ele, havia uma ideia universal de Homem em adição a todos os homens existentes; e isso porque as classes de número são, por sua natureza, derivadas sucessivamente umas das outras, de modo que a primeira delas, a dualidade, é a causa de todas as restantes. Não há necessidade de postular uma ideia geral de Número como a causa das espécies numéricas. O mesmo argumento se aplica às figuras geométricas. Elas se sucedem da mesma maneira que os números: do triângulo vem o quadrilátero, e deste o pentágono.

§ 296. Aristóteles, então, diz que a ideia de Alma é una da mesma maneira que a da figura geométrica é una. Assim como não há figura existente à parte do triângulo e das demais, como sua ideia comum, assim é com a alma. Não existe ‘alma à parte das partes que foram enumeradas.

§ 297. Mas, embora não haja (mesmo para os platônicos) figura existente à parte de todas as figuras, no entanto, uma definição comum pode ser encontrada que corresponda a todas as figuras, sem ser própria a nenhuma em particular. E o mesmo é verdadeiro para os seres vivos. Seria, portanto, ridículo buscar uma definição comum, seja de animais ou de qualquer outra coisa, que não se ajustasse a nenhum ser vivo particular realmente existente. Por outro lado, não bastará procurar uma definição que se ajuste apenas a um tipo de alma, ignorando o que todas têm em comum. Precisamos de uma definição comum que, no entanto, deve ser aplicável às almas em particular.

§ 298. Ele prossegue agora para mostrar a semelhança entre as duas definições, a saber, da alma e da figura geométrica. Em ambos os casos, o que vem primeiro está potencialmente no que se segue. Nas figuras, a figura de três lados existe potencialmente no quadrado; pois o quadrado é divisível em dois triângulos. Da mesma forma, o princípio vital sensitivo contém o vegetativo, tanto como potencial, por assim dizer, em relação à sensibilidade, quanto também como um certo princípio vital em si mesmo. O mesmo vale para as outras figuras e as outras divisões da alma.

Lição 6 - As Potências da Alma (Continuação). Sua Inter-Relação. Como Definir Cada Uma

TEXTO 414b32–415a22 - LIVRO II, CAPÍTULO III, CONTINUAÇÃO

> *Portanto, devemos investigar em cada caso particular o que é a alma de cada um: da planta, do homem, do animal. § 299*
>
> *Deve-se considerar por que elas se apresentam nesta ordem: pois não há alma sensitiva sem a vegetativa; contudo, nas plantas, a vegetativa existe separada da sensitiva. Além disso, não pode haver sentido sem o tato, mas o tato existe sem os outros; pois muitos animais não possuem visão, audição ou olfato. Novamente, entre os seres sencientes, alguns possuem movimento local, outros não. Por último e menos extenso de todos [os tipos] está o que raciocina e entende (como o homem e qualquer outro semelhante). Pois os seres mortais que possuem razão têm também todas as outras [potências], mas a razão não se encontra em todos que possuem qualquer uma destas últimas; alguns, de fato, nem têm imaginação, outros vivem apenas por ela. O intelecto especulativo é outra questão.*
>
> *Claramente, então, qualquer que seja a definição mais precisa em relação a cada um dos casos acima, essa será também a definição da alma. §§ 300-2*
>
> *CAPÍTULO IV*
>
> *É necessário que o estudante destas [partes da alma] descubra qual é a natureza de cada uma, e só então investigue os hábitos e outras questões. § 303*
>
> *Mas, se alguém deve dizer o que cada uma delas é (ou seja, a potência intelectual, a sensitiva ou a vegetativa), deve primeiro dizer o que é entender ou perceber pelos sentidos; pois as ações e operações são anteriores às faculdades*

> *na ordem do pensamento. E se assim é, deve-se primeiro considerar os objetos apropriados; os quais são anteriores até mesmo às operações e a elas correspondem; e, assim, determinar, em primeiro lugar, quais são esses objetos — por exemplo, o alimento, o objeto sensível e o inteligível. §§ 304-8*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LEITURA SEIS

§ 299. Após enumerar as potências da alma e mostrar como a definição geral dada acima se relaciona com as divisões particulares da alma, o Filósofo agora explica o que resta a esclarecer e em que ordem. Há, diz ele, ainda dois pontos a serem elucidados, um dos quais se liga ao argumento que acabou de ser apresentado. Pois vimos que, assim como não devemos nos contentar com uma definição completamente geral de alma, que não expresse nenhuma de suas realizações particulares, tampouco podemos nos dar por satisfeitos mesmo com uma definição que, de alguma forma, corresponda a estas últimas; devemos prosseguir nossa investigação até que tenhamos definido precisamente o que é próprio de cada uma dessas divisões da alma em particular. Donde se segue que temos que indagar sobre cada tipo particular de ser vivo — planta, homem ou animal — qual é o seu princípio vital específico; aplicando e particularizando assim nossa noção comum de alma.

§ 300. Em seguida, em ‘É preciso considerar’, ele enuncia o próximo ponto a ser decidido. Já disse que as partes da alma se sucedem em série, como os tipos de figura geométrica; e resta considerar a razão disso. Essa razão será dada ao final do Tratado; aqui ele mostra apenas como as partes da alma se sucedem umas das outras. A parte sensitiva, diz ele, não pode existir sem a vegetativa, mas esta última pode, nas plantas, existir sem a sensitiva. E isso não é surpreendente; pois, como vimos, o propósito das atividades vegetativas é alcançar e preservar a própria existência, que é, por assim dizer, o fundamento de todo o resto. E os sentidos exibem uma sequência semelhante; não há sentidos sem o tato, a menos que haja tato; mas o próprio tato pode existir sem os outros. Muitos animais não veem, nem ouvem, nem cheiram, mas apenas tocam. E isso parecerá bastante razoável se considerarmos que, pelo tato, um animal toma consciência dos elementos de que sua substância é composta (daquilo de que é constituído e pelo qual é nutrido), com os quais os outros sentidos só estão indiretamente relacionados. Portanto, estes últimos não são necessários para todos os animais e, de fato, são encontrados apenas nos animais superiores.

§ 301. Novamente, há a conexão entre as potências sensitiva e motora. A potência motora não pode existir sem a sensitiva, mas o inverso não é verdadeiro. Alguns seres sencientes se movem de um lugar para outro, mas nem todos. Falamos do movimento progressivo dos animais de um lugar para outro; que não é encontrado em todos os animais; embora aqueles que carecem dele apresentem certos movimentos locais de expansão e contração — por exemplo, os mariscos.

A divisão última da alma — e a menos extensa, pois não se subdivide em diferentes espécies — é aquela que possui o poder da razão e do entendimento; porque onde a razão existe em seres mortais, ali também se encontram todos os outros poderes mencionados. Ele diz ‘mortais’ para

excluir as substâncias imateriais e os corpos celestes (se estes são vivos) que, como não nascem nem morrem, não precisam da potência vegetativa; e, por serem capazes de entender por uma intuição direta do objeto inteligível, não requerem o conhecimento sensorial como condição preliminar para o entendimento; enquanto nas naturezas corruptíveis, todas as potências subintelectuais são pressupostas como instrumentos que preparam o caminho para o intelecto, que é a perfeição final da Natureza. Mas essas potências subintelectuais não implicam necessariamente a razão nos sujeitos que as possuem. E em vista da afinidade entre o intelecto e a imaginação (como ele disse acima, o intelecto é, ou é acompanhado por, imaginação), ele acrescenta que alguns animais carecem não apenas de intelecto, mas também de imaginação.

§ 302. Ora, isso pode parecer contradizer uma observação anterior sua, de que se uma parte cortada de um animal retém sensação e desejo, retém também imagens — se estas implicam imaginação, como parece provável. Devemos, portanto, dizer que (como será mostrado no Livro III) os animais inferiores têm, de fato, uma espécie de imaginação, mas de forma indeterminada: ou seja, a atividade de imaginar não perdura neles além da apreensão sensorial real, como acontece nos animais superiores, que retêm imagens das coisas sensoriais após estas terem sido removidas. Assim, como ele diz aqui, a imaginação varia em diferentes animais. Alguns animais, carecendo de razão, vivem apenas pela imaginação, sendo guiados por ela como nós somos guiados pela razão. E, embora certos outros animais careçam tanto de imaginação quanto de inteligência especulativa, essas duas potências não são a mesma coisa, como veremos.

Claramente, então, a definição da alma que foi dada se aplica muito precisamente a cada parte da alma.

§ 303. Em seguida, em ‘É necessário’, ele mostra a ordem a ser seguida no exame das partes da alma. De um ponto de vista, explica ele, a primeira coisa a fazer é definir a natureza de cada uma dessas partes; e então considerar os ‘hábitos’, ou seja, quaisquer outras partes da alma que delas derivem, e qualquer outra coisa a elas pertencente e àquilo que elas animam, como os órgãos do corpo e coisas desse tipo. Esse procedimento é necessário para evitar confusão.

§ 304. Em seguida, em ‘Mas se etc.’, ele observa que, de outro ponto de vista, nossa definição de qualquer parte da alma — intelecto, sensibilidade ou vegetatividade — deve começar pelo ato da parte em questão, por exemplo, entender ou sentir atual; porque, na ideia, os atos e operações precedem as potencialidades. Potencialidade nada mais é do que uma capacidade de agir ou ser afetado; essencialmente, envolve uma relação com a atualidade e só pode ser definida nesses termos. E se este é o caso com atos e potências, os atos, por sua vez, conotam algo anterior a si mesmos, ou seja, seus objetos.

§ 305. Pois o tipo de cada ato ou operação é determinado por um objeto. Toda operação da alma é o ato de uma potencialidade — seja ativa ou passiva. Ora, os objetos das potencialidades passivas estão para estas como os agentes causais que trazem cada potencialidade à sua atividade própria; e é assim que os objetos visíveis, e na verdade todas as coisas sensíveis, estão relacionados à visão e aos outros sentidos. Mas os objetos das capacidades ativas estão para estas como os termos finais alcançados por suas atividades; pois, neste caso, o objeto é o que cada uma dessas atividades realiza efetivamente. É óbvio que, sempre que uma atividade realiza efetivamente algo além da própria atividade, a coisa assim realizada é o termo final da atividade (cf. a *Ética*, Livro I);

por exemplo, uma casa é o termo final da construção. Portanto, todos os objetos das atividades da alma são agentes causais ou termos finais; e, em ambos os aspectos, eles especificam essas atividades.

Pois, obviamente, agentes causais especificamente diversos fazem coisas especificamente diversas — como o calor aquece e o frio esfria. E assim também com o termo final da atividade: tornar-se saudável ou tornar-se doente diferem como ‘ações’, porque a saúde difere da doença. Assim, no trabalho de buscar definições, temos que considerar os objetos das operações da alma antes dessas mesmas operações.

§ 306. Devemos, portanto, chegar a conclusões sobre os objetos antes das atividades, pela mesma razão que nos leva a definir as atividades antes das potências. Os ‘objetos’ em questão são coisas como alimento, ser sensível e ser inteligível, com respeito às faculdades vegetativa, sensitiva e intelectual, respectivamente.

§ 307. Mas note que as atividades e potências da alma não se distinguem com respeito a objetos distintos, exceto precisamente na medida em que estes são objetos. Por exemplo, o ser visível difere do ser audível precisamente como objeto. Mas, se não há diferença como objeto, então não importa quais outras diferenças possam existir; elas não afetarão essencialmente o tipo de atividade ou potencialidade. Assim, pela mesma faculdade vemos um homem colorido e uma pedra colorida; a diferença é meramente incidental ao objeto da faculdade.

§ 308. Note também que nossa potência intelectual é, como tal, apenas potencialmente inteligível; para ser compreendida, deve ser atualizada por meio de uma ideia extraída de imagens sensoriais. Uma coisa é cognoscível apenas na medida em que é atual; portanto, nossa potência intelectual atinge o autoconhecimento apenas através da posse de um objeto inteligível em um conceito (como será explicado no Livro III), e não por intuir diretamente sua própria essência. É por isso que o processo de autoconhecimento deve começar a partir das coisas exteriores, de onde a mente extrai os conceitos inteligíveis nos quais ela se percebe; assim, procedemos dos objetos para os atos, dos atos para as faculdades, e das faculdades para a essência. Mas se a alma pudesse conhecer sua essência em si mesma e diretamente, seria melhor seguir o procedimento inverso; pois, nesse caso, quanto mais próximo algo estivesse da essência da alma, mais diretamente poderia ser conhecido por ela.

Lição 7 — O Princípio Vegetativo. Como a Alma Causa o Corpo

TEXTO 415a23–415b28 - LIVRO II, CAPÍTULO IV, CONTINUAÇÃO

> *Devemos primeiro falar sobre nutrição e geração. Pois a alma vegetativa está presente nos outros seres, e é primária, e é a potência mais geral da alma pela qual a vida está presente em qualquer coisa: suas operações sendo a reprodução e o uso do nutrimento. §§ 309-10*
>
> *Pois a mais natural das operações de tais seres vivos que são maduros, e não defeituosos nem gerados espontaneamente, é produzir outros semelhantes a si mesmos: um animal, um animal, e uma planta, uma planta. Nessa medida, eles participam, tanto quanto são capazes, do imperecível e do divino. Pois todas as coisas buscam isso, fazendo tudo o que fazem por natureza por causa disso. Ora, 'aquilo por causa do qual' algo acontece é duplo: um, o fim 'para o qual', o outro, o fim 'no qual'. Visto que não podem compartilhar por um ser contínuo o divino e o eterno (pois nada corruptível permanece para sempre numericamente um e o mesmo), cada um compartilha disso tanto quanto é capaz, um, no entanto, mais, e outro menos. E assim perdura, não o mesmo, mas como se fosse o mesmo; um, de fato, mas em espécie, não numericamente. §§311-17*
>
> *A alma é a causa e o princípio do corpo vivo. Ora, estas palavras podem ser usadas de muitas maneiras. A alma, no entanto, é uma causa em três sentidos estabelecidos: pois ela é aquilo de onde vem o movimento; aquilo 'por causa do qual'; e como a essência dos corpos vivos. § 318*
>
> *Que ela é como a essência é evidente. Pois em todas as coisas, a essência é a causa da existência. Nas coisas que vivem, viver é ser; e a causa e princípio disso é a alma. § 319*
>
> *Além disso: daquilo que está em potência, o ato é a ideia [imanente]. § 320*
>
> *É manifesto que a alma é também uma causa 'por causa do qual'. Pois a Natureza opera para um propósito, da mesma forma que a mente; e este é o*

> *seu fim. Tal é a alma nos seres vivos segundo a Natureza. Pois todos os corpos naturais são instrumentos da alma: sejam de animais ou de plantas, eles existem como que por causa da alma. 'Por causa de' é uma expressão usada de dois modos: como 'aquilo para o qual' e 'aquilo no qual'. §§ 321-2*
>
> *Mas também a alma é o princípio de onde vem o movimento local. No entanto, esta potência não está presente em todos os seres vivos. A mudança e o crescimento são, contudo, devidos a uma alma, enquanto a sensação parece ser uma espécie de alteração, e nada sente a menos que tenha uma alma. O mesmo vale para o crescimento e a decadência; pois nada sofre crescimento ou decadência fisicamente, a menos que seja nutrido; e nada é nutrido que não participe da vida. § 323*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO SETE

§ 309. Tendo distinguido as capacidades da 'alma' umas das outras, e explicado como e em que ordem pretende discuti-las, o Filósofo agora as trata na ordem indicada. Isso ele faz em duas etapas. Primeiro, examina uma por uma as divisões nas quais analisou a alma, chegando a certas conclusões sobre todas elas. Depois disso, no penúltimo capítulo deste livro, onde diz: 'Todos os seres vivos possuem a alma vegetativa', ele explica a inter-relação dessas 'partes' da alma.

A primeira seção divide-se em quatro tratados:

(1) Sobre o princípio vegetativo.

(2) Começando em 'Resolvidas estas questões' [II, 10: §350] sobre o princípio sensitivo.

(3) Em 'Quanto à parte da alma pela qual ela conhece' [III, 7: §671], sobre o intelecto.

(4) Em 'Devemos agora considerar' [III, 14: §795], sobre o princípio do movimento local.

Ao princípio apetitivo não é atribuído nenhum tratado especial, porque ele não constitui por si mesmo nenhum grau especial de ser animado. É tratado, junto com o movimento, no Livro III.

O tratado (1) divide-se em duas partes: a primeira parte contém certos preliminares ao estudo do princípio vegetativo; a segunda, começando em 'Visto que o vegetativo e o generativo' [II, 9: §333], contém as conclusões de Aristóteles sobre esta matéria. A primeira seção, por sua vez, divide-se em (a) uma declaração de seu objetivo e (b) em 'Pois o mais natural' [§311] uma exposição de certas coisas que o entendimento do princípio vegetativo pressupõe.

§ 310. (a) Em primeiro lugar, então, ele observa que se, como vimos no último capítulo, objetos e atos têm de ser definidos antes das potências, e a potência fundamental antes daquelas que dela decorrem, devemos, em consequência, começar discutindo a nutrição, o objeto com o qual o

princípio vegetativo lida, e a geração, que é a atividade deste princípio. Ora, este princípio deve ser discutido primeiro; porque, sempre que coexiste num mesmo sujeito com as outras partes da 'alma', é como que seu fundamento; pois através de suas atividades, a realidade física, subjacente tanto à sensibilidade quanto à inteligência, é mantida. Além disso, esta parte da 'alma' é comum a todos os seres vivos, e, embora possa existir separada das outras, elas não podem existir sem ela; e é sempre melhor começar pelo dado mais geral. Suas atividades, então, sendo a reprodução e a nutrição, é com elas que começamos.

§ 311. (b) Em seguida, quando ele diz 'Pois o mais natural', ele resolve algumas questões preliminares; e isso em duas etapas. Primeiro, mostra que gerar a própria espécie é um ato do princípio vegetativo. Isso ele ainda não havia mostrado, tendo falado até agora apenas de crescimento e decadência neste contexto. Em segundo lugar, em 'A alma é causa', ele prova que uma alma é o princípio de todas as atividades vegetativas (pois, de fato, essas atividades poderiam ter parecido provir da mera natureza, e não de um princípio vital, já que é da sua essência que façam uso das qualidades físicas e corpóreas ativas e passivas; e ainda mais, porque a vida nas plantas é difícil de discernir e latente).

§ 312. O primeiro ponto é provado assim. Todas as atividades consideradas naturais a todos os seres vivos brotam, como vimos, do princípio vegetativo como condição fundamental para que haja qualquer vida; e sendo a reprodução uma dessas atividades, ela deve brotar do princípio vegetativo. De fato, ele relaciona a reprodução a este princípio porque é, como diz, a atividade mais natural a todos os seres vivos; e isso porque, de certa forma, o processo de geração é comum a todos os seres, mesmo às coisas inanimadas. Claro que estas últimas são geradas de modo diferente; ainda assim, são geradas. Mas com elas, o princípio gerador é algo bastante exterior à coisa que vem a ser, enquanto os seres animados procedem de um princípio interior, na medida em que brotam da semente com sua potencialidade para nova vida.

§ 313. Há, no entanto, três exceções à regra geral de que os seres vivos reproduzem sua espécie. Primeiro, os imaturos; pois crianças não geram. Segundo, aqueles defeituosos em algum requisito essencial, como os impotentes e os eunucos. Terceiro, o caso da geração espontânea a partir de matéria em putrefação. Neste último caso, a vida resultante é de um tipo tão inferior que o ambiente geral é suficiente para causá-la, ou seja, a influência dos corpos celestes e as condições materiais adequadas. Mas estas causas sozinhas não são suficientes para gerar os animais superiores: isso requer também a atividade de causas particulares da mesma espécie que os animais gerados.

§ 314. Daí ele diz que qualquer ser vivo pode reproduzir sua espécie desde que seja 'maduro' (excluindo crianças) e não 'defeituoso' (excluindo eunucos e similares) e que o efeito gerado não seja 'gerado espontaneamente' (excluindo coisas produzidas por putrefação, que se diz surgirem 'espontaneamente' porque brotam sem semente, o que é algo como a maneira como as coisas são feitas, como dizemos, espontaneamente, ou seja, não sob compulsão exterior). E o que ele quer dizer com seres vivos produzirem seu semelhante é que animais produzem animais e plantas produzem plantas; e mais precisamente, que cada espécie produz seu semelhante, homens produzindo homens e oliveiras, oliveiras. E a razão pela qual os seres vivos produzem seu semelhante é para que possam participar continuamente, tanto quanto podem, do que é divino e imortal, ou seja, para que se tornem o mais semelhantes possível ao divino.

§ 315. Pois, assim como há graus de perfeição num mesmo ser, na medida em que se desenvolve da potência ao ato, assim também há seres mais e menos perfeitos; e, portanto, quanto mais perfeita uma coisa é em si mesma, mais ela se assemelha aos seres mais perfeitos. Da mesma forma, assim como, enquanto uma coisa está passando da potência à atualidade, e enquanto ainda está em potência, ela tem uma relação natural e inclinação para a atualidade, e quando atinge uma atualidade incompleta ainda deseja uma atualidade mais completa, assim, do mesmo modo, tudo numa forma inferior de existência está inclinado à máxima assimilação possível à forma superior. Daí Aristóteles acrescenta que 'todas as coisas buscam isto', ou seja, uma assimilação ao que é divino e imperecível, e isto é aquilo 'para cujo fim elas fazem tudo o que fazem por natureza'.

§ 316. Ora, 'aquilo para cujo fim' algo é feito pode significar duas coisas: (a) o fim visado diretamente por uma atividade, como a saúde é o fim direto da medicina; e (b) como o fim visado indiretamente; e isto, por sua vez, pode ser tomado de duas maneiras. Pois poderíamos tomar o 'fim' para incluir também aquele sujeito no qual o objetivo direto da atividade se realiza, e nesse sentido o fim da medicina seria não apenas a saúde, mas um corpo saudável. Alternativamente, poderíamos significar por 'fim' não apenas o que é principalmente intencionado, mas também os meios a serem empregados; poderíamos dizer, por exemplo, que o fim da medicina era manter o corpo aquecido, porque o calor preserva aquela harmonia de elementos no corpo que é a saúde. Então, quando se diz aqui que a perpetuidade do ser é a razão da atividade em questão, estamos nos referindo quer a alguma natureza imperecível que as coisas materiais se esforçam, ao reproduzir sua espécie, por imitar, quer ao próprio processo reprodutivo, que é o meio para este fim.

§ 317. Como as formas inferiores de vida são incapazes de participar do ser divino e perpétuo por meio da continuidade de sua identidade individual — visto que é absoluta e intrinsecamente necessário (não uma mera necessidade imposta externamente) que todas as coisas corruptíveis pereçam individualmente, por serem intrinsecamente materiais —, conclui-se que elas só podem participar desse ser na medida em que sua natureza permite: as naturezas mais duradouras, mais; as menos duradouras, menos; mas todas participam continuamente por meio da reprodução, permanecendo cada uma una e a mesma, não literalmente, mas "como se fossem as mesmas", no sentido de que uma mesma espécie permanece. Por isso, ele acrescenta que não permanece algo numericamente uno, i.e., no sentido estrito dos termos, mas apenas especificamente; e isso porque cada indivíduo reproduz seu semelhante segundo a espécie.

§ 318. Em seguida, em "A alma é a causa", ele mostra a conexão entre as atividades atribuídas ao princípio vegetativo e a alma. E faz duas coisas aqui: primeiro, estabelece uma verdade; segundo, em "Empédocles", aponta um erro. A prova da verdade, novamente, tem dois estágios. Primeiro, ele declara seu objetivo, afirmando que a alma é princípio e causa do corpo vivo; e, como esses termos são ambíguos, prossegue distinguindo três sentidos em que essa proposição deve ser tomada. A alma, diz ele, é causa do corpo vivo (a) como fonte de seus movimentos, (b) como "aquilo por causa do que", ou fim, e (c) como sua "essência" ou forma.

§ 319. Em segundo lugar, em "Que ela é", ele prova sua proposição; e primeiro quanto a alma ser a causa do corpo vivo como sua forma. Aqui ele usa dois argumentos: primeiro, a causa de algo como sua "essência", i.e., forma, é a mesma que a causa de seu ser, pois tudo tem existência atual

por meio de sua forma. Ora, é a alma que dá o ser aos seres vivos; pois seu ser é precisamente sua vida, que eles recebem da alma. Logo, a alma causa o corpo como sua forma.

§ 320. Depois, o segundo argumento, em "Além disso": a atualidade de algo é a ideia imanente e a forma da coisa que está em potência. Ora, a alma, como vimos, é a atualidade do corpo vivo. Portanto, ela é a forma e a ideia imanente do corpo vivo.

§ 321. Em seguida, em "É manifesto", ele mostra que a alma é uma causa final dos corpos vivos. Pois a Natureza, assim como a mente, age com um propósito, como foi demonstrado no Livro II da *Física*. Mas a mente, em suas construções, sempre ordena e arranja os materiais visando alguma forma. Assim também, então, faz a Natureza. Se, portanto, a alma é a forma do corpo vivo, ela deve ser também sua causa final.

§ 322. Além disso, a alma é o fim não apenas dos corpos vivos, mas também de todos os corpos naturais sublunares. Pois é evidente que todos esses corpos são, por assim dizer, instrumentos da "alma" — não apenas das almas dos animais, mas também da alma das plantas. Assim, os homens voltam para seus próprios propósitos tanto os animais quanto as coisas inanimadas; os animais usam as plantas e as coisas inanimadas; e as plantas, as coisas inanimadas que as sustentam e alimentam. Se, então, a ação das coisas é um índice de sua natureza, parece que todos os corpos inanimados são naturalmente instrumentos dos corpos animados e existem por causa deles. E, incidentalmente, os seres animados inferiores existem por causa dos superiores. Depois disso, ele distingue "por causa de" nos dois aspectos que já foram explicados.

§ 323. Terceiro, em "Mas também a alma", ele mostra que a alma é a fonte de movimento no corpo. A forma de todo corpo natural, explica ele, é o princípio do movimento característico daquele tipo particular de corpo — e.g., a forma do fogo é a causa do movimento do fogo. Ora, certos movimentos são característicos dos corpos vivos; tais, por exemplo, como aquele pelo qual os animais se movem de um lugar a outro, embora isso, certamente, não se encontre em todos os seres vivos. Similarmente, a sensação envolve uma certa alteração do corpo que não se encontra exceto em seres que possuem alma. O mesmo ocorre com o crescimento e a decadência; esses movimentos implicam o uso de alimento e, portanto, também uma alma. A alma, então, é o princípio de todos esses movimentos.

Lição 8 - O Princípio Vegetativo (Continuação). Dois Erros Refutados

TEXTO 415b28–416a18 - LIVRO II, CAPÍTULO IV, CONTINUAÇÃO

> *Empédocles se equivoca aqui, acrescentando que o crescimento nas plantas ocorre por elas enviarem suas raízes para baixo, porque a terra é por natureza inferior, e também para cima por causa do fogo. § 324*
>
> *Tampouco compreendeu corretamente 'para cima' e 'para baixo'; pois estes não são os mesmos para todas as coisas como são para o Universo; mas as raízes das plantas correspondem à cabeça, nos animais, se é permitido identificar órgãos por suas funções. Pois consideramos serem os mesmos aqueles órgãos que realizam as mesmas operações. §§ 325-7*
>
> *Além disso, o que mantém o fogo e a terra unidos se eles tendem a direções contrárias? Eles devem se separar se não houver nada para impedir isso. Mas se existe tal coisa, deve ser a alma; e também ser a causa do crescimento e da nutrição. § 328*
>
> *Ora, parece a alguns que a natureza do fogo é a única causa do crescimento e da nutrição; pois certamente parece ser o único dos corpos e elementos que se autonutre e se autoaumenta. Daí a noção de que é ele que opera nas plantas e nos animais. §§ 329-30*
>
> *Ele é, de fato, uma causa concomitante, mas a causa absoluta não é o fogo, mas sim a alma. Pois o aumento do fogo é infinito enquanto houver algo combustível. Mas há limitações para todas as coisas que subsistem naturalmente, e algum princípio definido governa suas dimensões e crescimento. E isto pertence à alma, não ao fogo, e a um princípio específico, não à matéria. §§ 331-2*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO OITO

§ 324. O Filósofo acaba de mostrar que as atividades que chamamos vegetativas têm origem na alma. Ele agora prossegue para refutar dois erros sobre este assunto, que trata respectivamente em duas seções; a segunda das quais começa em 'Ora, parece a alguns que a natureza do fogo'. Na primeira seção, ele começa expondo o erro e, em seguida, em 'Tampouco compreendeu', o ataca. Quanto ao erro em si, devemos notar que, assim como Empédocles se recusava a explicar outros casos de arranjo proposital na Natureza por qualquer finalidade natural — por exemplo, ele dizia que os animais têm o tipo de pés que têm, não para ajudá-los a andar, mas simplesmente porque a matéria daquela parte de seus corpos acontecia de estar organizada daquela maneira; também o crescimento dos seres vivos ele atribuía meramente ao movimento dos corpos leves e pesados. Observando que os seres vivos aumentam seu tamanho em direções diferentes, por exemplo, para cima e para baixo — como é evidente nas plantas, que lançam suas raízes para baixo e seus ramos para cima — ele disse que o crescimento descendente das plantas se devia à terra em sua composição, que é pesada e, portanto, tende necessariamente para baixo; enquanto seu crescimento ascendente se devia ao fogo que, sendo leve, deve tender para cima.

§ 325. Aristóteles, então, em 'Tampouco', traz dois argumentos contra esta opinião de Empédocles. Primeiro, ele diz que Empédocles compreendeu mal 'para cima' e 'para baixo'. Para entender o que ele quer dizer aqui, devemos notar que 'para cima' e 'para baixo', e as outras diferenças de posição (frente e trás, direita e esquerda) são diferenciadas em alguns objetos naturalmente, enquanto em outros são meramente relativas a nós mesmos. Nas coisas que têm partes definidas como o princípio natural de seus vários movimentos, essas posições são baseadas na própria Natureza. Assim, o Cosmos como um todo tem um ponto central para o qual as coisas pesadas tendem naturalmente, e uma circunferência para a qual as coisas leves sobem naturalmente; o que faz uma diferença cósmica natural entre para cima e para baixo, de acordo com os lugares de repouso naturais do leve e do pesado. Novamente, nos seres vivos e mortais, para cima e para baixo seguem o crescimento e a decadência: a parte superior é aquela que ingere o alimento, e a parte inferior é a parte oposta que expele as superfluidades.

§ 326. Novamente, em alguns animais, a frente e trás são determinados em relação aos seus sentidos, e o direito e o esquerdo pelos seus movimentos no espaço. Mas as coisas, das quais nenhuma parte é uma fonte ou termo especial de movimento, não têm diferenças naturais de posição em si mesmas; estas são fixadas simplesmente pela posição da coisa em relação a nós. Assim acontece com objetos inanimados: a mesma coluna é dita estar à direita ou à esquerda conforme esteja à direita ou à esquerda de um homem. Ora, em certos seres vivos, as partes superior e inferior naturais são fixadas da mesma forma que no Cosmos como um todo. É assim no homem, cuja cabeça está voltada para o topo do Cosmos e seus pés para a sua base. Mas o contrário é encontrado nas plantas, cujas raízes correspondem à cabeça no homem, pois funcionam (como a parte que absorve alimento) da mesma forma que a cabeça no homem. Pois consideramos que os instrumentos são semelhantes ou dessemelhantes se suas funções o são; daí a semelhança entre as raízes de uma planta e a cabeça de um animal, embora apontem para baixo. Cima e baixo, então, significam coisas opostas nas plantas e no Cosmos como um todo. Mas os animais brutos são diferentes; suas cabeças não estão voltadas nem para cima nem para baixo em relação ao Cosmos como um todo. É isso que ele quer dizer quando afirma que cima e baixo não são para todas as coisas (isto é, seres vivos) o que são para o Cosmos.

§ 327. Mas Empédocles considerava cima e baixo como sendo os mesmos para todos os seres vivos e para o Cosmos. E, de fato, se o movimento de crescimento, pelo qual fixamos o superior e o inferior nos seres vivos, seguisse os movimentos do pesado e do leve, pelos quais as mesmas relações são fixadas para o Cosmos como um todo, então cima e baixo significariam o mesmo em todos os seres vivos e no Cosmos. Foi isso que levou Empédocles a dizer que as raízes das plantas cresciam para baixo.

§ 328. O segundo argumento contra Empédocles começa em 'Além disso, o que sustenta'. Para entendê-lo, devemos notar que cada elemento em uma mistura está presente não igualmente, mas virtualmente, e, portanto, carece do movimento próprio a ele. A mistura inteira se move com o movimento do elemento que predomina. Se cada um, como Empédocles parece ter pensado, retivesse seu próprio movimento, então, uma vez que os elementos têm movimentos naturais em direções contrárias, segue-se que eles se separariam completamente uns dos outros, a menos que alguma força de contenção os mantivesse juntos. Ora, é justamente esse recipiente do elemento que parece ser a causa principal do crescimento. Pois, embora, certamente, o aumento do corpo em suas várias partes se deva a movimentos diversos dos elementos, contudo, dada a contrariedade do movimento elementar, o crescimento é inconcebível a menos que os elementos permaneçam unidos; caso contrário, haveria divisão, não crescimento. Mas, nos seres vivos, a alma é o que mantém os elementos unidos; ela é, portanto, também a fonte do seu crescimento.

§ 329. Em seguida, em 'Ora, parece a alguns', ele apresenta outra teoria; a qual, em 'É de fato', ele então refuta. Diferentemente da teoria de Empédocles, que colocava as causas do crescimento e nutrição tanto na terra quanto no fogo, essa teoria as atribui apenas ao fogo.

§ 330. A razão dada é que a causa das modificações ou movimento de qualquer coisa pareceria ser o que quer que tivesse tais modificações ou movimento essencialmente — por exemplo, o fogo, sendo essencialmente quente, é a causa do calor em coisas que contêm outros elementos também; e da mesma forma a terra é a causa do peso. Ora, dos elementos, apenas o fogo parece 'alimentar-se' a si mesmo e 'crescer'; se tomarmos esses termos em um sentido superficial. Portanto, apenas o fogo pareceria causar o crescimento e a nutrição em plantas e animais. Mas se o fogo realmente se alimenta e cresce será esclarecido mais adiante.

§ 331. Então ele ataca a opinião acima. Mas note seu grão de verdade. Todo alimento precisa ser cozido, e isso é feito pelo fogo, de modo que o fogo realmente desempenha um papel na nutrição e, consequentemente, também no crescimento; não, de fato, como o agente principal (que é a alma), mas como um agente secundário, instrumental. Dizer, então, que o fogo é uma espécie de causa concomitante ou instrumental do crescimento e nutrição é verdadeiro. Mas ele não pode ser a causa ou agente principal, como ele prossegue para mostrar.

§ 332. O agente principal em qualquer ação é aquele que impõe o termo ou limite natural ao que é feito; assim, em coisas artificiais, como caixas ou casas, o limite ou termo é fixado, não pelos instrumentos usados no trabalho, mas pela própria arte. Os instrumentos, como tais, são bastante indiferentes quanto a serem usados para produzir uma coisa desta forma e quantidade ou daquela. Uma serra, como tal, pode ser usada para cortar madeira para uma porta, um banco ou uma casa, e em qualquer quantidade que você deseje; e se ela corta a madeira nesta ou naquela forma e quantidade particulares, isso se deve ao homem que a usa. Ora, na Natureza, cada coisa

obviamente tem certos limites para seu tamanho e seu aumento; cada coisa cresce segundo um padrão fixo. Pois, assim como cada espécie de coisa requer suas próprias modificações acidentais, também necessita de sua própria medida de quantidade, embora alguma margem deva ser deixada para diferenças materiais e outros fatores individuais. Os homens não são todos iguais em tamanho. Mas há um limite tanto para sua grandeza quanto para sua pequenez; e o que quer que determine esse limite é a verdadeira causa principal do crescimento. Mas isso não pode ser o fogo, porque o crescimento do fogo não tem limites naturalmente fixos; ele se espalharia ao infinito se uma quantidade infinita de combustível lhe fosse fornecida. Claramente, então, o fogo não é a causa principal do crescimento e nutrição, mas sim a alma. E isso é bastante razoável, pois os limites quantitativos das coisas materiais são fixados pela forma — o princípio específico — e não pela matéria. Ora, a alma de um ser vivo está para os elementos que ela contém assim como a forma está para a matéria; a alma, então, mais do que o fogo, estabelece o termo e o limite natural ao tamanho e ao crescimento.

Lição 9 - O Princípio Vegetativo (Continuação). Nutrição

TEXTO 416a19–416b31 - LIVRO II, CAPÍTULO IV, CONTINUAÇÃO

> *Uma vez que as faculdades vegetativa e gerativa da alma são um único poder, é necessário primeiro definir a natureza da nutrição. Pois é por esta operação que [tal poder] se distingue dos demais. § 333*
>
> *Pareceria que o alimento é um contrário àquilo que é alimentado: contudo, nem toda contrariedade [envolve alimentação]; mas apenas aqueles contrários que encontram tanto seu aumento quanto sua origem um no outro. Pois muitas coisas se originam de opostos: mas nem todas derivam seu aumento assim; (por exemplo, a saúde vinda da doença). Nem, ao que parece, todos os que o fazem nutrem-se uns aos outros da mesma maneira. Pois a água é um alimento para o fogo, mas o fogo não alimenta a água. E com corpos não compostos isso parece ser especialmente o caso; aquilo que alimenta é uma coisa e aquilo que é alimentado é outra. §§ 334-5*
>
> *Mas aqui surge uma dificuldade. Pois alguns dizem que qualquer coisa é nutrida por aquilo que lhe é semelhante; assim como é aumentada desse modo. Mas para outros, como dissemos, parece, ao contrário, que uma coisa é nutrida por seu oposto — como se fosse impossível que o semelhante [fosse alterado] pelo semelhante; enquanto o alimento é alterado e digerido. A mudança em todas as coisas é ou [para] um oposto ou para um estado intermediário. Além disso, o nutriente é agido por aquilo que é nutrido: não o último pelo nutriente; assim como um artesão não é agido por seu material; mas este é agido por ele — o artesão mudando apenas do repouso para a atividade.*
>
> *Faz toda a diferença, de fato, se o alimento é considerado como o que é no início ou como o que se torna finalmente. Mas se for como ambos, em um sentido como não digerido, no outro como digerido, então certamente ambas as [acima] teorias do alimento podem ser sustentadas: pois, como não digerido, um dos dois contrários é nutrido pelo outro; mas na medida em que é digerido,*

> *um dos dois semelhantes é nutrido pelo outro. Donde fica claro que ambas as partes falam de um modo corretamente, e de outro modo incorretamente. § 339*
>
> *Uma vez que apenas o que está vivo é nutrido, o que é nutrido é o corpo animado como tal. Portanto, nutriente significa algo relacionado ao que é animado, e isso não apenas incidentalmente. §§ 340-2*
>
> *Ser nutritivo e ser ativo são duas coisas distintas. Na medida em que o ser vivo é quantitativo, o alimento é ativo; mas na medida em que é substancial, o alimento é nutritivo. Ele preserva a substância, e isso justamente enquanto é alimentado. § 343*
>
> *E é produtivo de geração, não daquele que é nutrido, mas de alguém como aquele que é nutrido — pois este último já é uma substância; e nada gera a si mesmo, apenas se mantém no ser. § 344*
>
> *Portanto, este princípio da alma é um poder capaz de preservar o que o possui como uma coisa de tal tipo; e o alimento é preparatório para a operação; portanto, o ser não pode continuar, privado de alimento. § 345*
>
> *Uma vez que há três fatores: o que é nutrido; aquilo pelo qual é nutrido; e aquilo que nutre; o que nutre é a alma primária, o que é nutrido é o corpo que a contém, e aquilo pelo qual é nutrido é o alimento. § 346*
>
> *Como todas as coisas são corretamente nomeadas a partir do seu fim e o fim [desta alma] é gerar outro ser semelhante a si mesma, então a alma primária é geradora do que é semelhante a si. § 347*
>
> *'Aquilo pelo qual' na nutrição é duplo, assim como 'aquilo pelo qual' na direção é a mão ou o leme: um que move e é movido, o outro que move apenas. Ora, necessariamente, todo alimento deve ser tal que possa ser digerido, e o que efetua a digestão é o calor. Portanto, todo ser animado possui calor.*
>
> *Em resumo, então, afirmamos o que é o nutriente: o assunto deve ser examinado mais adiante em uma discussão especial. §§ 348-9*

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO NONA

§ 333. Após mostrar que as atividades chamadas vegetativas se originam na alma, o Filósofo procede a examinar essas atividades. E primeiro examina sua matéria-sujeito, que é o alimento. Em seguida, mostra como as atividades e sua matéria-sujeito se correspondem — isso em 'Já que somente o que é vivo'. Em terceiro lugar, em 'Por que este princípio da alma', ele define as faculdades postas em ação nessas atividades. Quanto ao primeiro ponto, ele faz três coisas: (a)

declara o plano do presente argumento; (b) em 'Parece que o alimento', ele diz o que à primeira vista parece verdadeiro sobre a nutrição; ao qual (c) em 'Mas uma dificuldade' ele traz uma objeção.

Em primeiro lugar, então, (a) ele observa que, como as potências vegetativa e reprodutiva estão incluídas na mesma potência vegetativa geral ('vegetativa' como uma potência especial sendo realmente a potência nutritiva), devemos discutir o alimento primeiramente em relação a essa potência como um todo. Pois é a ingestão de alimento que caracteriza esta parte da alma como distinta das partes intelectual ou sensitiva. Pois as outras atividades vegetativas todas pressupõem a ingestão de alimento.

§ 334. Então (b) ele afirma em três pontos o que parece à primeira vista com relação à nutrição. Primeiro, o alimento sempre pareceria ser o contrário do sujeito alimentado; e isso porque tem que se tornar este último, e o vir-a-ser é de uma coisa ao seu contrário. Em segundo lugar, no entanto, parece claro que quaisquer contrários não servem; eles devem ser tais que possam mudar um no outro. O alimento é transformado no ser do alimentado; portanto, todos os contrários que alternam em um sujeito sem que um jamais mude realmente no outro nada têm a ver com alimento. Assim, a doença não é o alimento da saúde, nem o branco do preto. Mas como as substâncias vêm a conter contrários é outra questão.

§ 335. (c) Novamente, uma vez que o aumento de massa parece seguir a nutrição, os contrários envolvidos devem ser tais que se afetem mutuamente dessa maneira. A água pode ser gerada pelo fogo e *vice-versa*, mas não dizemos que a água é alimentada pelo fogo. No entanto, podemos dizer que o fogo é alimentado pela água, na medida em que o vapor aquoso nutre o fogo. Quando a água vem do fogo, não há novo vir-a-ser de água; mas o fogo pode usar e crescer por meio de vapores aquosos. Entre os elementos, portanto, apenas o fogo parece ser alimentado e apenas a água parece ser alimento, tomando água como incluindo todos os vapores e líquidos.

§ 336. Então, em 'Mas uma dificuldade', Aristóteles traz uma objeção contra o que acabou de dizer. A dificuldade diz respeito à afirmação de que o alimento é um 'contrário'. Pois alguns sustentam que o alimento deve se assemelhar ao sujeito alimentado. O alimento causa crescimento, e uma coisa cresce pelo que se assemelha; caso contrário, o crescimento seria uma mera adição de algo extrínseco. Portanto, o semelhante, parece, é alimentado pelo semelhante.

§ 337. Para outros, no entanto, parece que o alimento deve, como dissemos, ser contrário ao que é alimentado. E eles são movidos por duas razões. (a) O alimento, sendo cozido, é transformado no sujeito alimentado. Mas toda transformação é ou em um contrário ou em um intermediário, como o branco em preto ou cinza. E o intermediário é uma espécie de contrário: o cinza comparado ao branco é preto; e comparado ao preto, é branco; pois combina ambos. Portanto, o alimento é contrário ao sujeito no qual é transformado.

§ 338. (b) Novamente, todo agente é contrário àquilo sobre o qual age; o semelhante não é passivo ao semelhante. Mas o alimento é passivo ao que é alimentado: é transformado e digerido. O que é alimentado não é passivo ao seu alimento, assim como um artista não é passivo ao seu material (pois é o material que é alterado, não o artista, exceto indiretamente, na medida em que ele se move da potência ao ato). Pareceria, então, que o alimento é contrário ao que é alimentado. Ora, a

primeira dessas duas razões é extraída da contrariedade entre os dois termos de uma mudança; e a segunda, da contrariedade entre agente e paciente. Aquilo que é alimentado, e age sobre o alimento, é o termo no qual o alimento é transformado.

§ 339. Então, em 'Faz toda a diferença', ele resolve o problema, dizendo que a resposta depende se por 'alimento' entendemos o que permanece ao final do processo de aquecimento e digestão, ou o que é recebido no início antes que esse processo comece. Se o alimento pode ser tomado em ambos esses sentidos — ou seja, como o produto acabado e como o produto bruto — então ambas as respostas são admissíveis. Se for tomado no último sentido, então os sujeitos são alimentados por seu contrário, que em si mesmo é agido e transformado; mas se no primeiro sentido, então o semelhante é alimentado pelo semelhante; pois o agente ativo assimila aquilo sobre o qual age, que é, em última análise, tornado semelhante ao agente e, como tal, pode aumentar a massa do agente. Assim, ambas as opiniões acima eram de um modo verdadeiras e de outro modo falsas.

§ 340. Em seguida, em 'Já que somente', ele mostra como o alimento está relacionado às atividades do princípio vegetativo: à ingestão de nutrientes; ao crescimento (em 'Ser nutritivo'); e à reprodução (em 'E é produtivo').

Primeiro, então, ele observa que nada é alimentado exceto o que tem vida e alma; portanto, o corpo animado é o que é alimentado. Ora, o alimento está em potência com relação ao sujeito alimentado; pois é transformado neste sujeito. Segue-se que, na medida em que o alimento é a matéria da alimentação, está relacionado essencialmente, não acidentalmente, ao corpo animado como em potência a este corpo.

§ 341. Nada, portanto, é propriamente dito ser alimentado, exceto o que tem alma. O fogo pode parecer assemelhar-se de certa forma às coisas que são alimentadas, mas, em sentido estrito, não é alimentado. Pois propriamente se diz que é alimentado aquilo que absorve outra coisa para manter seu próprio ser; e, embora isso pareça acontecer com o fogo, não acontece realmente. Uma vez que um fogo é iniciado, se você adicionar combustível novo, um novo fogo começa no novo combustível; mas não de modo que o novo combustível mantenha o fogo já iniciado antes de ser adicionado. Ao iniciar um fogo em madeira nova, você não mantém a chama na outra madeira já queimando. Pois a chama única composta de muitas chamas não é una no sentido simples do termo; é una apenas pela agregação de muitas unidades, como um monte de pedras. E é esse tipo de unidade que confere à queima certa semelhança com a ingestão de alimento.

§ 342. Os corpos vivos, por outro lado, são realmente alimentados; o alimento mantém a vida precisamente onde ela já existia. Esta é também a razão pela qual apenas os corpos vivos, propriamente falando, crescem; pois cada parte deles é alimentada e aumenta; enquanto as coisas inanimadas aumentam apenas pela adição de parte a parte; o que já existia não aumenta, é meramente transformado em um novo todo junto com outra coisa adicionada a ele.

Mas se o fogo tem uma semelhança especial com as coisas vivas e em crescimento, isso ocorre porque o princípio formal no fogo é mais forte do que nos outros elementos, e seu poder ativo é maior. Parece, portanto, alimentar-se e crescer porque apreende e subjuga tão obviamente outras coisas a si.

§ 343. Então, em 'Ser nutritivo', ele relaciona a ingestão de alimento ao crescimento, observando que, embora os termos objetivos de alimentar como alimentar e crescer como crescer sejam uma e a mesma coisa, eles diferem em ideia. O alimento, como vimos, está em potência para o corpo vivo; que é tanto uma quantidade quanto uma coisa ou substância particular definida. Como quantidade, recebe seu alimento (que é, ele mesmo, uma quantidade) como causa de crescimento; mas como um tipo particular de substância, recebe o alimento precisamente como alimento. Pois é da natureza do alimento manter a substância do que é alimentado; o que é exigido pelo uso contínuo do calor e da umidade naturais. Portanto, a substância da coisa alimentada dura apenas enquanto é alimentada.

§ 344. Então, em 'E é produtiva', ele relaciona a nutrição à geração, como causa desta. Pois a semente, o princípio gerador, é o resíduo do alimento. E o alimento é um agente na geração, não do sujeito alimentado, mas de outros sujeitos do mesmo tipo; pois o sujeito alimentado já existe e não pode ser gerado novamente. Nada gera a si mesmo; apenas o que ainda não existe é gerado. Isso não quer dizer, no entanto, que as coisas não possam manter a si mesmas.

§ 345. Em seguida, em 'Portanto, este princípio da alma', ele conclui com uma definição dos poderes da alma vegetativa: primeiro, do poder nutritivo, e depois, em 'Visto que todas as coisas', de todo o princípio vegetativo. Quanto ao poder nutritivo, ele observa que é simplesmente aquela faculdade pela qual um ser vivo é capaz de manter a si mesmo como tal; enquanto o alimento é a condição da atividade desta faculdade, aquilo pelo qual ela mantém seu sujeito. Portanto, a perda do ser segue-se à falta de alimento.

§ 346. E, tendo observado 'que a fonte da atividade nutritiva é uma capacidade na alma que se relaciona essencialmente com o alimento', ele prossegue, em 'Visto que há três', para mostrar como esse poder e o próprio alimento diferem como fontes de nutrição. A nutrição, ele diz, envolve três fatores: o que é alimentado; aquilo com que é alimentado; e o agente primário na alimentação: este agente primário é a alma primária, ou seja, vegetativa. O que é alimentado é o seu corpo; e aquilo com que é alimentado é o alimento. Assim, uma capacidade na alma é a causa de ingerir alimento como o agente principal; mas o alimento como o agente instrumental.

§ 347. Em seguida, em 'Visto que todas as coisas', ele define essa alma primária ou vegetativa (a alma inteira das plantas, mas apenas parte da alma de qualquer animal). Para entender sua definição, devemos perceber que as três atividades vegetativas se enquadram em uma certa ordem. Primeiro está a ingestão de alimento, pela qual as coisas são mantidas no ser; a segunda e mais perfeita atividade é o crescimento, pelo qual uma coisa aumenta tanto em quantidade quanto em capacidade; enquanto a terceira e mais perfeita e última atividade vegetativa é a reprodução, pela qual um ser, já bastante completo em si mesmo, dá existência e perfeição a outro ser. Pois cada coisa está no seu melhor, como se diz na *Meteorologia*, Livro IV, quando pode reproduzir sua semelhança em outro. Se então todas as coisas são corretamente definidas e nomeadas em termos de seu fim, e o fim de todas as atividades da alma vegetativa é gerar sua semelhança em outro, segue-se que podemos definir adequadamente esta 'alma primária' como aquela que é reprodutiva de outro, semelhante a si mesmo em espécie.

§ 348. E em vista de sua observação anterior de que o instrumento desta alma primária era o alimento, para evitar que alguém pensasse que ela não tinha outro instrumento, ele mostra, em

'Aquilo pelo qual', que o sujeito alimentado tem outro instrumento com o qual é alimentado; assim como no governo de um navio há dois instrumentos. Pois o piloto governa tanto com a mão quanto com o leme. Ora, a mão é um instrumento conjunto que tem a alma como sua forma. Enquanto, então, o leme é um instrumento que move o barco e é ele mesmo movido pela mão, a própria mão não é movida por uma força motriz exterior, mas por uma interior; pois é uma parte do homem e o homem move a si mesmo. Similarmente, o instrumento da nutrição é duplo. Há o instrumento separado que ainda não é informado pela alma; e este é o alimento. Mas deve também haver um instrumento conjunto; pois o alimento deve ser digerido; e isso requer calor. Assim como um piloto move o leme com a mão, e o barco com o leme, assim a alma move o alimento com o calor e, por meio do alimento, nutre a si mesma. O calor é o instrumento conjunto da alma; um calor natural inseparavelmente enraizado na alma e necessário a todos os seres vivos como condição para digerirem seu alimento. E é porque esta alma primária é, diferentemente do intelecto, a atualidade de uma parte do corpo que ela tem um instrumento conjunto.

§ 349. Resumindo, Aristóteles diz que ele definiu 'em esboço', isto é, em geral, o que é o alimento; mais tarde ele o tratará com mais precisão e finalidade. Pois ele escreveu um livro especial sobre o alimento, assim como sobre a geração e o movimento dos animais.

Lição 10 - Sensibilidade. Potência e Ato na Sensação

TEXTO 416b32–417a21 - LIVRO II, CAPÍTULO V

> *Resolvidas estas questões, falemos da sensação em geral. Como foi dito, a sensação ocorre num ser movido e afetado; pois ela parece ser uma espécie de alteração. Alguns dizem: "o semelhante é afetado pelo semelhante". Até que ponto isto é possível ou impossível foi estabelecido em nossa discussão geral sobre atividade e passividade. §§ 350-1*
>
> *Pode-se perguntar por que não há sensação dos próprios sentidos; e por que eles não produzem sensação sem algo externo, visto que contêm em si mesmos fogo, terra e os outros elementos que dão origem à sensação, seja por si mesmos ou por meio de suas qualidades acidentais. Torna-se evidente que a potência sensitiva não é uma atualidade, mas é apenas potencial; o que explica por que ela não sente [sem um objeto exterior], assim como o combustível não queima por si mesmo sem algo que o faça queimar. Caso contrário, queimaria a si mesmo e não precisaria de um fogo já aceso. §§ 352-4*
>
> *Mas assim como falamos do sentir de dois modos (pois dizemos que aquele que vê e ouve em potência vê e ouve, mesmo quando está dormindo; e também que alguém o faz em ato), assim podemos falar do "sentido" de dois modos — como potência e como ato. Da mesma forma, perceber é tanto potencial quanto atual. § 355*
>
> *Para começar, então, falemos como se ser afetado e movido fosse o mesmo que ação e movimento. Pois o movimento é uma espécie de atividade, embora imperfeita, como foi dito em outra parte. § 356*
>
> *Todas as coisas são movidas e afetadas por um agente, ou algo em ato. Por isso, uma coisa é afetada tanto por seu semelhante quanto por seu dessemelhante, como dissemos. O que está sendo afetado é dessemelhante; o que foi afetado é semelhante. § 357*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO DEZ

§ 350. Após tratar da parte vegetativa da alma, o Filósofo começa agora a examinar a parte sensitiva. Este tratamento divide-se em duas seções: a primeira trata do que é mais aparente na sensibilidade, isto é, os sentidos externos; a segunda, começando em "Não há outro sentido", trata do que nela está latente. Na primeira seção, Aristóteles explica primeiro como as faculdades sensitivas se relacionam com os objetos sensíveis; depois, em "Ao tratar de cada sentido", ele define tanto a faculdade quanto o objeto. Quanto ao primeiro ponto, ele primeiro repete algumas observações anteriores e, em seguida, em "Pode-se perguntar", prossegue para o problema atual.

Primeiramente, então, ele observa que este é o lugar para começar a discutir a alma sensitiva, iniciando com uma visão geral do assunto e passando depois a um tratamento mais detalhado. E ele repete duas coisas já ditas: que sentir é ser movido ou afetado de alguma forma, pois o ato de sensação envolve uma certa alteração do sujeito; e, em segundo lugar, que era opinião de alguns estudiosos que a passividade da sensação era um exemplo do semelhante ser afetado pelo semelhante.

§ 351. Pois alguns pensadores antigos sustentavam que o semelhante é conhecido e sentido pelo semelhante: como Empédocles dizia, a terra conhece a terra, o fogo conhece o fogo, e assim por diante. Ora, o problema geral da ação do semelhante sobre o semelhante é discutido no *De Generatione*, onde a conclusão de Aristóteles é que, embora no início de qualquer ação o agente e o paciente sejam contrários, quando a ação é concluída eles se tornam semelhantes. Pois o agente, ao agir, assimila o paciente.

§ 352. Em seguida, no trecho 'Pode-se perguntar', ele aborda o problema atual. Mostra que, em si mesmos, os sentidos estão em potência; depois, no trecho 'Mas como falamos de sentir de duas maneiras', que eles estão às vezes em ato; e, terceiro, no trecho 'Distinções, no entanto', mostra como eles passam da potência ao ato.

Para entender o primeiro desses três pontos, note que todos que, como Empédocles, diziam que o semelhante era conhecido pelo semelhante, pensavam que os sentidos eram realmente os próprios objetos sensíveis — que a alma sensitiva era capaz de conhecer todos os objetos sensíveis porque consistia de alguma forma desses objetos; isto é, dos elementos dos quais estes últimos são compostos.

§ 353. Duas coisas decorrem dessa hipótese. (1) Se os sentidos são, ou são compostos pelos objetos sensíveis, então, se estes últimos podem ser sentidos, os próprios sentidos podem ser sentidos. (2) Uma vez que a presença de seu objeto é suficiente para capacitar a faculdade sensível a sentir, então, se esse objeto existe realmente na faculdade como parte de sua composição, segue-se que a sensação pode ocorrer na ausência de objetos externos. Mas ambas as consequências são falsas. Ele as apresenta aqui como exemplos dos problemas que os primeiros filósofos não conseguiam resolver. Então ele diz: 'Pode-se perguntar por que não há sensação dos sentidos', ou seja, por que os próprios sentidos não são sentidos; pois parece que eles seriam sentidos se as faculdades fossem realmente semelhantes aos seus objetos.

§ 354. Também é difícil ver 'por que eles não produzem sensação', isto é, por que a sensação atual não ocorre, 'sem algo extrínseco', ou seja, sem objetos sensíveis exteriores; uma vez que, na opinião dos antigos, o fogo, a terra e os outros elementos pertencem à natureza interna da

faculdade sensível e são perceptíveis pelos sentidos, seja em si mesmos, isto é, em sua essência (como esses filósofos pensavam, sem distinguir entre os sentidos e o intelecto, que apenas percebe a essência), seja nas qualidades acidentais próprias a eles, nomeadamente calor e frio, e assim por diante, que são essencialmente perceptíveis pelos sentidos. Ora, como essas dificuldades são intransponíveis se a faculdade sensível consiste em seus objetos em sua atualidade (como pensavam os primeiros filósofos), Aristóteles conclui que a alma sensitiva claramente não é, em ato, mas apenas em potência, o objeto sensível. É por isso que a sensação não ocorrerá sem um objeto sensível exterior, assim como o material combustível não queima por si só, mas precisa ser incendiado por um agente exterior; ao passo que, se fosse realmente fogo, queimaria simplesmente por si mesmo.

§ 355. Em seguida, no trecho 'Mas como falamos de sentir', ele mostra, pelas duas maneiras como falamos de alguém sentir, que a sensação é intermitentemente atual. Pois às vezes dizemos que um homem vê ou ouve quando ele apenas faz essas coisas em potência, como quando está dormindo; mas às vezes queremos dizer que o que ele está fazendo atualmente é ver ou ouvir. Claramente, então, a sensação e o sentir podem ser referidos tanto em ato quanto em potência.

§ 356. Depois, no trecho 'Para começar, então', ele explica o que foi dito acima. Pois falar de sensação como 'em ato' poderia parecer contraditório com sua afirmação anterior de que era um certo estado passivo de ser afetado ou movido; pois estar em ato parece pertencer a um agente ativo. Então ele explica que, ao chamar a sensação de 'ato', ele está se referindo precisamente ao estado de ser afetado ou movido; na medida em que isso é um certo estado de ser atual. Pois o movimento tem uma certa atualidade; que é a atualidade (como ele diz na *Física*, Livro III) do imperfeito ou potencial, isto é, do ser mutável. Da mesma forma, ser movido e a própria sensação são um tipo de ação, implicando uma atualidade do ser. A frase 'Para começar', no entanto, significa que ele acrescentará algo depois para mostrar como os sentidos se tornam atuais de fato.

§ 357. Terceiro, no trecho 'Todas as coisas são movidas e afetadas', ele mostra como decorre do que foi dito acima que a antiga teoria de que o semelhante sente o semelhante não pode ser verdadeira. Tudo o que é potencial, diz ele, é afetado e movido por algum agente ativo já existente; que, em sua função atualizadora, torna a coisa potencial semelhante a si mesma. De certo modo, então, uma coisa é afetada tanto pelo seu semelhante quanto pelo seu dessemelhante (como já observamos). No início, e enquanto o processo de transformação está ocorrendo, há dessemelhança; mas no final, quando a coisa é transformada e mudada, há semelhança. E assim é entre a faculdade sensível e seu objeto. E os primeiros filósofos erraram porque não perceberam essa distinção.

Lição 11 — A sensibilidade. Potência e ato (continuação)

TEXTO 417a 22–417b 17 - LIVRO II, CAPÍTULO V (continuação)

> *Cumpre, porém, fazer distinções acerca da potência e do ato; pois por ora estamos falando deles em um só sentido. § 358*
>
> *Com efeito, há "um sabedor" num sentido, como quando dizemos que o homem é "sabedor", porque o homem pertence à classe dos seres capazes de ter ciência. Mas também quando dizemos que um homem "sabe" porque possui a ciência da gramática. Estes dois não são capazes do mesmo modo; mas a potência do primeiro é, por assim dizer, genérica e comparável à matéria; ao passo que o segundo tem o poder de considerar à vontade, contanto que nenhum obstáculo externo intervenha. Mais ainda, somente aquele que está atualmente atento (digamos) à letra A sabe no sentido mais estrito. §§ 359-61*
>
> *Portanto, os dois primeiros sabem em potência. Mas um sofreu mudança por ter sido ensinado, e é muitas vezes alterado a partir do estado contrário, ao passo que o outro é movido ao ato pelo simples fato de ter o sentido ou a gramática sem agir [conforme a eles]; mas de modo diferente de quando ainda não havia adquirido nenhum hábito [de saber]. §§ 362-4*
>
> *Tampouco "ser afetado" é um termo simples. Uma coisa é ser de algum modo destruído por um contrário; coisa bem diversa é quando o que está em potência é conservado pelo que está em ato, sendo de natureza semelhante e relacionando-se a este como a potência ao ato. §§ 365-6*
>
> *Pois, quando um homem possuidor de ciência passa a pensar atualmente, certamente ou não há "alteração", havendo nele uma nova perfeição e um aumento de atualidade, ou é algum gênero novo de alteração. Por isso, é tão enganoso dizer que um homem é "alterado" quando pensa quanto dizê-lo do construtor quando constrói. O processo que vai de estar em potência para entender e pensar até fazê-lo atualmente não deveria chamar-se instrução, mas tem por direito algum outro nome. §§ 367-8*
>
> *A mudança de estar em potência, naquele que aprende e recebe instrução de outro (que atualmente tem a ciência e ensina), ou não deve ser chamada um*

> *"ser afetado" (como dissemos), ou há dois modos de alteração: um, mudança para uma condição de privação; o outro, para a posse e a maturidade. §§ 369-72*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO ONZE

§ 358. Tendo explicado como as faculdades sensitivas estão ao mesmo tempo em ato e em potência, o Filósofo passa agora a dizer como elas são levadas da potência ao ato. Faz isso em duas partes: primeiro, distinguindo entre ato e potência, e entre os diversos modos pelos quais uma coisa pode passar de um estado ao outro, tomando seu exemplo do intelecto; segundo, em "A primeira mudança no ser sensitivo", aplica tudo isso ao caso da sensação.

Quanto à primeira dessas partes, faz três coisas: (a) declara sua intenção; (b) distingue, em "Com efeito, há um sabedor", entre ato e potência no intelecto; e (c) explica, em "Portanto, os dois primeiros", como o que é potencial, em ambos os sentidos do termo que foram distinguidos, se torna atual.

Diz, pois, primeiramente, que vai tratar da potência e do ato, a fim de mostrar os diversos modos pelos quais se pode dizer que as coisas são atuais ou potenciais, porque até agora os dois termos foram usados "em um só sentido", isto é, sem distinções.

§ 359. Então, em "Com efeito, há um sabedor", distingue ato e potência no intelecto. Falamos, diz ele, de potência em um sentido quando dizemos que o homem é sabedor, referindo-nos à sua capacidade natural para a ciência. O homem, dizemos, é um daqueles seres que sabem ou têm ciência, querendo dizer que sua natureza pode conhecer e formar hábitos de conhecimento. Em outro sentido, porém, dizemos de alguém que sabe, querendo dizer que conhece certas coisas determinadas; assim, dizemos daquele que tem o hábito de alguma ciência, por exemplo a Gramática, que ele é agora um sabedor.

§ 360. Ora, é óbvio que, em ambos os casos, as capacidades do homem estão implicadas ao chamá-lo sabedor, mas não do mesmo modo nos dois casos. No primeiro caso, diz-se que o homem é "capaz" por pertencer a um certo gênero ou "matéria", isto é, sua natureza tem uma certa capacidade que o põe nesse gênero, e ele está em potência para a ciência como a matéria para sua forma. Mas o segundo homem, com seu hábito adquirido de saber, é chamado "capaz" porque, quando quer, pode refletir sobre o seu saber, a não ser, é claro, que seja acidentalmente impedido, por exemplo por preocupações exteriores ou por alguma indisposição corporal.

§ 361. Um terceiro caso seria o de um homem que estivesse atualmente pensando em algo aqui e agora. Este é quem mais propriamente e perfeitamente é sabedor em qualquer campo; por exemplo, conhecendo a letra A, que pertence à ciência da Gramática acima mencionada. Dos três, portanto, o terceiro está simplesmente em ato; o primeiro, simplesmente em potência; e o segundo está em ato em comparação com o primeiro e em potência em comparação com o terceiro. É claro, pois, que a potencialidade é tomada em dois sentidos (o primeiro e o segundo homem); e a atualidade também em dois sentidos (o segundo e o terceiro homem).

§ 362. Então, em "Portanto, os dois primeiros", explica (1) como ambos esses tipos de potência são atualizados, e (2), em "Tampouco ser afetado", discute se essa atualização é resultado de um ser afetado.

Primeiro, pois, observa que, embora nos dois primeiros casos haja conhecimento potencial, e embora a potência como tal possa ser atualizada, há uma diferença, quanto à atualização, entre uma potência primária e uma secundária. Aquele que está em potência primária para a ciência é levado ao ato por ser, por assim dizer, mudado ou alterado pelo ensino recebido de outro (o mestre) que já sabe em ato. E muitas vezes, diz ele, essa mudança se dá a partir de um hábito contrário, aludindo àqueles que chegam ao conhecimento atual a partir de um estado de ignorância.

§ 363. A ignorância tem dois sentidos. Pode ser puramente negativa: quando o ignorante nem conhece a verdade nem está envolvido no erro oposto; e nesse caso ele é simplesmente levado ao conhecimento atual, não mudado por ser libertado de um hábito contrário. Por outro lado, a ignorância pode implicar a má condição de estar envolvido num erro contrário à verdade; e, para adquirir ciência, é preciso então ser mudado, libertando-se desse hábito contrário.

§ 364. Mas aquele que está em potência no sentido secundário, isto é, como já possuindo o hábito, passa do estado de ter, de fato, sensações ou conhecimentos sem exercê-los ao estado de conhecer atualmente algo aqui e agora. E esse tipo de atualização difere do outro.

§ 365. Então, em "Tampouco ser afetado", discute a questão de se ambos os tipos de atualização podem ser chamados um ser afetado. Primeiro, explica os diferentes significados de "ser afetado". Depois, em "Pois, quando um homem possuidor etc.", aplica essas distinções ao presente problema. Primeiro, pois, observa que ser afetado tem vários significados, como a potência e o ato. Em um sentido, implica algum tipo de destruição causada por uma qualidade contrária. Com efeito, no sentido estrito, o estado de ser passivo à ação parece conotar, da parte do paciente, a perda de algo que lhe é próprio por ser vencido pelo agente; e essa perda é uma espécie de destruição, seja absoluta, como quando o paciente perde sua forma substancial, seja relativa, como na perda de uma forma acidental. E a perda implica uma contrariedade no agente, a imposição, à matéria ou ao ser do paciente, de uma forma contrária vinda de fora. No primeiro sentido, o estrito, "ser afetado" significa, portanto, uma destruição causada por um agente contrário.

§ 366. Em outro sentido, mais lato, o termo conota qualquer recepção de algo vindo de fora. E, como o receptor está para o que recebe como a potência para o seu ato, e como o ato é a perfeição do que é potencial, assim ser afetado neste sentido implica antes que uma certa conservação e perfeição da coisa em potência é recebida de uma coisa em ato. Pois somente o atual pode aperfeiçoar o potencial; e o ato não é, enquanto tal, contrário à potência; antes, os dois são realmente semelhantes, pois a potência nada é senão uma certa relação ao ato. E, sem essa semelhança, não haveria correspondência necessária entre este ato e esta potência. Por isso, a potência, neste sentido, não é atualizada de contrário a contrário, mas antes de semelhante a semelhante, no sentido de que a potência se assemelha ao seu ato.

§ 367. Em seguida, em "Quando um homem possuidor de", Aristóteles discute se a atualização de um conhecimento já adquirido envolve um ser afetado. E toma primeiro a passagem da

potencialidade secundária à atualidade plena; depois, em "A mudança de estar em potência", a da potencialidade primária ao hábito adquirido de conhecimento. Quanto ao primeiro ponto, afirma que esse movimento para o pensar atual não é verdadeiramente um ser alterado passivo; pois, como vimos, nenhum movimento para o ato, enquanto movimento para o ato, o é. O termo aplica-se, em sentido estrito, apenas à alteração de um sujeito de uma a outra de duas qualidades mutuamente exclusivas. Mas não é isso o que acontece quando um homem começa a exercitar a mente sobre um conhecimento que já possui; antes, está desenvolvendo uma qualidade já possuída; como diz aqui Aristóteles, é "uma nova perfeição nele e um aumento de atualidade"; pois a perfeição aumenta com a atualidade. E, se alguém insistir em usar os termos "atualidade" e "ser afetado", devem ser tomados num sentido mais amplo e menos estrito. E, para ilustrar o ponto, acrescenta que é tão inadequado falar de um pensador "alterado" quando pensa atualmente quanto dizer de um construtor que é alterado por construir.

§ 368. Uma conclusão ulterior: se se concede que passar do conhecer habitual ao atual não é receber um novo conhecimento, mas antes um extrair e aperfeiçoar o conhecimento já possuído, permanece verdadeiro que ser ensinado é adquirir novo conhecimento. Portanto, quando um homem é levado simplesmente ao ato de conhecer ou entender, isso não deveria, em sentido estrito, chamar-se "instrução"; poderia receber outro nome, embora talvez nenhum outro tenha de fato sido encontrado para isso.

§ 369. Então, em "A mudança de estar em potência", discute se a passagem da potência ao ato de quem adquire um conhecimento inteiramente novo é uma "alteração", no sentido de um "ser afetado". Diz que, quando um aprendiz, antes conhecedor apenas em potência, é instruído por um mestre que já conhece em ato, deve-se ou dizer simplesmente que isso não é caso de alteração e de ser afetado, ou então distinguir dois tipos de alteração. Um é "uma mudança para uma condição de privação", isto é, para qualidades opostas às que a coisa já tem, e incompatíveis com elas, e por isso até então por elas excluídas. O outro é "uma mudança para a posse e a maturidade", isto é, mediante a recepção de hábitos e formas que aperfeiçoam a natureza da coisa e não envolvem perda do que ela já tem. E o aprendiz é alterado neste segundo sentido, não no primeiro.

§ 370. Ora, isso parece contradizer o que foi dito acima, que os aprendizes muitas vezes mudam a partir de um hábito contrário e, assim, ao que parece, adquirem qualidades opostas às anteriores. Mas, na verdade, quando alguém é levado do erro ao conhecimento da verdade há, sim, uma certa semelhança com a mudança de uma qualidade para a sua oposta, mas é só uma semelhança. Pois, onde há verdadeira alteração, ambas as qualidades opostas, os termos do processo, estão necessária e essencialmente envolvidas; por exemplo, tornar-se branco envolve não só o branco, mas também o preto, ou alguma cor intermediária que, em relação ao branco, é uma espécie de negrume. Mas, onde se adquire conhecimento, é inteiramente acidental que o aprendiz estivesse antes em erro. Ele poderia aprender sem estar antes em erro. Logo, não é, em sentido verdadeiro, uma alteração.

§ 371. Outra dificuldade ocorre onde diz que o aprendiz, enquanto tal, é ensinado por um mestre que já sabe. Pois nem sempre é assim; um homem pode adquirir conhecimento descobrindo por si mesmo. A isso respondemos que, sempre que um conhecedor potencial se torna conhecedor atual, ele deve de fato ser atualizado por algo já em ato. Mas isso pode ser efetuado por uma causa

puramente extrínseca, como quando o ar é iluminado por uma luz já atual, ou também por uma causa intrínseca, como quando um homem é curado ao mesmo tempo pela natureza e por um médico. Neste último caso, ambas as causas da cura são saúde em ato; pois é óbvio que a saúde existe tanto na mente do médico quanto em alguma parte sadia da natureza do homem (isto é, o coração), em virtude da qual o resto do homem recupera a saúde. Os médicos servem-se de tais meios naturais para a saúde como o calor, o frio ou outras disposições variáveis, de modo que se pode dizer que toda a sua arte consiste em ajudar a natureza a expulsar a doença. Se a natureza fosse forte o bastante, poderia fazê-lo por si mesma, sem o auxílio do médico.

§ 372. E o caso é o mesmo quando um homem adquire conhecimento. Pois aqui também há dois princípios envolvidos: um intrínseco, que o homem usa quando descobre as coisas por si mesmo; e um extrínseco, como quando aprende com outros. Mas, em ambos os casos, uma potência é atualizada por algo já em ato. A luz do intelecto agente dá ao homem conhecimento atual imediato dos primeiros princípios, que conhecemos por natureza, e, em virtude desse conhecer atual, ele é conduzido ao conhecimento atual das conclusões antes conhecidas por ele apenas em potência. Do mesmo modo, também um mestre pode ajudá-lo rumo ao conhecimento, conduzindo-o passo a passo dos princípios que já conhece a conclusões até então desconhecidas para ele. Nem seria necessária essa ajuda externa se a mente humana fosse sempre forte o bastante para deduzir conclusões dos princípios que possui por natureza; e, de fato, o poder de assim deduzir está presente nos homens, mas em graus variados.

Lição 12 - Sensibilidade. Atualizações do Sentido e do Intelecto Comparadas

TEXTO 417b18–418a25 - LIVRO II, CAPÍTULO V, CONTINUAÇÃO

> *A primeira mudança no ser sensitivo é causada pelo progenitor. Quando o ser nasce já é dotado, como que com conhecimento. A sensação atual corresponde ao ato de pensar. §§ 373-4*
>
> *Diferem, no entanto. Pois a atualização das operações do sentido vem de fora; a saber, do visível, do audível, e assim por diante para os outros sentidos. A causa [da diferença] é que a sensação, mesmo em ato, é de particulares; enquanto o conhecimento científico é de universais. Pois estes últimos estão, de certo modo, dentro da própria alma; portanto, o ato do intelecto é interior e a critério da vontade; enquanto a sensação não vem de dentro da alma e requer que um objeto sensível seja apresentado. O mesmo vale para as ciências que dizem respeito a objetos sensíveis, e pela mesma razão, ou seja, que os objetos sensíveis são singulares e externos. Mas haverá tempo mais adiante para tratar disso de forma mais conclusiva. §§ 375-80*
>
> *Por ora, está suficientemente estabelecido que "em potência" não é predicado de modo unívoco; mas significa uma coisa quando, por exemplo, dizemos que uma criança é capaz de ser soldado, e algo bem diferente quando dizemos isso de um adulto. O mesmo vale para a potência sensitiva. Como, no entanto, essa distinção não tem nome, e, contudo, está decidido que os [dois estágios] diferem, e de que modo, é necessário usar as expressões 'ser afetado' e 'ser alterado' como se fossem termos precisos. A potência sensitiva é potencialmente aquilo que o objeto sensível é em ato, como dissemos. Ela é afetada na medida em que não é semelhante: torna-se semelhante, sendo afetada; e então é tal como o outro. §§ 381-2*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO DOZE

§ 373. Após distinguir entre potência e ato, e elucidar, em termos de atividade intelectual, a transição de um estado para o outro, o Filósofo agora aplica o que disse ao caso da sensação. Primeiro, mostra como ocorre a transição da potência ao ato no sentir. Em segundo lugar, em 'Diferem, no entanto', explica a diferença entre os dois casos. Em terceiro lugar, em 'Por ora, está suficientemente estabelecido', recapitula o que foi dito sobre a sensação.

Quanto ao primeiro ponto, devemos levar em conta que, assim como na cognição intelectual, também na sensação, potência e ato são cada um duplo. Pois o que até agora não possui faculdade sensorial alguma, mas por natureza deve ter uma, está em potência para a sensação; e o que tem a faculdade sensorial, mas ainda não sente, está em potência para a sensação atual da mesma forma que vimos no caso do conhecimento intelectual adquirido. Ora, assim como um sujeito passa da potência primária para a atualidade primária quando adquire conhecimento através do ensino, também a potência primária de um sujeito para possuir uma faculdade sensorial é atualizada pelo seu nascimento. Mas, enquanto uma faculdade sensorial é natural a todo animal — de modo que, no ato de ser gerado, ele adquire uma faculdade sensorial junto com sua própria natureza específica — o caso não é o mesmo com o conhecimento intelectual; este não é inato naturalmente no homem; precisa ser adquirido através da aplicação e da disciplina.

§ 374. É isso o que ele quer dizer ao afirmar que 'a primeira mudança no ser sensitivo' é causada pelo progenitor. Esta 'primeira mudança', explica ele, é da potência pura para a atualidade primária; e deve-se ao progenitor; porque há um poder no sêmen de atualizar a alma sensitiva com todas as suas capacidades. Uma vez que um animal é gerado, ele possui seus sentidos da mesma forma que um homem que foi ensinado possui conhecimento. E quando ele realmente sente, isso corresponde ao homem que realmente exerce seu conhecimento pensando.

§ 375. Então, em 'Diferem, no entanto', ele se propõe a discriminar entre a sensação atual e o pensamento; e encontra a primeira razão para distinguir essas atividades na diferença entre seus objetos, ou seja, os objetos sensíveis e os objetos inteligíveis que são alcançados pela sensação atual e pelo pensamento atual, respectivamente. Os objetos sensíveis que atualizam as atividades sensitivas — o visível, o audível, etc. — existem fora da alma; a razão é que a sensação atual atinge as coisas individuais que existem externamente; enquanto o conhecimento racional é de universais que existem de algum modo dentro da alma. Donde fica claro que o homem que já possui conhecimento científico sobre certas coisas não precisa buscar tais coisas fora de si mesmo; ele já as possui interiormente e é capaz, a menos que seja impedido por alguma causa acidental, de refletir sobre elas sempre que desejar. Mas um homem não pode sentir o que quiser; não possuindo os objetos sensíveis interiormente, é forçado a recebê-los de fora.

§ 376. E assim como ocorre com as atividades sensoriais, o mesmo se dá com as ciências dos objetos sensíveis; pois estas últimas são coisas individuais existentes fora da alma. Portanto, um homem não pode especular cientificamente sobre nenhum objeto sensível, mas apenas sobre aqueles que percebe por meio da sensação. Mas haverá tempo para tratar disso conclusivamente mais adiante, no Livro III, onde discutimos o intelecto e sua relação com os sentidos.

§ 377. Acerca do que aqui é dito, temos que nos perguntar (a) por que a sensação é de coisas individuais, enquanto a ciência é de universais; e (b) como exatamente os universais existem na alma.

Quanto a (a), devemos notar que, enquanto a faculdade sensorial é sempre função de um órgão corporal, o intelecto é um poder imaterial — não é a atualidade de nenhum órgão corporal. Ora, tudo que é recebido é recebido no modo do recipiente. Se, então, todo conhecimento implica que a coisa conhecida está de algum modo presente no conhecedor (presente por sua semelhança), sendo a atualidade do conhecedor como tal a atualidade da coisa conhecida, segue-se que a faculdade sensorial recebe uma semelhança da coisa sentida de maneira corporal e material, enquanto o intelecto recebe uma semelhança da coisa compreendida de maneira incorpórea e imaterial. Ora, nos seres materiais e corpóreos, a natureza comum deriva sua individuação da matéria existente dentro de dimensões específicas, enquanto o universal surge por abstração de tal matéria e de todas as condições materiais individualizantes. Claramente, então, a semelhança de uma coisa, tal como recebida na sensação, representa a coisa como um indivíduo; tal como recebida, no entanto, pelo intelecto, representa a coisa em termos de uma natureza universal. É por isso que os indivíduos são conhecidos pelos sentidos, e os universais (dos quais são as ciências) pelo intelecto.

§ 378. Quanto a (b), note que o termo 'universal' pode ser tomado em dois sentidos. Pode referir-se à própria natureza, comum a várias coisas, na medida em que essa natureza comum é considerada em relação a essas várias coisas; ou pode referir-se à natureza tomada simplesmente em si mesma. Da mesma forma, em uma 'coisa branca', podemos considerar ou a coisa que por acaso é branca, ou a coisa precisamente como branca. Ora, uma natureza — digamos, a natureza humana — que pode ser pensada universalmente, tem dois modos de existência: um, material, na matéria fornecida pela natureza; o outro, imaterial, no intelecto. Como no modo material de existência ela não pode ser representada em uma noção universal, pois nesse modo ela é individualizada por sua matéria; essa noção só se aplica a ela, portanto, como abstraída da matéria individualizante. Mas ela não pode, como assim abstraída, ter uma existência real, como pensavam os platônicos; o homem na realidade só existe (como é provado na *Metafísica*, Livro VII) nesta carne e nestes ossos. Portanto, é apenas no intelecto que a natureza humana tem algum ser separado dos princípios que a individualizam.

§ 379. No entanto, não há engano quando a mente apreende uma natureza comum separada de seus princípios individualizantes; pois nessa apreensão a mente não julga que a natureza exista separadamente; ela meramente apreende essa natureza sem apreender os princípios individualizantes; e nisso não há falsidade. A alternativa seria de fato falsa — como se eu discriminasse a brancura de um homem branco a ponto de entender que ele não é branco. Isso seria falso; mas não se eu discriminar os dois de tal modo que pense no homem sem dar atenção à sua brancura. Pois a verdade de nossas concepções não exige que, meramente apreendendo algo, apreendamos tudo nele. Portanto, a mente abstrai, sem qualquer falsidade, um gênero de uma espécie quando entende a natureza genérica sem considerar as diferenças; ou pode abstrair a espécie dos indivíduos quando entende a natureza específica, sem considerar os princípios individualizantes.

§ 380. Está claro, então, que a universalidade pode ser predicada de uma natureza comum apenas na medida em que ela existe na mente: para que uma unidade seja predicável de muitas coisas, ela deve primeiro ser concebida separadamente dos princípios pelos quais é dividida em muitas coisas. Os universais como tais existem apenas na alma; mas as próprias naturezas, que são concebíveis universalmente, existem nas coisas. É por isso que os nomes comuns que denotam

essas naturezas são predicados dos indivíduos; mas não os nomes que denotam ideias abstratas. Sócrates é um 'homem', não uma 'espécie' — embora 'homem' seja uma 'espécie'.

§ 381. Finalmente, em 'Por ora etc.', ele recapitula suas observações sobre a sensação e observa que só agora ficou claro que aquilo que chamamos de potência tem mais de um significado. É em um sentido que dizemos que um menino pode ser um soldado, isto é, por uma potência remota. Mas em outro sentido dizemos que um homem adulto pode ser um soldado, isto é, por uma potência próxima. E a mesma distinção se aplica à percepção sensorial; como vimos, há duas maneiras de estar em potência para sentir algo. Embora não tenhamos encontrado termos para expressar essa diferença, vimos, no entanto, que os dois tipos de potência diferem, e como diferem.

§ 382. E apesar do fato de que uma coisa que passa do segundo estágio de potência ao ato, ao atualizar sua faculdade sensorial, não deveria, a rigor, ser dita 'alterada' ou 'sofrer ação', não podemos deixar de usar esses termos; e isso porque a faculdade sensorial é potencialmente tal como o objeto sensível é atualmente. Segue-se que, enquanto no início do processo de sofrer ação a faculdade não é semelhante ao seu objeto, no termo do processo ela possui essa semelhança. Foi por não terem feito essa distinção que os primeiros filósofos pensaram que as faculdades sensoriais eram compostas dos mesmos elementos que seus objetos.

Lição 13 - Os Objetos dos Sentidos em Geral

TEXTO 418a6–418a26 - LIVRO II, CAPÍTULO VI

> *Ao tratar de cada sentido, devemos primeiro discutir os objetos dos sentidos. Falamos de um objeto sensível de três maneiras: dois [tipos de objetos sensíveis] são perceptíveis por essência; um, por acidente. Dos dois primeiros, um é próprio a cada sentido, o outro é comum a todos. § 383*
>
> *Agora, chamo de objeto próprio de cada sentido aquilo que não cai no âmbito de outro sentido, e sobre o qual não pode haver engano — como a visão é da cor, a audição do som, e o paladar do sabor; enquanto o tato tem vários objetos diferentes. Cada sentido particular pode discernir esses objetos próprios sem engano; assim, a visão não erra quanto à cor, nem a audição quanto ao som; embora possa errar sobre o que é colorido, ou onde está, ou sobre o que está emitindo um som. Isso, então, é o que se entende por objetos próprios dos sentidos particulares. §§ 384-5*
>
> *Agora, os objetos dos sentidos em comum são movimento, repouso, número, figura, grandeza. Qualidades desse tipo não são próprias de nenhum sentido, mas são comuns a todos; assim, um movimento é perceptível tanto pelo tato quanto pela visão. Esses, então, são os objetos essenciais da sensação. § 386*
>
> *Dizer que algo é um objeto sensível "por acidente" se aplica, por exemplo, a um objeto branco que é filho de Diares. Isso é percebido por acidente porque a brancura acontece de pertencer ao que é percebido; mas o sentido não é afetado por esse objeto enquanto tal. Dos objetos essencialmente sensíveis, os próprios são propriamente tais; e a esses a essência de cada sentido é naturalmente adaptada. §§ 387-98*
>
> ### COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

DÉCIMA TERCEIRA LEITURA

§ 383. Tendo explicado em termos gerais como as faculdades sensoriais se relacionam com seus objetos, o Filósofo agora começa seu exame dos objetos e faculdades separadamente. Esta investigação se divide em duas partes, das quais uma trata dos objetos dos sentidos, e a outra,

começando em "Deve-se tomar como regra geral", das faculdades. A primeira parte, por sua vez, divide-se em (a) uma discriminação dos objetos próprios ou especiais dos sentidos em relação aos demais, e (b) em "Aquilo de que há visão", um exame dos objetos especiais de cada sentido. Quanto a (a), ele primeiro faz uma divisão dos objetos dos sentidos e, em seguida, em "Agora, chamo de objeto próprio", explica essa divisão passo a passo.

Começando, então, ele observa que, antes de decidirmos o que são os próprios sentidos, devemos discutir os objetos de cada sentido; pois os objetos são anteriores às faculdades. Ora, o termo objeto sensível é usado de três maneiras: de uma maneira por acidente, e de duas maneiras por essência ou absolutamente; e destas últimas, usamos uma ao nos referirmos aos objetos especiais próprios de cada sentido, e a outra ao nos referirmos aos objetos que são comuns a mais de um sentido em todos os seres sencientes.

§ 384. Em seguida, em "Agora, chamo", ele explica os membros da divisão, e primeiro o que ele quer dizer com um objeto sensível especial. Ele diz que entende por esse termo o que é percebido por um sentido e por nenhum outro, e em relação ao qual o sentido que percebe não pode errar; assim, é próprio da visão conhecer a cor, da audição conhecer o som, do paladar conhecer o sabor ou gosto. O tato, no entanto, tem vários objetos próprios — calor e umidade, frio e secura, o pesado e o leve, etc. Cada sentido julga os objetos próprios a ele e não se engana acerca deles, p. ex., a visão em relação a tal e tal cor, ou a audição em relação ao som.

§ 385. Mas os sentidos podem ser enganados tanto sobre objetos apenas acidentalmente sensíveis quanto sobre objetos comuns a vários sentidos. Assim, a visão se mostraria falível se alguém tentasse julgar pela visão o que uma coisa colorida era ou onde estava; e a audição igualmente se alguém tentasse determinar apenas pela audição o que estava causando um som. Tais são, então, os objetos especiais de cada sentido.

§ 386. Em seguida, em ‘Quanto aos objetos sensíveis comuns’, ele aborda o segundo membro da divisão, afirmando que os objetos sensíveis comuns são cinco: movimento, repouso, número, figura e grandeza. Estes não são próprios de nenhum sentido em particular, mas são comuns a todos; o que não devemos entender como se todos eles fossem comuns a todos os sentidos, mas que alguns deles, ou seja, número, movimento e repouso, são comuns a todos. Contudo, o tato e a visão percebem todos os cinco.

Agora está claro quais são os objetos sensíveis que o são em si mesmos ou absolutamente.

§ 387. Então, em ‘Ser um objeto sensível por acidente’, ele trata do terceiro membro da divisão. Poderíamos, diz ele, chamar Diarus ou Sócrates de objeto sensível por acidente porque cada um deles acontece ser branco: é sentido por acidente aquilo que acontece pertencer ao que é sentido absolutamente. É acidental à coisa branca, que é sentida absolutamente, que ela seja Diarus; portanto, Diarus é um objeto sensível por acidente. Como tal, ele não age de modo algum sobre o sentido.

Embora seja verdade, contudo, que tanto os objetos sensíveis comuns quanto os especiais são todos absolutamente ou por si mesmos perceptíveis pelo sentido, estritamente falando, apenas os objetos sensíveis especiais são percebidos diretamente, pois a própria essência e definição de cada

sentido consiste em sua aptidão natural para ser afetado por algum objeto especial desse tipo, próprio a ele. A natureza de cada faculdade consiste em sua relação com seu objeto próprio.

§ 388. Surge aqui uma dificuldade quanto à distinção entre objetos sensíveis comuns e acidentais. Pois se estes últimos são percebidos apenas na medida em que os objetos especiais são percebidos, o mesmo é verdadeiro para os objetos sensíveis comuns: o olho nunca perceberia grandeza ou figura se não percebesse cor. Pareceria, então, que os próprios objetos comuns são objetos acidentais.

§ 389. Ora, há alguns que fundamentam a distinção entre objetos sensíveis comuns e acidentais em duas razões. Eles dizem que (a) os objetos comuns são próprios do 'senso comum', assim como os objetos especiais o são dos sentidos particulares; e (b) que os objetos próprios são inseparáveis dos objetos comuns, mas não dos objetos acidentais.

§ 390. Mas ambas as respostas são ineptas. A primeira baseia-se na falácia de que esses objetos sensíveis comuns são o objeto especial do 'senso comum'. Como veremos mais adiante, o senso comum é a faculdade na qual terminam as modificações que afetam todos os sentidos particulares; portanto, não pode ter como seu objeto especial algo que não seja um objeto de um sentido particular. Na verdade, ele se ocupa daquelas modificações dos sentidos particulares por seus objetos que esses próprios sentidos não podem perceber; ele está ciente dessas modificações em si mesmas e das diferenças entre os objetos de cada sentido particular. É pelo senso comum que estamos cientes de nossa própria vida e que podemos distinguir entre os objetos de diferentes sentidos, por exemplo, o branco e o doce.

§ 391. Além disso, mesmo que se concedesse que os objetos sensíveis comuns fossem próprios do senso comum, isso não impediria que fossem os objetos acidentais dos sentidos particulares. Pois ainda estamos estudando os objetos sensíveis em relação aos sentidos particulares; o senso comum ainda não foi elucidado. Como veremos mais adiante, o objeto especial de uma faculdade interior pode acontecer ser apenas acidentalmente sensível. Nem isso é estranho; pois mesmo em relação aos sentidos externos, o que é em si e essencialmente perceptível por um desses sentidos externos é acidentalmente perceptível por outro; assim como a doçura é acidentalmente visível.

§ 392. A segunda razão também é inepta. O fato de o sujeito de uma qualidade sensível pertencer ou não essencialmente a essa qualidade não faz diferença para a questão de saber se a própria qualidade é um objeto sensível acidental. Ninguém, por exemplo, sustentaria que o fogo, que é o sujeito essencial e próprio do calor, fosse direta e em si mesmo um objeto do tato.

§ 393. Portanto, devemos buscar outra resposta. Vimos que a sensação é um ser afetado e alterado de alguma forma. Tudo o que, portanto, afeta a faculdade nessa modificação, e assim faz diferença para sua própria reação e modificação próprias, tem uma relação intrínseca com essa faculdade e pode ser chamado de objeto sensível em si mesmo ou absolutamente. Mas tudo o que não faz diferença para a modificação imediata da faculdade, chamamos de objeto sensível acidental. Por isso, o Filósofo diz explicitamente que os sentidos não são afetados de modo algum pelo objeto acidental enquanto tal.

§ 394. Ora, um objeto pode afetar a reação imediata da faculdade de duas maneiras. Uma maneira é em relação ao tipo de agente que causa essa reação; e dessa forma, os objetos imediatos da sensação diferenciam a experiência sensorial, na medida em que um desses objetos é a cor, outro é o som, outro o branco, outro o preto, e assim por diante. Pois os vários tipos de estímulos da sensação são, em sua atualidade enquanto tais, precisamente os próprios objetos sensíveis especiais; e a eles a faculdade sensorial (como um todo) é adaptada por natureza; de modo que precisamente por suas diferenças a própria sensação é diferenciada.

Por outro lado, há objetos que diferenciam a sensação não em relação ao tipo de agente, mas ao modo de sua atividade. Pois como as qualidades sensíveis afetam os sentidos de maneira corpórea e local, elas o fazem de maneiras diferentes, se são qualidades de corpos grandes ou pequenos ou estão diversamente situadas, isto é, perto, ou longe, ou juntas, ou separadas. E é assim que os sensíveis comuns diferenciam a sensação. Obviamente, grandeza e posição variam para todos os cinco sentidos. E não estando relacionados à sensação como variações nos fatores imediatos que trazem o sentido ao ato, eles não diferenciam propriamente as faculdades sensoriais; permanecem comuns a várias faculdades ao mesmo tempo.

§ 395. Visto como devemos falar dos objetos sensíveis absolutos ou essenciais, tanto comuns quanto especiais, resta ver como algo é um ‘objeto sensível por acidente’. Ora, para que um objeto seja um objeto sensível por acidente, ele deve primeiro estar conectado acidentalmente a um objeto sensível essencial; como um homem, por exemplo, pode acontecer ser branco, ou uma coisa branca acontecer ser doce. Em segundo lugar, deve ser percebido por aquele que está sentindo; se estivesse conectado ao objeto sensível sem ser ele mesmo percebido, não poderia ser dito sentido por acidente. Mas isso implica que, em relação a alguma faculdade cognitiva de quem o sente, ele é conhecido, não por acidente, mas absolutamente. Ora, esta última faculdade deve ser ou outra faculdade sensorial, ou o intelecto, ou a faculdade cogitativa, ou o instinto natural. Digo ‘outra faculdade sensorial’, significando que a doçura é *acidentalmente visível* na medida em que uma coisa branca vista é, de fato, doce, sendo a doçura diretamente perceptível por outro sentido, i.e., o paladar.

§ 396. Mas, falando precisamente, isso não é, no sentido mais pleno, um objeto sensível acidental; é acidental ao sentido da visão, mas é essencialmente *sensível*. Ora, o que não é percebido por nenhum sentido especial é conhecido pelo intelecto, se for um universal; contudo, nem *qualquer coisa* cognoscível pelo intelecto na matéria sensível deve ser chamada de objeto sensível por acidente, mas apenas o que é apreendido intelectualmente *tão logo ocorra uma experiência sensorial*. Assim, tão logo vejo alguém falando ou se movendo, meu intelecto me diz que ele está vivo; e posso dizer que o vejo viver. Mas se esta apreensão é de algo *individual*, como quando, vendo esta coisa colorida particular, percebo este homem ou animal particular, então a faculdade cogitativa (no caso do homem, pelo menos) está em ação, o poder que também é chamado de ‘razão particular’ porque correlaciona noções individualizadas, assim como a ‘razão universal’ correlaciona ideias universais.

§ 397. No entanto, essa faculdade pertence à sensibilidade; pois o poder sensitivo em seu nível mais elevado — no homem, em quem a sensibilidade está unida à inteligência — tem alguma participação na vida do intelecto. Mas a percepção das noções individualizadas pelos animais inferiores é chamada de instinto natural, que entra em ação quando uma ovelha, por exemplo,

reconhece sua cria pela visão, ou pelo som, ou algo desse tipo.

§ 398. Note, no entanto, que a faculdade cogitativa difere do instinto natural. A primeira apreende a coisa individual como existente em uma natureza comum, e isso porque está unida ao intelecto em um mesmo sujeito. Por isso, reconhece um homem como este *homem*, e esta árvore como esta *árvore*; enquanto o instinto não apreende a coisa individual como existente em uma natureza comum, mas apenas na medida em que essa coisa individual é o termo ou princípio de alguma ação ou paixão. Assim, uma ovelha conhece este cordeiro particular, não como este cordeiro, mas simplesmente como algo a ser amamentado; e conhece esta grama apenas na medida em que esta grama é seu alimento. Portanto, outras coisas individuais que não têm relação com suas próprias ações ou paixões, ela de modo algum apreende por instinto natural. Pois o propósito do instinto natural nos animais é dirigi-los em suas ações e paixões, de modo a buscar e evitar as coisas conforme as exigências de sua natureza.

Lição 14 - Visão. Seu Objeto

TEXTO 418a26–418b26 - LIVRO II, CAPÍTULO VII

> *Aquilo de que há visão é o visível; e o visível é a cor, e também algo que, embora não tenha nome, podemos descrever conceitualmente. Ficará evidente o que queremos dizer quando nos aprofundarmos mais no assunto. § 399*
>
> *Pois o visível é a cor, e é dela que a visibilidade é predicada essencialmente; não, contudo, por definição, mas porque ela tem em si mesma a causa de ser visível. Pois toda cor é uma força motriz sobre o transparente em ato: esta é a sua própria natureza. Por conseguinte, nada é visível sem luz; mas pela luz cada cor, e toda cor, pode ser vista. Pelo que, devemos primeiro decidir o que é a luz. §§ 400-3*
>
> *Há, portanto, algo transparente. Por transparente entendo aquilo que é, de fato, visível, contudo não por si mesmo, ou absolutamente, mas em virtude de uma cor concomitante. O ar e a água e muitos sólidos são assim. Mas a transparência não depende nem do ar nem da água como tais, mas da mesma qualidade sendo encontrada em ambos, e também na esfera eterna acima. § 404*
>
> *A luz é o ato desta transparência, enquanto tal: mas em potência, esta [transparência] é também trevas. Ora, a luz é uma espécie de cor do transparente, na medida em que este é atualizado pelo fogo ou por algo similar ao corpo celeste; o qual contém, de fato, algo da mesma natureza que o fogo. § 405*
>
> *Indicamos, então, o que é o transparente e o que é a luz; que a luz não é fogo nem qualquer coisa corpórea, nem qualquer emanação de um corpo—[se fosse esta última], seria uma espécie de corpo, e assim seria fogo ou a presença de algo similar no transparente. § 406*
>
> *Pois é impossível que dois corpos existam no mesmo lugar ao mesmo tempo. § 407*
>
> *A luz parece ser o contrário das trevas; e estas são a privação desta qualidade no transparente. Assim, é claro que a presença disto é a luz. § 408*
>
> *Empédocles (ou qualquer outro que possa ter dito o mesmo) errou quando disse que a luz era transportada e se estendia entre a terra e seu invólucro, despercebida por nós. Isto contradiz tanto o raciocínio sólido quanto a*

> *aparência. Tal coisa poderia acontecer despercebida num pequeno espaço: mas que permaneça despercebida do leste ao oeste é um postulado muito extravagante. §§ 409-26*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO QUATORZE

§ 399. Após distinguir os objetos próprios dos sentidos dos comuns e dos acidentalmente perceptíveis, o Filósofo agora trata do objeto próprio de cada sentido: primeiro, do objeto próprio da visão; em seguida, em “Agora comecemos”, do da audição; depois, em “Não é tão fácil”, do do olfato; então, em “O gustável”, do do paladar; e, por último, em “O mesmo raciocínio vale”, do do tato.

Quanto à visão, ele discute, primeiro, seu objeto e, depois, em “No momento, o que está claro”, como esse objeto vem a ser visto. Tocando o objeto da visão, ele faz duas coisas. Primeiro, determina o que é o visível, dividindo-o em dois. Segundo, trata de cada visível, em “Pois o visível é a cor”. Ele diz então, primeiro, que, sendo o objeto próprio do sentido aquilo que cada sentido percebe *de si mesmo exclusivamente*, o objeto sensível do qual o receptor especial é a visão é o visível. Ora, no visível estão incluídas duas coisas; pois tanto a cor é um visível, quanto também algo mais, que pode ser descrito em discurso, mas não tem nome próprio; o qual visível pertence às coisas que podem ser vistas à noite, como vaga-lumes e certos fungos em carvalhos e coisas do gênero, sobre os quais o curso deste tratado nos informará mais claramente à medida que obtivermos uma compreensão mais profunda do visível; mas temos que começar pela cor, que é o visível mais óbvio.

§ 400. Em seguida, em “Pois o visível”, ele começa a definir ambos os objetos da visão: primeiro a cor e, depois, em “Nem todas as coisas visíveis”, aquilo que ele diz não ter nome próprio. Quanto à cor, ele faz duas coisas: primeiro, mostra o que a cor tem a ver com a visibilidade; segundo, em “Há, portanto, algo transparente”, ele estabelece o que é necessário para que a cor seja vista.

Primeiramente, então, ele diz que, sendo a cor visível, ela é visível por si mesma, pois a cor como tal é essencialmente visível.

§ 401. ‘Essencialmente’ é dito de duas maneiras. De um modo, quando o predicado de uma proposição cai dentro da definição do sujeito, por exemplo, ‘o homem é animal’; pois animal entra na definição de homem. E, uma vez que aquilo que cai dentro da definição de algo é de alguma forma sua causa, em casos como estes, diz-se que o predicado é a causa do sujeito. De outro modo, ao contrário, quando o sujeito da proposição cai dentro da definição do predicado, como quando se diz que um nariz é chato, ou um número é par; pois a chatice nada mais é do que uma qualidade de um nariz, e a paridade, de um número que pode ser dividido ao meio; e nestes casos, o sujeito é uma causa do predicado.

§ 402. Ora, a cor é essencialmente visível deste segundo modo, não do primeiro; pois a visibilidade é uma qualidade, como ser chato é uma qualidade de um nariz. E é por isso que ele diz que a cor é

visível ‘essencialmente’, mas ‘não por definição’; isto é, não porque a visibilidade é colocada em sua definição, mas porque possui em si mesma a razão pela qual deve ser visível, assim como um sujeito possui em si a razão de suas próprias qualidades peculiares.

§ 403. O que ele prova por isto: que toda cor como tal é capaz de afetar o que é diafano em ato. O diafano é o mesmo que o transparente (por exemplo, ar ou água), e a cor tem em sua natureza atualizar ainda mais uma transparência atual. E disto, que afeta o transparente em ato, ela é visível; donde se segue que a cor é visível por natureza. E, uma vez que o transparente é levado ao seu ato apenas pela luz, segue-se que a cor não é visível sem luz. E, portanto, antes de explicar como a cor é vista, devemos discutir a luz.

§ 404. Em seguida, em “Há, portanto”, ele discute aquelas coisas sem as quais a cor não pode ser vista, a saber, o transparente e a luz; e isto em três seções. Primeiro, ele explica o transparente. Segundo, em “A luz é”, ele trata da atualidade do transparente, i.e., a luz. Terceiro, ele mostra como o transparente é receptivo da cor, em “Ora, só aquilo pode receber cor”.

Para começar, portanto, ele diz que, se a cor é aquilo que por sua natureza afeta o transparente, este deve ser, e de fato é, aquilo que não tem cor intrínseca para torná-lo visível por si mesmo, mas é receptivo da cor a partir do exterior, de uma maneira que o torna de algum modo visível. Exemplos do transparente são o ar e a água e muitos corpos sólidos, como certas joias e o vidro. Ora, enquanto outros acidentes pertencentes aos elementos ou aos corpos constituídos a partir deles estão nestes corpos por causa da natureza daqueles elementos (como calor e frio, peso e leveza, etc.), a transparência não pertence à natureza do ar ou da água como tais, mas é consequente a alguma qualidade comum, não apenas ao ar e à água, que são corpos corruptíveis, mas também aos corpos celestes, que são perpétuos e incorruptíveis. Pois pelo menos alguns dos corpos celestes são manifestamente transparentes. Não seríamos capazes de ver as estrelas fixas da oitava esfera a menos que as esferas inferiores dos planetas fossem transparentes ou diafanas. Portanto, é evidente que ser transparente não é uma propriedade consequente à natureza do ar ou da água, mas de alguma natureza mais genérica, na qual se encontra a causa da transparência, como veremos mais tarde.

§ 405. Em seguida, em “A luz etc.”, ele explica a luz, primeiro afirmando a verdade, depois refutando um erro. Ele diz, para começar, que a luz é o ato do transparente como tal. Pois é evidente que nem o ar, nem a água, nem nada desse tipo é realmente transparente a menos que seja luminoso. De si mesmo, o transparente está em potência tanto para a luz quanto para a escuridão (sendo esta última uma privação da luz), assim como a matéria prima está em potência tanto para a forma quanto para a privação da forma. Ora, a luz está para o transparente como a cor está para um corpo de dimensões definidas: cada uma é o ato e a forma daquilo que a recebe. E por essa razão ele diz que a luz é, por assim dizer, a cor do transparente, em virtude da qual o transparente é tornado realmente tal por algum corpo que dá luz, como o fogo, ou qualquer outra coisa desse tipo, ou por um corpo celeste. Pois ser cheio de luz e comunicá-la é comum ao fogo e aos corpos celestes, assim como ser diafano é comum ao ar, à água e aos corpos celestes.

§ 406. Então, em “Indicamos então”, ele rejeita uma opinião falsa sobre a luz; e isto em duas etapas. Primeiro, mostra que a luz não é um corpo; em seguida, refuta uma objeção apresentada contra os argumentos que provam que a luz não é um corpo, em “Empédocles... estava errado”.

Quanto ao primeiro ponto, ele faz três coisas.

(a) Ele expõe seu próprio ponto de vista, dizendo que, uma vez que está claro o que é o transparente e o que é a luz, é evidente que a luz não é fogo (como alguns disseram, postulando três tipos de fogo: o combustível, a chama e a luz); nem um corpo de modo algum, nem algo fluindo de um corpo, como Demócrito supôs, afirmando que a luz consistia em partículas atômicas emanando de corpos luminosos. Se houvessem essas emanações dos corpos, elas mesmas seriam corpos, ou algo corpóreo, e a luz seria assim nada mais do que fogo, ou algo material desse tipo, presente no diafano; o que é o mesmo que dizer que a luz é um corpo ou uma emanação de um corpo.

§ 407. (b) Em "Pois é impossível", ele prova sua própria hipótese assim. É impossível que dois corpos estejam em um mesmo lugar ao mesmo tempo. Se, portanto, a luz fosse um corpo, ela não poderia coexistir com um corpo diafano; mas isso é falso; portanto, a luz não é um corpo.

§ 408. (c) Em "A luz parece", ele mostra que a luz coexiste com o corpo diafano. Pois os contrários existem em um mesmo sujeito. Mas a luz e a escuridão são contrários no modo como uma qualidade e sua privação são contrários, como é dito na *Metafísica*, Livro X. Obviamente, a escuridão é uma privação desta qualidade, i.e., da luz no corpo diafano – que é, portanto, o sujeito da escuridão. Portanto, a presença desta qualidade é a luz. Logo, a luz coexiste com o diafano.

§ 409. Então, em "Empédocles... estava errado", ele refuta uma resposta a um argumento que poderia ser apresentado contra aqueles que sustentam que a luz é um corpo. Pois é possível argumentar assim contra eles: se a luz fosse um corpo, a iluminação deveria ser um movimento local da luz passando através do transparente; mas nenhum movimento local de qualquer corpo pode ser súbito ou instantâneo; portanto, a iluminação seria, de acordo com esta visão, não instantânea, mas sucessiva.

§ 410. O contrário disso é um fato de experiência; pois, no exato instante em que um corpo luminoso se faz presente, o transparente é iluminado de uma só vez, e não parte por parte. Assim, Empédocles e todos os que partilham da mesma opinião erraram ao dizer que a luz é transportada por movimento local, como um corpo; e que ela se espalha sucessivamente pelo espaço, que é o meio entre a terra e seu envoltório, isto é, o céu; e que esse movimento sucessivo escapa à nossa observação, de modo que todo o espaço nos parece iluminado simultaneamente.

§ 411. Pois essa afirmação é irracional. A iluminação do transparente pressupõe, simples e exclusivamente, a colocação de um corpo luminoso diante do que é iluminado, sem nenhum obstáculo intermediário.

§ 412. Além disso, contradiz as aparências. Poder-se-ia admitir que o movimento local sucessivo num pequeno espaço escapasse à nossa percepção; mas que um movimento sucessivo da luz do horizonte leste ao oeste escape à nossa percepção é uma improbabilidade tão grande que parece completamente impossível.

§ 413. Mas, como a matéria em discussão é tríplice, ou seja, a natureza da luz, a da transparência e a necessidade da luz para a visão, devemos abordar essas três questões uma por uma.

Sobre a natureza da luz, várias opiniões foram sustentadas. Alguns, como vimos, sustentavam que a luz era um corpo; sendo levados a isso por certas expressões usadas ao falar da luz. Por exemplo, estamos acostumados a dizer que um raio 'atravessa' o ar, que é 'refletido', que os raios 'se cruzam', e assim por diante; o que tudo parece implicar algo corpóreo.

§ 414. Mas essa teoria é infundada, como mostram os argumentos aqui apresentados por Aristóteles, aos quais outros poderiam ser facilmente acrescentados. Assim, é difícil ver como um corpo poderia ser subitamente multiplicado por todo o hemisfério, ou surgir ou desaparecer, como a luz faz; nem como a mera intervenção de um corpo opaco deveria extinguir a luz em qualquer parte de um corpo transparente se a luz, ela mesma, fosse um corpo. Falar do movimento ou rebote da luz é usar metáforas, como quando dizemos que o calor 'procede para' as coisas que estão sendo aquecidas ou é 'refletido' quando encontra um obstáculo.

§ 415. Há, então, aqueles que sustentam, ao contrário, que a luz é de natureza espiritual. Caso contrário, dizem eles, por que usaríamos o termo 'luz' ao falar de coisas intelectuais? Pois dizemos que as coisas intelectuais possuem uma certa 'luz' inteligível. Mas isso também é inadmissível.

§ 416. Pois é impossível que qualquer natureza espiritual ou inteligível caia sob a apreensão dos sentidos; cujo poder, sendo essencialmente corporificado, não pode adquirir conhecimento senão de coisas corporais. Mas, se alguém disser que existe uma 'luz' espiritual diferente da luz que é percebida pelos sentidos, não precisamos discutir com ele; desde que admita que a luz que é percebida pelos sentidos não é de natureza espiritual. Pois não há razão para que coisas bastante diferentes não tenham o mesmo nome.

§ 417. A razão, de fato, pela qual empregamos 'luz' e outras palavras referentes à visão em questões relativas ao intelecto é que o sentido da visão tem uma dignidade especial; é mais espiritual e mais sutil do que qualquer outro sentido. Isso é evidente de duas maneiras. Primeiro, a partir do objeto da visão. Pois os objetos caem sob a visão em virtude de propriedades que os corpos terrestres têm em comum com os corpos celestes. Por outro lado, o tato é receptor de propriedades que são próprias dos elementos (como calor e frio e semelhantes); e o paladar e o olfato percebem propriedades que pertencem a corpos compostos, conforme estes são variadamente compostos de calor e frio, umidade e secura; o som, novamente, deve-se ao movimento local que, de fato, também é comum aos corpos terrestres e celestes, mas que, no caso da causa do som, é um tipo diferente de movimento do que o dos corpos celestes, segundo a opinião de Aristóteles. Portanto, da própria natureza do objeto, pareceria que a visão é o mais elevado dos sentidos; com a audição mais próxima a ela, e os outros ainda mais remotos de sua dignidade.

§ 418. O mesmo ponto aparecerá se considerarmos a maneira como o sentido da visão é exercido. Nos outros sentidos, o que é espiritual em seu exercício é sempre acompanhado por uma mudança material. Entendo por 'mudança material' o que acontece quando uma qualidade é recebida por um sujeito de acordo com o modo material da própria existência do sujeito, como, por exemplo, quando algo é resfriado, aquecido ou movido no espaço; enquanto por 'mudança espiritual' entendo, aqui, o que acontece quando a semelhança de um objeto é recebida no órgão do sentido, ou no meio entre o objeto e o órgão, como uma forma que causa conhecimento, e não meramente como uma forma na matéria. Pois há uma diferença entre o modo de ser que uma forma sensível

tem nos sentidos e aquele que ela tem na coisa sentida. Ora, no caso do tato e do paladar (que é um tipo de tato), é claro que ocorre uma mudança material: o próprio órgão se aquece ou esfria pelo contato com um objeto quente ou frio; não há apenas uma mudança espiritual. Da mesma forma, o exercício do olfato envolve uma espécie de exalação de vapores; e o do som envolve movimento no espaço. Mas a visão envolve apenas uma mudança espiritual — daí sua máxima espiritualidade; com a audição em seguida nesta ordem. Esses dois sentidos são, portanto, os mais espirituais e são os únicos sob nosso controle. Daí o uso que fazemos do que se refere a eles — e especialmente do que se refere à visão — ao falar de objetos e operações intelectuais.

§ 419. Então, novamente, alguns simplesmente identificaram a luz com a manifestação da cor. Mas isso é patentemente falso no caso de coisas que brilham à noite, cuja cor, no entanto, permanece obscura.

§ 420. Outros, por outro lado, disseram que a luz era a forma substancial do sol, e que o brilho que dela procede (na forma de cores no ar) tinha o tipo de ser que pertence aos objetos que causam conhecimento como tais. Mas ambas as proposições são falsas. A primeira, porque nenhuma forma substancial é, em si e por si mesma, um objeto de percepção sensorial; ela só pode ser apreendida intelectualmente. E se é dito que o que o sentido vê no sol não é a luz em si, mas o esplendor da luz, não precisamos discutir sobre nomes, desde que seja concedido que o que chamamos de luz, isto é, a coisa percebida pela visão, não é uma forma substancial. E a última proposição também é falsa; porque o que simplesmente tem o ser de uma coisa que causa conhecimento não causa, como tal, mudança material; mas os raios dos corpos celestes, de fato, afetam materialmente todas as coisas na terra. Daí nossa própria conclusão é que, assim como os elementos corpóreos têm certas qualidades ativas através das quais afetam as coisas materialmente, a luz é a qualidade ativa dos corpos celestes; por sua luz esses corpos são ativos; e essa luz está na terceira espécie de qualidade, como o calor.

§ 421. Mas difere do calor nisto: a luz é uma qualidade do corpo primário que efetua mudanças, que não tem contrário; portanto, a luz não tem contrário: enquanto há um contrário para o calor. E porque não há contrário positivo para a luz, não há lugar para uma disposição contrária em seu recipiente: portanto, também, sua matéria, isto é, o corpo transparente, está sempre, como tal, imediatamente disposta para sua forma. É por isso que a iluminação ocorre instantaneamente, enquanto o que pode se tornar quente só se torna assim gradualmente. Ora, essa participação ou efeito da luz em um diáfano é chamado de 'luminosidade'. E se ocorre em linha direta para o corpo iluminado, é chamado de 'raio'; mas se é causado pela reflexão de um raio sobre um corpo que recebe luz, é chamado de 'esplendor'. Mas luminosidade é o nome comum para todo efeito da luz no diáfano.

§ 422. Uma vez admitido isso quanto à natureza da luz, podemos entender facilmente por que certos corpos são sempre realmente lucentes, enquanto outros são diáfanos e outros opacos. Como a luz é uma qualidade do corpo primário que efetua mudanças, que é o mais perfeito e menos material dos corpos, aqueles entre os outros corpos que são os mais formais e os mais móveis para a atualização são sempre realmente lucentes; e os seguintes nesta ordem são diáfanos; enquanto aqueles que são extremamente materiais, não sendo nem luminosos por si mesmos nem receptivos à luz, são opacos. Pode-se ver isso nos elementos: o fogo é lucente por natureza, embora sua luz não apareça exceto em outras coisas. O ar e a água, sendo mais

materiais, são diáfanos; enquanto a terra, a mais material de todas, é opaca.

§ 423. Com relação ao terceiro ponto (a necessidade da luz para a visão), note que tem sido a opinião de alguns que não apenas a visão, mas o objeto da visão, isto é, a cor como tal, pressupõe a presença da luz; que a cor como tal não tem poder para afetar um meio transparente; que ela faz isso apenas através da luz. Um indício disso, diziam eles, é que quem está na sombra pode ver o que está na luz, mas quem está na luz não pode ver o que está na sombra. A causa desse fato, diziam eles, residia numa correspondência entre a visão e seu objeto: como a visão é um ato único, deve incidir sobre um objeto formalmente único; o que não seria o caso se a cor fosse visível por si mesma — não em virtude da luz — e a luz também fosse visível por si mesma.

§ 424. Ora, esta visão é claramente contrária ao que Aristóteles afirma aqui, "e... tem em si a causa de ser visível"; portanto, seguindo sua opinião, digo que a luz é necessária para a visão, não por causa da cor, no sentido de que ela atualiza as cores (as quais alguns dizem estar apenas em potência enquanto estão na escuridão), mas por causa do meio transparente que a luz torna atual, como o texto afirma.

§ 425. E, como prova disso, note que toda forma, como tal, é um princípio de efeitos semelhantes a si mesma. A cor, sendo uma forma, tem, portanto, por si mesma o poder de imprimir sua semelhança no meio. Mas note também que há esta diferença entre a forma com poder completo e a forma com poder incompleto de agir: a primeira é capaz não apenas de imprimir sua semelhança na matéria, mas até mesmo de dispor a matéria para adequá-la a essa semelhança; o que está além do poder da segunda. Ora, o poder ativo da cor é do segundo tipo; pois ela é, na verdade, apenas uma espécie de luz de alguma forma obscurecida pela mistura de matéria opaca. Portanto, falta-lhe o poder de tornar o meio plenamente disposto a receber a cor; mas a luz pura pode fazer isso.

§ 426. Donde também fica claro que, assim como a luz é, de certa forma, a própria substância da cor, todos os objetos visíveis como tais compartilham da mesma natureza; nem a cor necessita ser tornada visível por alguma outra luz extrínseca. O fato de as cores à luz serem visíveis para alguém que está na sombra deve-se ao meio ter sido suficientemente iluminado.

Lição 15 - A Visão. Como a Cor é Vista

TEXTO 418b2–419b27 - LIVRO II, CAPÍTULO VII, CONTINUAÇÃO

> *Apenas aquilo que não tem cor pode receber cor, assim como apenas o que é desprovido de som pode receber som. O que é incolor é o transparente e o invisível, ou o que mal se vê, por ser escuro. O transparente é precisamente desta natureza quando não está em ato, mas em potência. Pois uma mesma substância é ora escura, ora luminosa. §§ 427-8*
>
> *No entanto, nem todas as coisas visíveis são visíveis na luz, mas apenas a cor própria de cada uma. Existem certas coisas que, na verdade, não são vistas na luz, mas que produzem sensação na escuridão, como aquelas que queimam ou são luminosas. Estas não são designadas por um termo único. Tais são os fungos de certas árvores, o chifre, cabeças de peixes, escamas e olhos. Mas a cor própria de cada uma delas não é percebida. Por que essas coisas são assim vistas é assunto para outra investigação. §§ 429-30*
>
> *No momento, está claro que o que é visto na luz é a cor; [e que] portanto, ela não é vista sem luz. Pois ser cor é ser capaz de mover o transparente ao ato; e este ato do transparente é a luz. Uma prova evidente disso é que, se colocarmos um objeto colorido sobre a própria visão, ele não é visto. Mas a cor move o meio transparente (por exemplo, o ar); e o órgão sensitivo é movido por este contínuo extenso. §§ 431-2*
>
> *Demócrito apresentou a opinião errônea de que, se o meio fosse um vácuo, a percepção seria exata em toda parte, até mesmo de uma formiga no céu. Isso é, no entanto, impossível; pois a visão ocorre apenas quando a faculdade sensitiva é afetada. Isso, porém, não pode ser efetuado pela cor vista, em si mesma. Deve-se, portanto, ao meio. Se houvesse um vácuo, uma coisa, longe de ser percebida claramente, não seria vista de modo algum. Explicamos, então, por que é necessário que a cor seja vista na luz. §§ 433-5*
>
> *Mas o fogo é visto tanto na escuridão quanto na luz: necessariamente, pois o transparente é iluminado por ele. § 436*

> *O mesmo raciocínio vale tanto para o som quanto para o odor. Nenhuma sensação é produzida quando um destes toca o órgão: mas um meio é afetado pelo som e pelo odor, e o órgão do sentido de um ou de outro é afetado pelo meio. Mas se colocarmos um objeto que soa ou cheira sobre o próprio órgão do sentido, nenhuma sensação ocorre. O mesmo vale para o tato e o paladar, embora isso não seja óbvio. A razão para isso será esclarecida mais adiante. § 437*
>
> *O meio do som é o ar; o do odor não tem nome especial. Pois, assim como há uma qualidade comum para a cor, a saber, o transparente, no ar e na água, também há uma qualidade comum neles para o odor. Pois parece que os animais aquáticos possuem o sentido do olfato. Mas o homem, e todos os seres vivos que respiram, são incapazes de cheirar exceto quando respiram. A causa disso será tratada mais adiante. § 438*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO QUINZE

§ 427. Após tratar da cor, do meio transparente e da luminosidade, o Filósofo passa agora a explicar como o meio se relaciona com a cor. Fica claro, pelo que foi dito, que o meio transparente é receptivo da cor; pois a cor, como vimos, atua sobre ele. Ora, o que é receptivo da cor deve ser, ele mesmo, incolor, assim como o que recebe o som deve ser desprovido de som; pois nada recebe o que já possui. O meio transparente é, portanto, incolor.

§ 428. Mas, assim como os corpos são visíveis por suas cores, o meio transparente deve ser, em si mesmo, invisível. No entanto, como uma mesma capacidade apreende qualidades contrárias, segue-se que a visão, que apreende a luz, também apreende a escuridão. Portanto, embora o meio transparente por si mesmo não possua nem luz nem cor, sendo receptivo a ambas, e, assim, não seja visível por si mesmo da maneira como as coisas brilhantes ou coloridas o são, ele pode, todavia, ser chamado de visível do mesmo modo que as coisas escuras e as coisas quase invisíveis são assim chamadas. O diáfano é, portanto, uma espécie de escuridão, enquanto não está atual, mas apenas potencialmente transparente: a mesma coisa é o sujeito, ora da escuridão, ora da luz. Assim, o diáfano, enquanto carece de luminosidade e é apenas potencialmente transparente, encontra-se em estado de escuridão.

§ 429. Em seguida, em 'Nem todas', tendo decidido sobre a cor, que se torna visível pela luz, ele chega a uma conclusão sobre aquele outro objeto visível do qual ele disse acima que não tinha nome próprio. Ele observa que nem todas as coisas dependem da luz para serem vistas, mas apenas a cor própria de cada coisa particular. Algumas coisas, por exemplo, certos animais que parecem flamejantes e luminosos no escuro, não são visíveis na luz, mas apenas na escuridão. Há muitas dessas coisas, incluindo os fungos dos carvalhos, o chifre de certas bestas e as cabeças de certos peixes, e as escamas e olhos de alguns animais. Mas, enquanto todas essas coisas são visíveis no escuro, a cor própria de cada uma não é vista no escuro. As coisas são vistas tanto na luz quanto na escuridão; mas, na escuridão, apenas como objetos brilhantes; na luz, como objetos

coloridos.

§ 430. A razão pela qual elas são vistas brilhando na escuridão é outra questão. Aristóteles apenas menciona o fato de passagem, para mostrar a relação do visível com a luminosidade. Esta, no entanto, parece ser a razão de serem visíveis no escuro: tais coisas têm em sua constituição algo de luz, na medida em que o brilho do fogo e a transparência do ar e da água não são inteiramente sufocados nelas pela opacidade da terra. Mas, tendo apenas uma pequena quantidade de luz, seu brilho é obscurecido na presença de uma luz maior. Por isso, na luz, elas aparecem não como brilhantes, mas apenas como coloridas. A luz em sua constituição é tão fraca que é incapaz de atualizar perfeitamente o meio potencialmente transparente para receber o efeito total das cores que, por natureza, ele está apto a receber. Portanto, por essa luz, nem sua própria cor nem a de outras coisas é vista: apenas seu brilho. Pois o brilho, sendo um agente mais eficaz sobre o meio do que a cor, e em si mesmo mais visível, pode ser visto com menos alteração do meio do que a cor requer.

§ 431. Em seguida, em 'Agora, o que está claro', ele explica como a cor afeta atualmente a visão, primeiro apontando o que isso necessariamente pressupõe, e então, em 'O mesmo relato vale', indicando uma condição necessária semelhante no caso dos outros sentidos. Quanto ao primeiro ponto, ele primeiro decide qual é a verdade da questão, e então, em 'Demócrito etc.', descarta um erro. Primeiro, então, ele diz que agora está claro para nós que o que é visto na luz é a cor, e que a cor é invisível sem luz; e isso porque, como foi explicado, a cor, por sua natureza, atua sobre um meio transparente, e o faz em virtude da luz, que é a atualidade deste. Portanto, a luz é necessária para que a cor seja vista.

§ 432. Uma indicação disso é o fato de que, se um corpo colorido é colocado sobre o órgão da visão, ele não pode ser visto; pois então não resta nenhum meio transparente para ser afetado pela cor. A pupila do olho é, de fato, um tal meio, mas, enquanto o corpo colorido permanece sobre ela, ela carece de transparência atual. Tem que haver um meio, digamos, ar ou algo do tipo, que, sendo atualizado pela cor, atue sobre o órgão da visão como sobre um corpo contínuo a si mesmo. Pois os corpos só se afetam mutuamente através do contato atual.

§ 433. Em seguida, em 'Demócrito etc.', ele descarta uma visão errônea. Demócrito, diz ele, estava errado ao pensar que, se o meio entre o olho e a coisa vista fosse um vácuo, qualquer objeto, por menor que fosse, seria visível a qualquer distância, por exemplo, uma formiga no céu. Isso não pode ser. Pois, para que algo seja visto, deve afetar atualmente o órgão da visão. Ora, foi mostrado que esse órgão como tal não é afetado por um objeto imediato — como um objeto colocado sobre o olho. Portanto, deve haver um meio entre o órgão e o objeto. Mas um vácuo não é um meio; ele não pode receber ou transmitir efeitos do objeto. Logo, através de um vácuo, nada seria visto de forma alguma.

§ 434. Demócrito errou porque pensou que a razão pela qual a distância diminui a visibilidade era que o meio é, por si mesmo, um impedimento à ação do objeto visível sobre a visão. Mas não é assim. O meio transparente como tal não é minimamente incompatível com a luminosidade ou a cor; pelo contrário, está proximamente disposto a recebê-las; um sinal disso é que ele é iluminado ou colorido instantaneamente. A verdadeira razão pela qual a distância diminui a visibilidade é que tudo o que é visto é visto dentro do ângulo de um triângulo, ou melhor, de uma pirâmide, cuja

base é o objeto visto e o ápice está no olho que vê.

§ 435. Não faz diferença se a visão ocorre por um movimento do olho para fora, de modo que as linhas que fecham o triângulo ou a pirâmide vão do olho ao objeto, ou vice-versa, desde que a visão envolva essa figura triangular ou piramidal; o que é necessário porque, como o objeto é maior que a pupila do olho, seu efeito sobre o meio tem que ser reduzido gradualmente até chegar ao olho. E, obviamente, quanto mais longos são os lados de um triângulo ou pirâmide, menor é o ângulo no ápice, desde que a base permaneça a mesma. Quanto mais distante, então, está o objeto, menor ele parece — até que, a uma certa distância, não pode ser visto de forma alguma.

§ 436. Em seguida, em 'Mas o fogo', ele explica como o fogo e os corpos brilhantes são vistos — que são visíveis não apenas, como os objetos coloridos, na luz, mas mesmo no escuro. Há uma razão necessária para isso, a saber, que o fogo contém luz suficiente para atualizar perfeitamente o meio transparente, de modo que tanto ele mesmo quanto outras coisas se tornem visíveis. Nem sua luz se apaga na presença de uma luz maior, como acontece com os objetos mencionados acima.

§ 437. Então, em 'O mesmo relato', ele mostra como o caso dos outros sentidos é semelhante ao da visão. Nenhum som ou odor, por exemplo, é percebido se há contato imediato com o órgão em questão. Deve haver um meio afetado pelo som ou odor, que então afete nosso sentido de audição ou olfato. Um corpo sonoro ou odorífero colocado sobre o órgão não é percebido como tal. O mesmo é verdadeiro até mesmo para o tato e o paladar, embora, por uma razão a ser dada posteriormente, isso seja menos evidente.

§ 438. Finalmente, em 'O meio do som', ele afirma qual é o meio na audição e no olfato. O da audição é o ar, e o do olfato é algo comum ao ar e à água — assim como ambos fornecem um meio para a cor, na medida em que cada um é uma transparência. Na verdade, não há nome para a qualidade no ar e na água que fornece o meio para o odor; mas certamente não é a transparência. E que tanto o ar quanto a água são condutores do odor, ele mostra pelo fato de que os animais marinhos têm olfato. O homem, no entanto, e outros animais que andam e respiram, só cheiram respirando; o que prova que o ar é o meio do olfato. Este fato será explicado mais tarde.

Lição 16 - Som. Suas Causas. Eco

TEXTO 419b3-419b33 - LIVRO II, CAPÍTULO VIII

> *Comecemos agora tratando do som e da audição. O som é duplo: o tipo que é atual e o tipo que é potencial. Pois dizemos que certas coisas não têm som, como esponjas, lã e pelo; enquanto outras, como o bronze e todas as outras coisas lisas e duras, têm som, porque são capazes de produzi-lo, isto é, de causar som atual no meio e na audição. §§ 439-41*
>
> *O som em ato é sempre de algo, sobre algo, em algo: pois é causado pela percussão. Portanto, é impossível para qualquer coisa por si mesma, como uma coisa única, produzir som. Pois deve haver uma coisa que golpeia e outra que é golpeada; portanto, tudo que produz som o faz 'sobre algo', isto é, pelo contato com algo que, quando tocado com um golpe, soa. E o golpe necessariamente implica movimento. § 442*
>
> *Como dissemos antes, não é um golpe sobre qualquer coisa que produz som: a lã não produz som, embora seja golpeada; mas o bronze, ou qualquer coisa lisa e oca, é assim. O bronze porque é liso; enquanto as coisas ocas, por repercussão, produzem muitos 'golpes' após o primeiro, pois o que é posto em movimento não encontra saída. §§ 443-4*
>
> *Além disso: o som é ouvido no ar e na água, mas menos na água. No entanto, não é propriamente nem o ar nem a água que soam; deve haver uma percussão de objetos sólidos uns nos outros e no ar. Isso acontece se o ar é confinado quando golpeado e não pode se dispersar. Daí, se o golpe é rápido e violento, resulta som. Pois o movimento do que golpeia deve ser súbito, para superar a ruptura do ar; assim como se alguém golpeasse um monte de areia ou uma pilha de pedras em movimento rápido. §§ 445-6*
>
> *O eco surge quando o ar ricocheteia como uma bola contra o ar tornado uma unidade compacta por um recipiente que o retém, impedindo sua dispersão. §§ 447-9*
>
> *Parece que há sempre algum eco, mas nem sempre um claro. Pois o mesmo ocorre com o som como com a luz; que também é sempre refletida: caso*

> *contrário, não se espalharia para todas as partes, mas além da área iluminada pelo sol haveria escuridão. No entanto, não é [sempre] refletida como é refletida pela água ou bronze ou outras coisas lisas; daí faz a sombra pela qual discernimos os limites da luz.*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO DEZESSEIS

§ 439. Tendo tratado do visível, o Filósofo agora lida com o audível, isto é, com o som. Esta seção divide-se em duas partes. Na primeira, ele trata do som em geral. Na segunda, trata de um tipo de som, a saber, a voz, em 'Voz' etc. A primeira parte divide-se novamente em duas partes. Primeiro, ele trata do som em si mesmo; depois, da diferença do som, em 'Diferenças nas coisas sonoras'. A parte anterior subdivide-se novamente. Primeiro, ele chega a uma conclusão sobre o som; depois, levanta uma dúvida sobre essa conclusão, em 'É aquilo que golpeia'. A primeira dessas seções divide-se novamente em duas conclusões, a primeira sobre a origem do som, e a segunda sobre o modo como o som afeta a audição, em 'Espaço vazio'.

Caso se pergunte por que ele agora levanta a questão da origem do som, enquanto não tratou da produção da cor, mas apenas dos efeitos da cor no órgão sensorial e no meio, a resposta é que a cor, o odor, o sabor e as qualidades tangíveis têm uma existência fixa e permanente em seus sujeitos. A consideração destas qualidades em si mesmas é, portanto, uma coisa, e o modo como afetam os sentidos é outra. As duas questões são bem distintas. Assim, o Filósofo trata da origem da cor, do gosto e do olfato em sua obra *De Sensu et Sensato*; e da das qualidades tangíveis no *De Generatione*, e em parte também na *Meteorologica*; enquanto no presente livro ele considera apenas os objetos da sensação na medida em que afetam os órgãos dos sentidos. Mas como o som é causado pela mudança e não tem existência fixa e estável em um sujeito, mas consiste atualmente em um movimento ou mudança, portanto ele pode ser considerado ao mesmo tempo em sua origem objetiva e em seu efeito sobre os sentidos. Sua origem, então, é considerada sob dois aspectos: primeiro, ele trata da origem primária do som; e depois, em 'O eco surge', de sua origem secundária, produzida pela reverberação. Quanto à origem primária, ele primeiro explica que o som é às vezes em ato e às vezes em potência; após o que mostra como o som vem a ser em ato, em 'Som em ato'.

§ 440. Ele diz, portanto, primeiramente que, antes de tratar do tato e do paladar, devemos considerar o som e o olfato; mas primeiro o som, porque é mais espiritual, como foi demonstrado. Falamos do som de duas maneiras: como em ato e como em potência. Dizemos que uma coisa tem som quando está realmente soando, e também quando apenas é capaz de produzir sons; como quando dizemos: 'este sino soa bem', embora possa não estar realmente tocando. Da mesma forma, dizemos de algumas coisas que elas não têm som, significando que não têm poder para produzir som, por exemplo, esponjas e objetos macios semelhantes; enquanto outras coisas, ao contrário, são ditas soar porque são especialmente aptas a produzir som, como o bronze e outros materiais lisos e uniformes. Assim, fica claro que o som é às vezes falado como potencial, e às vezes como atual.

§ 441. Mas a atualidade do som envolve o meio e a faculdade da audição. Pois podemos falar de um objeto sensível como atual de duas maneiras: (1) Na medida em que o objeto está sendo realmente sentido, isto é, quando sua semelhança está afetando o órgão dos sentidos. Dessa forma, um som é atual quando é ouvido. (2) Na medida em que o objeto é realmente tal que pode ser sentido, mas é simplesmente assim em seu próprio ser objetivo, fora dos sentidos. E dessa forma, os outros objetos sensíveis, cor, odor, sabor, etc., existem atualmente em corpos coloridos, odoríferos ou saborosos. Mas não é o caso com o som; pois em um corpo produtor de som há som apenas potencialmente: o som atual existe apenas quando o meio é afetado por uma perturbação desse corpo. Portanto, o ato do som existe, ele diz, no meio e na audição, mas não no corpo audível.

§ 442. Em seguida, em 'Som em ato', Aristóteles mostra como o som realmente ocorre: primeiro, quanto ao número de fatores necessários para que o som entre em ato; e depois, em 'Como dissemos antes', quanto ao que são esses fatores. Primeiro, então, há três fatores concomitantes no som: O som é de algo, sobre algo, em algo. Portanto, nenhuma coisa única por si só pode produzir som — a razão (ou sinal) disso é que a causa do som é a percussão, que implica uma coisa golpeada e um golpeador. Daí sua afirmação 'de algo, sobre algo', ou seja, da coisa que golpeia e sobre a coisa golpeada. O que produz som deve tocar algo como com um golpe súbito. Ora, um golpe implica movimento local, que implica um meio. Daí a necessidade de um meio, para que o som seja produzido atualmente. Daí sua afirmação 'em algo'.

§ 443. Quando ele diz 'Como dissemos antes', ele mostra que tipo de fatores produzem som. E primeiro mostra de que tipo devem ser os objetos golpeante e golpeado; e depois, em 'Além disso etc.', que tipo de coisa o meio deve ser. Primeiro, então, como já notamos, o som não é produzido golpeando qualquer corpo material. Lã, esponjas e coisas macias semelhantes não podem emitir som mesmo quando golpeadas; a razão é que coisas macias cedem ao impacto, de modo que nenhum ar é expelido por ele — nenhum ar no qual um som possa ser formado pelo golpe de um golpeador e pela resistência de algo golpeado. No entanto, quando tais coisas macias são comprimidas firmemente o suficiente para resistir a um impacto, então um som resulta, embora apenas um som abafado. Mas objetos de bronze e corpos que são lisos e côncavos emitem som quando golpeados. A dureza é necessária; caso contrário, o ar não será expelido pelo golpe e, consequentemente, nenhum som será causado. E o corpo golpeado também deve ser liso, para que o ar expelido possa se manter compactamente unido, como será explicado abaixo.

§ 444. Corpos ocos emitem som muito bem quando golpeados, porque retêm o ar dentro, e, como esse ar inicialmente posto em movimento não pode sair imediatamente, ele perturba o resto do ar e, assim, por repercussão, o impacto e o som são multiplicados. Por essa razão, também, materiais com uma disposição adequada de ar em sua composição são especialmente sonoros, como o bronze e a prata; mas materiais nos quais o ar é menos bem disposto são menos sonoros, como o chumbo e coisas que são mais terrosas e sedimentares.

§ 445. Em seguida, em 'Além disso: o som é ouvido', ele explica o meio no qual o som é produzido: observando que o meio do som é o ar ou a água, mas a água menos que o ar. O meio mais adequado tanto para a produção quanto para a recepção do som é o ar. E como o meio de qualquer sentido deve carecer de todas as qualidades sensíveis percebidas por esse sentido, se deve servir como receptor delas, é evidente que nem o ar nem a água têm um som próprio; mas

se o som deve ser produzido no ar ou na água, alguns objetos firmes, sólidos e duros devem golpear uns aos outros e, assim, causar um impacto no ar.

§ 446. Ora, se o impacto de corpos sólidos uns nos outros deve ser simultâneo com a produção de som no ar, é necessário que o ar permaneça inteiro e contínuo, que não se quebre antes de receber o efeito do impacto. Daí que, como a experiência mostra, quando dois corpos são aproximados lentamente, nenhum som ocorre: pois o ar recua e se desfaz antes que o contato seja feito. Mas se o impacto é rápido e violento, então um som resulta; pois, para que o som ocorra, o movimento do que golpeia deve *preceder* a divisão do ar, de modo que o ar possa ser golpeado ainda *em bloco*, ou reunido, e assim um som seja produzido nele. É como quando se golpeia rapidamente com um chicote, atingindo uma pilha inteira de pedras de uma só vez, antes que elas se desfaçam. Pela mesma razão, quando algo passa rapidamente pelo ar, faz barulho ao passar, porque o próprio ar, sendo compacto, serve como objeto golpeado, não apenas como meio.

§ 447. Em seguida, em 'O eco surge', ele trata da produção secundária do som, que é por reverberação. Esse som é chamado de eco. Ele decide, primeiro, como o próprio eco é produzido; e depois, em 'Parece', como suas variedades ocorrem. Com relação ao primeiro ponto, podemos notar que a produção de som no ar segue o movimento do ar, como foi dito. O que ocorre no ar quando o som é produzido é como o que acontece na água quando algo é lançado nela. Obviamente, ondulações circulares se formam na água onde é golpeada; e estas são pequenas em torno do ponto de impacto, mas com um movimento forte; enquanto mais longe as ondulações são grandes e o movimento é fraco. Finalmente, o movimento desaparece completamente e as ondulações cessam. Mas se as ondulações encontram um obstáculo antes de cessar o movimento, um movimento de onda contrário é estabelecido, tanto mais violento quanto mais próximo do impacto original.

§ 448. Ora, de maneira semelhante, quando corpos sonoros se chocam, o ar é movido em um movimento circular e o som se difunde em todas as direções. Perto do impacto, os círculos de ar são pequenos, mas se movem rapidamente. Portanto, ali o som será ouvido muito distintamente. Mais longe, os círculos são maiores e o som é menos distinto; e finalmente cessa completamente. Mas se, antes que os círculos desapareçam, o ar assim movido e portando som é repelido de algum corpo, as ondulações retornam em suas trilhas e um novo som vem na direção reversa. E isso é chamado de 'eco'.

§ 449. Esse efeito é realizado mais perfeitamente quando o obstáculo em questão é côncavo, pois então age como um vaso que mantém o ar unido em sua própria unidade, impedindo sua dispersão. Pois então o ar em movimento, assim mantido unido e incapaz de mover-se mais devido ao obstáculo, é lançado de volta sobre o ar atrás e um movimento reverso começa — assim como quando uma bola lançada contra um obstáculo ricocheteia.

§ 450. Em seguida, onde ele diz 'Parece', ele explica como o eco ocorre de várias maneiras, dizendo que sempre pareceria haver algum eco produzido, mas nem sempre é definido, isto é, claramente perceptível. Ele mostra isso por uma símile tirada da luz. A luz, ele diz, é sempre refletida; mas às vezes a reflexão é perceptível, às vezes não. A reflexão da luz é visível quando vem de um corpo brilhante; pois então a reflexão é acompanhada por algum brilho, como foi a emissão original de luz. A reflexão não é visível quando vem de um corpo opaco, pois então ocorre

sem brilho ou radiância. No entanto, a menos que os raios do sol fossem refletidos por corpos opacos, não haveria luz alguma no ar de qualquer parte do hemisfério superior, mas apenas escuridão em toda parte longe do sol, isto é, fora dos lugares alcançados diretamente pelos raios solares. Mas a luz não é refletida por corpos opacos da mesma forma que pela água, ar ou qualquer um dos corpos lisos e polidos que devolvem a luz brilhante e radiante. A reflexão de corpos opacos é 'escura', isto é, forma a sombra que se estende além do limite da luz clara dos raios solares. Assim também, então, quando a repercussão do som ocorre em um corpo côncavo, onde o som não pode deixar de ser multiplicado, resulta um eco claro e distintamente perceptível. Mas quando a repercussão do som é de outros corpos que naturalmente não o redobram, não há eco perceptível.

Lição 17 - Audição. Seu Meio. Sons Agudos e Graves

TEXTO 419b33-420b5 - LIVRO II, CAPÍTULO VIII, CONTINUAÇÃO

> *Diz-se corretamente que o espaço vazio é necessário para a audição — pois por isso se entende o ar que, quando movido como um contínuo simples, causa a audição. Devido à sua instabilidade, no entanto, não produz som a menos que o que é golpeado seja liso; então ele tem a unidade necessária, mantendo-se unido por causa da superfície uniforme, pois a superfície de uma coisa lisa é uniforme. O sonoro, portanto, é aquilo que move uma massa compacta de ar contínua até o órgão da audição. §§ 451-452*
>
> *A audição está naturalmente unida ao ar; e porque está no ar, portanto, por um movimento no ar exterior, causa-se também um movimento interior. Por isso um animal não ouve por todo o seu corpo, nem o ar passa por todos os membros. Pois o corpo animado e a parte a ser posta em movimento não têm ar por toda parte (assim como [também o líquido está apenas no globo ocular]). § 453*
>
> *Por si mesmo, o ar é silencioso; pois, sendo móvel, cede facilmente. Mas quando seu movimento não pode ser difundido, surge um som. Há ar, construído dentro dos ouvidos, de modo a ser imóvel; e ele, portanto, registra toda variedade de movimento com exatidão. § 454*
>
> *Por essa razão, portanto, ouvimos também na água, pois esta não penetra até aquele ar interno, nem, por causa de suas muitas convoluções, adentra o ouvido. Caso o fizesse, não se ouviria; nem se o tímpano estivesse enfermo — assim como não vemos se a córnea da pupila está doente. §§ 455-7*
>
> *Um teste de boa audição, ao contrário, é se há um zumbido contínuo no ouvido, como uma trompa. Pois então o ar no ouvido está perpetuamente em movimento por um movimento próprio; enquanto o som vem de fora e não é próprio do ouvido. E por essa razão dizem que ouvimos por um "vácuo ressonante", porque ouvimos por aquilo que mantém o ar em constrição. § 458*
>
> *É aquilo que golpeia, ou aquilo que é golpeado, que soa? Ou ambos, mas de maneiras diferentes? Pois o som é um movimento de algo que pode se mover da maneira como um corpo saltitante voa de uma superfície lisa quando se atira*

> *contra ela. Como foi dito, nem tudo que golpeia ou é golpeado produz som, por exemplo, uma agulha golpeada contra outra. Mas o que é golpeado deve ter uma superfície plana, lisa e regular, para que o ar recue e seja posto em movimento instantaneamente. §§ 459-60*
>
> *As diferenças nas coisas sonoras são aparentes no som efetivo. Pois assim como as cores não são vistas sem luz, também não há nota aguda ou grave separada do som. § 461*
>
> *Esses termos são usados por metáfora a partir de coisas percebidas pelo tato. § 462*
>
> *Uma nota aguda move o órgão dos sentidos muito em um breve espaço de tempo; a nota grave, pouco, em um tempo mais longo. § 463*
>
> *Mas isso não significa que o rápido seja o agudo e o lento, o grave; antes, o primeiro surge devido à rapidez do movimento, o último devido à lentidão. § 464*
>
> *Parece haver uma analogia com o tangível, como o agudo e o obtuso. Pois o 'agudo' perfura, enquanto o 'obtuso' produz um som surdo; e a razão é que um se move num período breve, o outro num período maior. Daí resulta que o primeiro é rápido, o segundo lento.*
>
> *Que isto sirva para definir o som. § 465*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO DEZESSETE

§ 451. Após decidir sobre a origem do som, o Filósofo agora chega a certas conclusões sobre a impressão do som no sentido: e primeiro, em 'Audição é etc.', sobre seu efeito no órgão sensorial. Primeiro, então, ele observa que, sendo o ar o meio do som, foi dito corretamente que o vácuo era um fator essencial na audição (pois aqueles que disseram isso pensavam que 'o vácuo' era o ar). Ora, quando o ar é perturbado, ele torna o som audível, desde que seja um contínuo único tal que um som possa ser formado nele. Pois, para que o som seja produzido, requer-se singularidade e continuidade no ar; portanto, nenhum som ocorre a menos que a coisa sonora que é golpeada seja lisa. Uma coisa é lisa se nenhuma parte dela sobressai das demais. Uma superfície lisa, então, é uma unidade simples, sobre a qual o ar também existe de maneira única e uniforme. É diferente se o corpo em questão tem uma superfície rugosa; e como o ar é 'instável', isto é, facilmente fragmentável, segue-se que nem o ar será uma unidade contínua e, portanto, nenhum som será formado nele.

§ 452. Fica claro então que nada soa, i.e., produz som, a menos que ponha em movimento um contínuo único de ar entre si mesmo e a audição. Segue-se que aqueles que disseram que o 'vácuo' era adaptado ao sentido da audição disseram algo pertinente; pois ser adaptado à audição

é uma propriedade do ar, que eles chamavam de vácuo. Mas não estavam certos ao usar o termo 'vácuo' para aquilo que é realmente cheio de ar.

§ 453. Então, quando ele diz 'A audição está naturalmente conjugada', ele conclui sobre a impressão causada na audição pelo som, no que diz respeito ao órgão. E ele faz três coisas aqui. Primeiro, mostra que o ar é adaptado ao órgão da audição: segundo, mostra que tipo de ar é este (em 'De si mesmo, o ar'), e terceiro, mostra como a audição pode ou não ser obstruída por um impedimento no órgão (em 'Por esta razão, portanto').

Primeiro, então, ele diz que a audição tem uma congruência natural com o ar; o ar é adaptado ao órgão da audição como o fluido aquoso é ao órgão da visão. E isto porque, pertencendo o ar ao órgão da audição, o mesmo efeito do som pode existir no ar em movimento tanto dentro quanto fora do órgão — o ar interno agindo como instrumento da audição. É por isso que a audição não ocorre em toda parte do corpo, nem o ar sonoro produz um som ou penetra em toda parte do corpo animado. Este não possui ar em cada uma de suas partes, de modo que qualquer parte pudesse ser posta em movimento pelo som; da mesma forma que o corpo vivo possui um certo fluido aquoso apenas em uma parte especial (a pupila do olho), não em toda parte.

§ 454. Então, em 'De si mesmo, o ar', ele mostra que tipo de ar é instrumental na audição. E ele diz que tudo o que soa é por natureza resistente à percussão. Obviamente, o ar não é, por si mesmo, um material sonoro, pois não resiste por natureza ao que o golpeia, mas sim cede facilmente. No entanto, sua cedência ou difusão pode ser impedida por um corpo sólido, e então o movimento do ar produz um som. Pois vimos que, para a produção do som, dois sólidos devem golpear-se mutuamente e golpear o ar. Mas o ar próprio da audição é 'embutido', ou firmemente fixado, nos ouvidos com uma certa quietude, a fim de que o animal possa perceber distintamente cada um de seus movimentos. Pois, assim como a matéria aquosa na pupila carece de cor para absorver todas as diferenças de cor, assim o ar no tímpano do ouvido deve carecer de movimento para que possa discernir cada diferença de som.

§ 455. Em seguida, em 'Por esta razão', ele mostra como a audição pode ser dificultada por um impedimento no órgão. Ele afirma dois impedimentos, de acordo com as duas condições que, diz ele, são necessárias ao órgão da audição. Destas, a primeira é o ar, e a segunda é que este ar esteja imóvel. O primeiro impedimento, então, será qualquer eliminação do ar. Segue-se, portanto, que a audição pode ocorrer na água, desde que a água não penetre naquele ar especial que, como ele diz, está 'embutido' no ouvido. Mas, de fato, a água não entra no ouvido; por causa das espirais que impedem sua entrada.

§ 456. Mas se a água porventura penetrasse neste ar interno, o animal deixaria de ouvir, porque o ar necessário para a audição teria sido então eliminado; assim como a visão é impedida se a matéria aquosa da pupila é destruída pela entrada de algum corpo estranho. E a audição não é impedida apenas pela perda deste ar, mas também 'se o tímpano', isto é, a pele que envolve este ar, ou alguma porção adjacente, 'estiver doente'; assim como no caso da visão, quando a córnea da pupila, que contém a matéria aquosa do olho, é lesionada.

§ 457. Ora, certos livros sustentam que não ouvimos na água. Isto é contrário ao que foi dito aqui (que ouvimos tanto no ar quanto na água) e também ao que o Filósofo diz na *História dos Animais*,

que os animais ouvem na água. Pois, embora a água não penetre no ar interior, ela pode pô-lo em movimento e, assim, imprimir-lhe algum tipo de som.

§ 458. Ele afirma o segundo impedimento à audição em 'Um teste para a boa audição'. Este impedimento viria de uma falta de estabilidade no ar do ouvido interno: então ele diz que um sinal da boa ou má audição de alguém é se a pessoa ouve continuamente um zumbido no ouvido, como o som ouvido quando um chifre é segurado próximo ao ouvido; som este devido ao movimento do ar no chifre. Quem está nesta condição tem má audição, pois o ar em seus ouvidos está continuamente em movimento por um movimento próprio. Cada som deve ser adventício ao órgão da audição, não intrínseco; assim como o órgão da visão deve receber cada cor externamente, não tendo cor própria alguma. Se tiver alguma cor própria, a visão é impedida. E da mesma forma, se o ar no ouvido tem um movimento e som próprios, a audição é impedida. E é porque a audição se dá assim através do ar que alguns (pensando que o ar é um vácuo) dizem que ouvimos através de um vácuo ressonante; e, de fato, o órgão pelo qual ouvimos tem seu próprio ar especial e imóvel, bem distinto do ar exterior.

§ 459. Então, em 'É aquilo que golpeia' ele levanta uma questão sobre a origem do som: se a causa ativa do som é a coisa que golpeia ou aquela que é golpeada. Ele conclui que ambas são causas, embora de maneiras diferentes; porque, como o som segue o movimento, tudo o que é causa eficiente do movimento também o é do som. O som se origina no movimento com o qual uma coisa que golpeia recua da resistência da coisa golpeada; assim como os corpos 'saltitantes' ou elásticos ricocheteiam em objetos duros e lisos, quando alguém os impulsiona violentamente contra estes. Claramente, então, a coisa que golpeia é causa do movimento; e também o objeto golpeado, na medida em que faz o primeiro ricochetear: e assim ambos são causas eficientes do movimento.

§ 460. E, porque para produzir som é necessário que haja um ricochete na resistência da coisa golpeada, consequentemente nem tudo o que golpeia ou é golpeado emite som (como foi dito inicialmente): e.g., se uma agulha é golpeada contra outra. Para produzir som, o que é golpeado deve ser 'liso', isto é, disposto de modo que o ar se espalhe e se mova de uma só vez quando a coisa golpeada resiste. Tal movimento causará som.

§ 461. Em seguida, em ‘Diferenças’, ele examina as distinções dos sons. Primeiro, mostra como essas diferenças são percebidas; e, em segundo lugar, como são nomeadas (em ‘Esses termos são usados’). Diz, então, inicialmente, que coisas diferentes produzem sons diferentes. Mas essas variedades na capacidade dos corpos sonoros de produzir som só se manifestam em ato, não em potência. Pois, assim como as cores não são percebidas sem luz, os tons agudos ou graves não são percebidos até que um som se atualize.

§ 462. Depois, onde diz ‘Esses termos são usados’, mostra como as diferenças dos sons são nomeadas. E faz quatro coisas aqui. Primeiro, afirma de onde os nomes dos sons são tirados, dizendo que são tomados por metáfora a partir das qualidades tangíveis; pois obviamente o agudo e o grave são considerados qualidades tangíveis.

§ 463. Em seguida, em ‘Um som agudo move’, explica esses nomes, dizendo que um som é ‘agudo’ quando move o sentido da audição muito em pouco tempo; enquanto um som ‘grave’ é aquele que o move pouco em um tempo maior.

§ 464. Terceiro, em ‘Mas isso não significa’, já que as descrições acima pareceriam aplicar-se ao rápido e ao lento (o rápido sendo aquilo que em pouco tempo move muito, o lento aquilo que em muito tempo move pouco), ele mostra como o agudo e o grave nos sons se relacionam com o rápido e o lento nos movimentos. O rápido, diz ele, não é o mesmo que o tom agudo, nem o grave é o mesmo que o lento, assim como o som, diferenciado pelo agudo e pelo grave, não é o mesmo que o movimento, diferenciado pelo rápido e pelo lento. Mas, assim como o movimento causa o som, a velocidade do movimento é a causa dos tons agudos, e a lentidão, dos graves — no caso de sons causados por um único movimento. Quando, porém, o som é produzido por muitos movimentos, é a frequência dos movimentos que causa os tons agudos, enquanto sua lentidão causa os graves, como diz Boécio no *De Musica*. Por isso, quanto mais tensa uma corda, mais aguda é sua nota; porque, em um único toque, ela vibra mais frequentemente.

§ 465. Quarto, em ‘Parece, portanto, haver’, ele compara as diferenças dos sons às qualidades tangíveis das quais derivam seus nomes: observando que essas qualidades realmente se assemelham ao agudo ou ao grave nos sons; pois a nota aguda ‘perfura’ a audição, na medida em que a perturba rapidamente; enquanto o tom grave ‘se choca’ contra ela, por assim dizer, porque leva mais tempo para perturbá-la. Assim, um ocorre rapidamente, o outro lentamente. Concluindo, ele diz que examinou o som de forma suficiente.

Lição 18 - Voz

TEXTO 420b5–42a6 - LIVRO II, CAPÍTULO VIII, CONTINUAÇÃO

> *Voz é o som de um ser vivo. Nenhum ser inanimado emite voz, embora, por analogia, a flauta e a harpa sejam ditas "falar"; e assim também outros objetos inanimados que soam com duração, harmonia e significado. A semelhança surge porque a voz também possui essas qualidades. §§ 466-9*
>
> *Muitos animais não têm voz, como os sem sangue e, entre os de sangue, os peixes. E isso é razoável se, de fato, o som é um movimento. Mas os peixes que dizem ter voz, como os do Achelous, produzem som através de suas brânquias ou de alguma outra forma semelhante. §§ 470-1*
>
> *Voz é um som feito por um animal, mas não por qualquer parte de seu corpo. Como todas as coisas soam por algo que bate em outro num meio (que é o ar), é razoável que apenas aqueles que inalam ar tenham voz. § 472*
>
> *Pois a Natureza emprega o ar inalado para duas operações; assim como faz com a língua tanto para o paladar quanto para a fala; das quais uma, o paladar, é uma necessidade; daí existe em mais espécies; enquanto a outra, a autoexpressão, é para o bem-estar. Assim também com a respiração: ela [regula] o calor interno — e isso é necessário para a existência (a razão disso será exposta em outro lugar); e também serve à voz, que é para o bem-estar. § 473*
>
> *O órgão da respiração é a traqueia, e o propósito desse órgão é servir aos pulmões. Os quadrúpedes têm mais calor nesta parte do que nas outras, portanto a respiração é necessária, e primeiro de tudo ao redor do coração. Daí é necessário que o ar entre quando [um animal] inspira. Portanto, uma percussão pela alma (nessas partes) sobre o ar inalado através da traqueia é a voz. § 476*
>
> *Pois nem todo som animal é voz, como dissemos; há o estalar da língua e o ruído feito ao tossir. É necessário um ser vivo para emitir o som e algum fantasma acompanhante. Pois voz é um som significativo; não (meramente) o do ar respirado, como a tosse; antes, com ela o ar na traqueia é golpeado contra a traqueia. § 477*

> *Um sinal disso é que não podemos produzir voz enquanto inspiramos ar nem enquanto o expiramos, mas somente enquanto o retemos. Pois o que retém o ar também o põe em movimento. Fica claro, portanto, por que os peixes não têm voz; pois não têm traqueia. Carecem desse membro porque não inalam ar nem respiram. Os que dizem o contrário estão errados. A causa disso, no entanto, é outra questão. § 478*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO DEZOITO

§ 466. Após discutir o som, o Filósofo trata da voz, que é um tipo de som. Seu tratamento divide-se em duas partes: primeiro, ele apresenta certos fatos preliminares à definição de voz; em seguida, define-a, em "Portanto, uma percussão". Na primeira parte, faz duas coisas. Primeiro, aponta quais coisas têm voz; e, segundo, qual é o órgão particular da voz, em "Voz é o som". A primeira divisão subdivide-se: primeiro, ele mostra que apenas os seres animados têm voz e, em seguida, afirma quais destes a possuem, em "Muitos animais".

§ 467. Nenhuma coisa inanimada tem voz. E se, por vezes, se diz que tais coisas têm voz, é por semelhança, como quando falamos da voz de flautas, liras e instrumentos semelhantes. Há três aspectos em que os sons produzidos por estes se comparam à voz. O primeiro é a prolongação; pois enquanto o som dos corpos inanimados é produzido por uma simples percussão, que, mal cessa, o som rapidamente se desvanece sem continuar, a voz, ao contrário, é produzida por uma percussão do ar na traqueia (como se explicará adiante), que pode ser mantida pela alma segundo seu desejo, e assim ser prolongada e continuada. Os instrumentos acima mencionados têm, portanto, alguma semelhança com a voz no caráter relativamente prolongado de seus sons.

§ 468. O segundo aspecto em que se assemelham à voz é a melodia. O som de um corpo inanimado, por surgir de uma simples percussão, é uniforme, sem variações de tom agudo e grave; e, portanto, sem harmonia. Mas na voz, as percussões ocorrem de modo diferente conforme os variados sentimentos do animal que a produz; daí ser diversificada por tons agudos e graves. E algo semelhante ocorre nas melodias produzidas pelos referidos instrumentos.

§ 469. A terceira semelhança de seus sons com a voz consiste em uma certa semelhança com a fala no modo como esses sons são coordenados. A fala humana não é um som contínuo (por isso, nas *Categorias*, é contada como uma espécie de 'quantidade discreta'). A fala divide-se em palavras, e as palavras em sílabas — e isso pelas percussões separadas feitas pela alma sobre o ar. De modo semelhante, os referidos instrumentos, por meio de golpes ou sopros separados, etc., produzem sons sucessivamente.

§ 470. Em seguida, em "Muitos animais", ele aponta quais seres animados têm voz. Mesmo muitos animais, diz ele, não a têm. São os animais sem sangue, dos quais há quatro gêneros enumerados no *De Animalibus*, a saber: os de 'corpo mole', que têm carne mole externamente, como lulas e moluscos; os de carapaça mole, como caranguejos; os de carapaça dura, como ostras; e os de corpo anelado, como abelhas, formigas e assim por diante. Nenhum destes tem voz.

§ 471. E mesmo alguns animais sanguíneos carecem de voz — como os peixes. Isso é bastante natural, se o som é um movimento do ar (como vimos); pois animais desse tipo não respiram ar e, portanto, não produzem som que possa ser sua voz. E se se afirma que certos peixes, como os do Achelous (nome de um rio), têm voz, isso não é verdade propriamente falando; eles apenas fazem um som com as brânquias, pelas quais expulsam água e aspiram ar, ou talvez com algum outro instrumento em movimento.

§ 472. Então, em "A voz é um som feito por um animal", ele aponta o órgão da voz. Primeiro, mostra que o órgão da voz é o mesmo que o da respiração. Em segundo lugar, explica o uso da respiração, em "Pois a Natureza emprega". Em terceiro lugar, mostra qual é o órgão da respiração, em "Agora, o órgão".

Observa, então, primeiro, que, embora a voz seja um som animal, nem todo som de qualquer parte do animal é voz. E, uma vez que a produção de som exige o choque de algo contra algo em algo (isto é, no ar), é compreensível por que apenas aqueles animais que aspiram ar pela respiração têm voz, e que a têm na parte pela qual respiram.

§ 473. Em seguida, em "Pois a Natureza emprega o ar", ele diz que a Natureza usa o ar inalado para duas operações, assim como usa a língua tanto para o paladar quanto para a fala. Dessas duas últimas atividades, o paladar é uma necessidade, pois por ele o animal discerne o nutriente que o mantém na mera existência (razão pela qual o paladar se encontra na maioria dos animais). Mas a expressão de significado por meio da fala é para benefício de uma existência mais completa. De modo semelhante, a Natureza usa o ar inalado tanto para a mitigaçao do calor natural, que é simplesmente necessário (a causa disso é dada no *De Respiratione et Expiratione*), quanto para a produção da voz, que é para uma existência mais completa.

§ 474. A seguir, em "Agora, o órgão da respiração", ele diz que esse órgão é a traqueia, cuja função é servir aos pulmões, permitindo-lhes aspirar ar. É necessário que o ar seja levado aos pulmões porque os animais que podem se mover têm mais calor nesta parte do que em outras. Os pulmões estão conectados ao coração, onde reside a fonte do calor natural do corpo; consequentemente, as partes ao redor do coração precisam ser resfriadas; e isso é feito pela respiração.

§ 475. Essas partes, diz ele, precisam ser resfriadas 'primeiro', seja porque os pulmões vêm primeiro depois do coração por estarem próximos a ele, seja porque o coração vem primeiro entre as partes do animal, tanto na origem quanto no processo de causar movimento: razão pela qual é necessário que o ar entre nos pulmões para resfriar o calor natural do coração. Ou, de fato, a comparação pode ser entre 'esta parte' nos animais que se movem sobre os pés e as mesmas partes em outros animais. Pois é claro que animais com sangue têm mais calor natural do que aqueles sem; e, entre os que têm sangue, os peixes têm o mínimo; razão pela qual nem animais sem sangue nem peixes respiram, como foi dito.

§ 476. Então, em "Daí um golpe", ele extrai das observações anteriores uma definição de voz; primeiro enunciando a definição e, depois, em "Pois nem todo animal", explicando-a. Primeiro, então, ele diz que, como a voz é o som do ser animado, proveniente da parte pela qual ele respira ar (pois todo som implica algum golpe no ar), segue-se que a voz é um golpe sobre o ar aspirado através da traqueia; golpe este causado pela alma como animando essas partes, mas

especialmente o coração. Pois, embora a alma exista em toda parte do corpo de um animal (como sua forma), seu poder motor está principalmente no coração. Note que ele está definindo em termos da causa da coisa definida; pois a voz não é, de fato, o próprio golpe, mas um som feito pelo golpe.

§ 477. Em seguida, em "Pois nem todo som animal", ele explica a definição quanto às suas afirmações (1) de que o impacto vocal provinha da alma; e (2) de que sua matéria é o sopro, em "Um sinal disso". Três fatores entraram em sua definição de voz: o que impele, i.e., a alma; o que é impelido, i.e., o ar respirado; e aquilo em que o impacto vocal ocorre, i.e., a traqueia. O terceiro destes ele explicou acima; restam, portanto, os dois primeiros. Observa, então, primeiro, que, como disse, nem todo som animal é uma voz. Às vezes a língua produz sons que não são voz. Além disso, tossir não é voz. Para que a voz seja produzida, é necessário que o que golpeia o ar seja algo vivo, ou com alma, e também, acompanhando isso, que esteja presente uma imagem que se destina a significar algo. Pois a voz deve ser um som *significativo*, — significativo por natureza ou por convenção. Daí a afirmação de que o impacto vocal procede da *alma*; pois operações que procedem da imaginação podem ser ditas como sendo da alma. Está claro, então, que a voz não é o mero impacto do sopro, como ocorre na tosse; e que a causa principal da produção da voz é a alma, usando este ar, i.e., o ar inalado, para forçar contra a traqueia o ar dentro dela. Não é o ar, portanto, o fator principal na formação da voz, mas a alma, que usa o ar como seu instrumento.

§ 478. Então, em "Um sinal disso", ele explica o outro elemento em sua definição, a saber, que a voz é o impacto do sopro, dizendo que há dois sinais disso. Um sinal é que nenhum animal pode produzir voz enquanto inspira ar, ou enquanto o expira, mas apenas enquanto retém o ar; pois, enquanto retém o ar, este ar, sendo retido e golpeando contra o ar na traqueia, causa um movimento que resulta em voz. Outro sinal é que os peixes não têm voz; pois não têm traqueia ou passagem vocal, e isso porque não inspiram nem expiram ar. Aqueles que dizem que os peixes respiram estão enganados; mas por que não respiram é outra questão, pertencente à ciência que trata dos atributos particulares dos animais.

Lição 19 - Olfato. Seu Objeto

TEXTO 421a6–421b7 - LIVRO II, CAPÍTULO IX

> *Não é tão fácil chegar a conclusões sobre o odor e o odoroso como sobre os objetos dos sentidos já discutidos. O que é o odor é menos óbvio do que o que é o som, ou o visível ou a luz; a razão é que nosso sentido do olfato carece de precisão; ele é inferior ao de muitos animais. Pois o homem cheira de forma fraca, discernindo nada odoroso senão com algum prazer ou repulsa especiais, como se nosso órgão para a percepção de odores fosse defeituoso. É plausível, de fato, que, assim como animais de olhos duros veem cores, mas de modo que diferenças sutis não são nitidamente definidas para eles, exceto na medida em que causam medo ou não, assim ocorre com os odores para a espécie humana. §§ 479-80*
>
> *Pois parece que, embora o olfato tenha uma analogia com o paladar, e as espécies de sabor com os odores, ainda assim temos uma percepção mais nítida do paladar, porque este é uma espécie de tato — o sentido que o homem possui no mais alto grau de precisão. Ao passo que nos outros sentidos ele é inferior a muitos animais, pelo tato ele pode discriminar com exatidão muito além do resto do mundo animal. Por isso o homem é o mais sagaz dos animais. Um sinal disso é que, dentro da raça humana, os homens são dotados ou não intelectualmente em virtude deste sentido, e de nenhum outro. Pois pessoas de corpo rude são mentalmente inertes, enquanto as de carne tenra são rápidas no entendimento. §§ 481-6*
>
> *Assim como alguns sabores são doces, alguns amargos, assim também com os odores. Mas algumas coisas são analogamente dotadas de sabor e odor: quero dizer, têm um gosto agradável e um cheiro agradável. Em outras, no entanto, essas qualidades são contrárias. Da mesma forma, os odores são pungentes, ásperos, acres ou oleosos: mas, uma vez que, como dissemos, os odores não são muito distintos, enquanto os sabores são, eles tomam seus nomes destes últimos, segundo a semelhança. Pois um cheiro doce vem do açafrão e do mel: um cheiro pungente do tomilho; e assim em outros casos. §§ 487-9*
>
> *Além disso, assim como a audição (e o mesmo vale para cada um dos sentidos) diz respeito ao audível e ao inaudível (e a visão ao visível e ao invisível), assim o olfato é do odoroso e do inodoro. O inodoro é ou aquilo que simplesmente não pode ter cheiro algum, ou aquilo que tem cheiro, mas um cheiro fraco e de qualidade débil. O mesmo pode ser dito do insípido. § 490*

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO DEZENOVE

§ 479. Tendo tratado do visível e do audível, o Filósofo considera agora o olfato e seu objeto. Seu tratamento tem duas partes: primeiro, ele examina este objeto como tal, e depois, em 'O olfato também', a maneira como ele incide sobre o sentido. E quanto ao objeto como tal, tendo-o considerado em si mesmo, ele se volta, em 'Além disso, como a audição', para considerar um certo objeto inodoro que cai no âmbito do olfato. A consideração anterior novamente se subdivide: primeiro, ele mostra a dificuldade de se chegar a conclusões definidas sobre o olfato; segundo, ele explica como podemos chegar a conhecer o odoroso, em 'Pois parece que o olfato tem uma analogia'.

Primeiramente, então, ele observa que é mais difícil chegar a conclusões sobre o olfato e seu objeto do que sobre os objetos dos sentidos discutidos até agora, o audível e o visível. Pois o que é o odor não é tão claro para nós quanto o que é o som, ou o visível, ou a luz, ou outras coisas desse tipo.

§ 480. A razão, ele diz, é que nosso sentido do olfato não é tão forte que possamos discernir distinta e infalivelmente seu objeto; pois este sentido é mais fraco em nós do que em muitos outros animais; a razão sendo que, como o órgão sensorial corresponde ao objeto sensorial, e como o olfato é produzido pelo quente e seco, portanto um bom órgão do olfato será predominantemente um órgão quente e seco. Ora, o cérebro humano, perto do qual se situa o órgão do olfato, é, como diz o Filósofo no *De Animalibus*, maior em proporção ao seu corpo do que o de qualquer outro animal; e, uma vez que o próprio cérebro é frio e úmido, o sentido humano do olfato é proporcionalmente menor. O homem cheira fracamente — de fato, apenas o que é fortemente odoroso e causa prazer ou repulsa; e isso porque seu sentido do olfato carece de um discernimento aguçado e exato de seu objeto. Daí se pode opinar razoavelmente que os seres humanos se encontram com relação aos odores no mesmo caso que animais de olhos duros, como gafanhotos e certos tipos de peixes, se encontram com relação às cores; pois esses animais, por causa de sua visão fraca e órgãos mal dispostos, veem apenas o que é muito obviamente visível e, como tal, é apto a assustá-los, ou o contrário.

§ 481. Então, em 'Pois parece que', ele mostra como as diferenças de odor nos são dadas a conhecer. Primeiro, ele mostra como as diferenças de odor nos são trazidas à compreensão por comparação com as diferenças de paladar. Segundo, ele mostra como as diferenças de odor correspondem às diferenças de paladar, em 'Assim como alguns sabores'.

Primeiro, pois, ele observa que o sentido do olfato no homem parece ter certa relação e correspondência com o paladar; e, igualmente, as variedades de sabor (isto é, gosto) correspondem às de odor. Ora, as coisas ocultas tornam-se conhecidas por meio do que é mais evidente. Visto que, então, as variedades de sabor nos são claramente evidentes, as de odor, que não o são tanto, mas que têm certa afinidade com aquelas, nos são trazidas à tona por meio dessa semelhança.

§ 482. Ora, as variedades de sabor nos são especialmente evidentes porque o homem possui um sentido do paladar mais aguçado que os outros animais, sendo o paladar uma modalidade do tato e possuindo o homem o tato em um grau de precisão muito superior ao de qualquer outro animal; embora, no que diz respeito aos outros sentidos, o homem seja inferior a alguns animais. Pois certos animais veem, ouvem e cheiram melhor que o homem: mas o tato do homem é muito superior ao dos outros animais na exatidão da apreensão.

§ 483. Essa preeminência do tato no homem é a razão pela qual ele é o mais sábio dos animais; além disso, entre os homens, é em virtude da fineza do tato, e não de qualquer outro sentido, que distinguimos os dotados intelectualmente dos demais. Aqueles cuja constituição corporal é rígida e, portanto, cujo tato é pobre, são lentos de intelecto; enquanto aqueles de constituição delicadamente equilibrada e, consequentemente, com tato apurado, são mentalmente aguçados. Esta é também a razão pela qual os outros animais têm carne de textura mais grosseira que o homem.

§ 484. Contudo, poderia parecer que a capacidade mental correspondesse mais à excelência da visão do que à do tato, pois a visão é o sentido mais espiritual e revela melhor as diferenças entre as coisas. Ainda assim, há duas razões para sustentar que a excelência da mente é proporcional à fineza do tato. Em primeiro lugar, o tato é a base da sensibilidade como um todo; pois é óbvio que o órgão do tato permeia todo o corpo, de modo que o órgão de cada um dos outros sentidos é também um órgão do tato, e o sentido do tato por si só constitui um ser como sensível. Portanto, quanto mais fino for o tato de alguém, melhor, estritamente falando, é sua natureza sensível como um todo e, consequentemente, maior sua capacidade intelectual. Pois uma sensibilidade apurada é uma disposição para uma inteligência apurada. Mas uma audição ou visão excepcionalmente boas não implica que a sensibilidade como um todo seja mais fina, mas apenas que o é em um aspecto.

§ 485. A outra razão é que um tato fino é efeito de uma boa constituição ou temperamento corporal. Pois, como o órgão do tato é necessariamente dotado de qualidades tangíveis (sendo composto pelos elementos), ele precisa estar em condição de potência para os extremos do tangível, ao menos constituindo por si mesmo uma média entre eles. Ora, a nobreza da alma segue uma constituição física bem equilibrada; porque as formas são proporcionais à sua matéria. Segue-se que aqueles cujo tato é delicado são tanto mais nobres por natureza e mais inteligentes.

§ 486. Outra questão que surge é por que as diferenciações do odor são nomeadas a partir das de sabor, se é o tato o mais exato dos sentidos. Respondo que tanto o odorífero quanto o saboroso são causados a sê-lo por alguma combinação especial de qualidades elementares; consequentemente, o primeiro corresponde ao segundo mais do que às qualidades simples que são objeto do tato.

§ 487. Em seguida, quando ele diz 'Assim como alguns sabores são doces etc.', explico como os tipos de odor correspondem aos tipos de sabor ou paladar, observando que, assim como distinguimos estes como doces ou amargos, também o fazemos com os odores. Mas note que, enquanto algumas coisas revelam uma harmonia de sabor e odor, isto é, são doces em ambos, outras, ao contrário, têm sabor agradável mas cheiro desagradável, ou o inverso.

§ 488. A razão para isso é que o sabor pertence a um líquido aquoso parcialmente digerido; e o odor a uma matéria gasosa seca parcialmente modificada pela atmosfera circundante. Ora, às vezes acontece que ambas as substâncias, o gás sutil e o líquido mais grosseiro, estão cada um combinados em proporção adequada; e então tanto o odor quanto o sabor são agradáveis. Mas se em um se encontra esse equilíbrio, e no outro não, então um será agradável, mas o outro não.

E o que foi dito sobre o doce e o amargo, os extremos no sabor, pode ser aplicado também ao azedo, ao picante, i.e., adstringente ou áspero, ao ácido e ao oleoso: essas qualidades de sabor podem ser transferidas ao odorífero.

§ 489. E embora odores e sabores nem sempre e em todos os aspectos correspondam, no entanto, porque os odores são, como disse, apenas imperfeitamente distintos e evidentes, eles são nomeados por sua semelhança com os sabores; pois no geral há uma correspondência. Assim, o açafrão e o mel têm tanto um sabor doce quanto um cheiro doce, e o tomilho e similares têm sabor e cheiro picantes; e assim com outros sabores e odores.

§ 490. Em seguida, em 'Além disso, assim como a audição', ele mostra como coisas inodoras são perceptíveis ao olfato. Como a audição, diz ele, é do audível e do inaudível, e a visão do visível e do invisível (porque os opostos são conhecidos por uma mesma faculdade, e uma falta apenas por meio do que falta), assim o olfato é do odorífero e do inodoro. Há dois sentidos para o termo inodoro: pode significar o que não tem cheiro algum, como todos os corpos simples (i.e., não compostos), ou o que tem pouco ou fraco cheiro. E o mesmo é verdadeiro para o saboroso e o insípido.

Lição 20 - Olfato. Como Ocorre

TEXTO 421b8–422a7 - LIVRO II, CAPÍTULO IX, CONTINUAÇÃO

> *O olfato também ocorre através de um meio, que é o ar ou a água. Pois os animais aquáticos também parecem perceber odores, tanto os com sangue quanto os sem, como os animais que vivem no ar; pois alguns deles percorrem longas distâncias em busca de alimento, sendo atraídos por ele através do olfato. §§ 491-5*
>
> *Assim, parece haver uma dificuldade. Se as operações do olfato são do mesmo tipo, o homem, no entanto, cheira ao inalar: ao expirar ou prender a respiração, ele não cheira nada, nem à distância, nem de perto, nem mesmo se o objeto for colocado dentro do nariz. (Que uma coisa seja imperceptível quando colocada sobre o próprio órgão da sensação é, de fato, comum a todos, mas ser incapaz de perceber sem respirar é peculiar ao homem. Isso é evidente para aqueles que fazem a experiência). Visto que, então, os animais sem sangue não respiram, eles pareceriam ter algum outro sentido além daqueles que já foram mencionados. § 496*
>
> *Mas isso é impossível, se é o odor que eles percebem. Pois o sentido para odores, bons ou maus, é o olfato. Além disso, eles parecem ser vencidos pelos mesmos odores fortes que o homem, como asfalto, enxofre e similares. Portanto, mesmo que não respirem, eles devem cheirar. §§ 497-8*
>
> *Ora, esse sentido parece diferir entre o homem e outros animais, assim como os olhos humanos diferem dos olhos duros de alguns animais. Os primeiros têm uma cobertura ou proteção, as pálpebras, e a menos que estas sejam movidas ou retiradas, não se vê. Animais de olhos duros não têm nada disso; eles veem imediatamente o que quer que esteja presente no meio transparente. Da mesma forma, então, o órgão do olfato em alguns animais é como um olho sem cobertura; em outros, que inalam ar, ele tem uma cobertura que é retirada quando respiram e, assim, distendem as veias e poros. E por esta razão, os animais que respiram não cheiram na água. Pois eles precisam respirar para serem afetados pelo odor, e não podem fazer isso em um líquido. § 499*

> *O odor é de coisas secas, assim como o sabor é de líquido; e o órgão do sentido do olfato é tal em potência. § 500*

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO VINTE

§ 491. Após concluir sobre o odoroso como tal, o Filósofo trata agora de seu impacto no sentido; e primeiro, quanto ao meio; em segundo lugar, em 'O odor é de coisas secas', quanto ao órgão do sentido do olfato. Quanto ao primeiro ponto, ele faz duas coisas. Primeiro, indica o meio do órgão do olfato; em seguida, em 'Assim, parece haver uma dificuldade', levanta uma questão sobre a conclusão alcançada.

Primeiramente, então, ele observa que o órgão do olfato é afetado pelo odoroso através de um meio, i.e., ar ou água. Que o ar é um meio do olfato é óbvio, pois cheiramos através do ar. Portanto, precisamos apenas provar que a água é tal meio. Isso ele mostra pelo fato de que os animais aquáticos, e não apenas os sanguíneos, mas também os não sanguíneos, percebem odores, como os animais que vivem no ar. Um sinal disso é que alguns deles percorrem uma longa distância em busca de alimento, o que não poderia acontecer a menos que fossem atraídos pelo cheiro – como os abutres, que se diz virem de longas jornadas até a carniça. Mas como exatamente o cheiro se difunde a tal distância no espaço não é certo.

§ 492. Uma opinião que alguns sustentaram deve ser notada aqui: que toda sensação se consuma em uma espécie de tato; um contato, eles disseram, deve ocorrer do sentido e do objeto sensível; mas não da mesma forma na visão como nos outros sentidos. Pois eles disseram que, da visão ao objeto visto, certas 'linhas visuais' procedem; e que quando estas tocam o objeto, ele é visto; enquanto que, no caso dos outros sentidos, ocorre um processo inverso, e o objeto sensível vem até a faculdade. Isso (eles disseram) é particularmente óbvio no paladar e no tato, que percebem por uma espécie de contato; e pareceria ocorrer também na audição, que implica um movimento do ar até o ouvido; e também no olfato; – pois eles sustentavam que os odores são transmitidos ao sentido do olfato por uma espécie de fumaça que os corpos exalam por evaporação.

§ 493. A razão pela qual esses primeiros pensadores traçaram essa distinção entre dois modos de sensação parece ter sido que eles não tinham teoria ou percepção de uma modificação espiritual de um meio, mas apenas de uma material. Ora, uma modificação material do meio é evidente em todas as sensações mediadas, exceto na visão: pois, obviamente, odores e sons são transportados ou impedidos pelo vento; o que certamente não é o caso com a cor. Além disso, em uma mesma seção de ar podem aparecer cores contrárias, como quando um homem vê branco e outro vê preto ao mesmo tempo e através do mesmo ar; o que não ocorre com o odor, pois odores contrários se impedem mutuamente, mesmo no meio. Portanto, nada sabendo sobre o modo como o objeto visível afeta o meio, esses filósofos sustentavam que a visão era conduzida até a coisa vista; enquanto, observando em outras sensações as mudanças que ocorriam no meio, acreditavam que, nesses casos, os objetos sensíveis vinham até o sentido.

§ 494. Mas é claro que isso não pode ocorrer no olfato. Quando abutres sentem o cheiro de carniça a uma distância de cinquenta milhas ou mais, isso não pode ser devido a qualquer evaporação corporal da carniça sendo difundida por um espaço tão grande. Isso é ainda mais evidente se considerarmos que um objeto sensível afeta seu meio pela mesma distância em todas as direções, se não for impedido. Não haveria objeto suficiente para ocupar tanto espaço, mesmo que todo o cadáver evaporasse; pois há um limite fixo de rarefação para todos os corpos naturais — a raridade do fogo; e, em todo caso, e especialmente, o cadáver pode cheirar e ser cheirado dessa maneira sem ser sensivelmente alterado.

§ 495. Somos, portanto, obrigados a dizer que qualquer vapor gasoso que venha de uma substância odorífera não alcança o ponto onde o odor é percebido; mas que, além do ponto alcançado por esse vapor, a substância afeta o meio "espiritualmente". Que tal modificação "espiritual" do meio seja efetuada pelo objeto da visão mais do que pelos dos outros sentidos se deve ao fato de que, por suas qualidades visíveis, os corpos corruptíveis participam do modo de ser dos corpos incorruptíveis; portanto, essas qualidades existem de maneira mais formal e nobre do que os outros objetos sensíveis que são próprios aos corpos precisamente como corruptíveis.

§ 496. Então, em "Parece haver uma dificuldade", ele apresenta um problema sugerido pelo que vinha dizendo; trazendo objeções, primeiro de um lado e, depois, em "Mas isso é impossível", do outro; até que, em "Agora, este sentido parece", ele fornece uma solução.

Primeiro, então, ele observa que é duvidoso se todos os animais cheiram da mesma maneira, como tendo exatamente o mesmo sentido do olfato (animais aquáticos, por exemplo, cheiram através da água). Parece que não, de fato. O homem cheira quando inspira ar, mas quando está exalando ar ou prendendo a respiração, não consegue cheirar nada, nem à distância nem perto do objeto, mesmo que este seja colocado em seu nariz. Ora, que o objeto seja imperceptível se colocado diretamente contra o órgão do sentido é, claro, comum a todos os sentidos em todos os animais; mas que odores sejam imperceptíveis sem respiração é peculiar ao homem, como mostra a experiência. E como animais não sanguíneos não respiram, pareceria seguir-se que eles têm algum sentido diferente do olfato e dos outros sentidos atribuídos ao homem.

§ 497. Então, em "Mas isso é impossível, se é odor que eles percebem", ele apresenta dois argumentos do outro lado. (1) Os sentidos são distinguidos de acordo com seus objetos; e, como o olfato é o sentido dos odores, sejam bons ou maus, e estes são percebidos tanto por animais que respiram quanto pelos que não respiram, segue-se que o sentido do olfato no homem e nesses animais é o mesmo.

§ 498. (2) As mesmas coisas são destrutivas para os mesmos sentidos: a visão não sofre com sons, nem a audição com cores. Mas os animais que não respiram parecem sofrer em seus sentidos com os mesmos odores fortes e opressivos que são prejudiciais ao homem, por exemplo, betume (um composto do suco de ervas), enxofre e similares. Portanto, outros animais, mesmo que não respirem, têm um sentido de olfato como o homem.

§ 499. Em seguida, em "Agora, este sentido parece diferir", ele propõe sua solução: essa diversidade no modo de respirar se deve, diz ele, não a uma diferença nos sentidos, mas a diferentes constituições do órgão; o órgão do olfato no homem sendo diferente do de outros

animais, assim como os olhos de um homem diferem dos olhos duros de certas bestas. O olho humano tem uma cobertura protetora ou invólucro chamado pálpebra, que deve ser removida para que um homem possa ver. Isso não ocorre com animais de olhos duros; eles veem imediatamente o que quer que apareça no meio transparente. E assim é com animais que não respiram; seu órgão olfativo está descoberto; enquanto o dos animais que respiram está coberto até que os poros sejam dilatados no ato da respiração. Estes últimos, portanto, não podem cheirar através da água; pois não podem respirar nela.

§ 500. Então, em "Odor é etc.", ele indica o órgão do olfato, dizendo que, como a base do odor é a secura (assim como a do paladar é a umidade), o órgão do olfato deve estar em potência para o odor e a secura (assim como o da visão está para as cores e a luz).

Lição 21 - Paladar. Seu Meio, Objeto, Órgão, Tipos de Sabor

TEXTO 422a8–422b17 - LIVRO II, CAPÍTULO X

> *O palatável é uma espécie de tangível; portanto, não é perceptível através de um corpo estranho como meio, assim como o objeto do tato. E o corpo em que está o sabor, i.e., o palatável, está no líquido como sua matéria, que é tangível. §§ 501-4*
>
> *Logo, se estivéssemos na água, sentiríamos o gosto de algo doce nela colocado; não porque a sensação operaria então através de um meio, mas porque o sabor estaria misturado com a água, como em uma bebida. (A cor, no entanto, não é assim vista devido a qualquer mistura ou efluxo.) Não há, portanto, nada correspondente a um meio [no paladar]. Assim como a cor é o visível, o sabor é o palatável. §§ 505-7*
>
> *Ele não causa sensação de paladar exceto no líquido; mas deve estar úmido, atual ou potencialmente; como [com] a saliva, que é muito líquida e umedece a língua. § 508*
>
> *Assim como a visão é do visível e do invisível (pois a escuridão é invisível, e a visão a discerne também, como faz, além disso, com o extremamente brilhante, que também é invisível, mas de um modo bastante diferente); [e como] o mesmo vale para a audição, que é do som e do silêncio, um sendo audível, o outro inaudível, e [este último inclui] o excesso de som, que é para a audição como o brilho é para a visão; pois assim como um som fraco é de certo modo inaudível, assim, de outro modo, é um extremamente violento. ('Invisível' pode significar tanto aquilo que é absolutamente tal, ou [o termo também pode ser usado] como em outros casos de 'o impossível', onde [este conceito] se aplica tanto ao que carece do que deveria ter por natureza, quanto ao que tem isso de forma deficiente — como dizemos de um [animal] sem pés que ele é imóvel.) Assim, da mesma forma, o paladar é do saboroso e do não saboroso, sendo este último o que tem apenas um sabor fraco, ou um que destrói totalmente o*

> *paladar. Parece que o princípio disso é o potável ou o não potável; e o paladar é de ambos, mas este último como um sabor fraco ou que destrói o sentido: enquanto o primeiro é segundo a natureza. O potável é comum ao paladar e ao tato. §§ 509-11*
>
> *Uma vez que o palatável é líquido, é necessário que o órgão do sentido não seja nem líquido atual, nem incapaz de se tornar tal. Pois o paladar é afetado pela coisa saborosa enquanto tal. É necessário, portanto, que o sensorium seja umedecido, mas de tal maneira que mantenha sua potencialidade para tal; sendo o sentido do paladar não úmido. § 512*
>
> *Há um sinal disso no fato de que a língua não pode perceber o paladar nem quando está seca nem quando está muito úmida. Neste último caso, o contato ocorre com a umidade original; como quando alguém que primeiro provou um sabor muito forte prova outro, ou aqueles sobrecarregados [com febre] provam todas as coisas como amargas porque a língua está saturada em um líquido desse tipo. § 513*
>
> *As espécies de sabor são, como as cores, os contrários simples: doce e amargo. Adjacentes a estes, no entanto, estão, com o primeiro, o suculento, com o último, o salino. Depois, há os sabores intermediários: picante, áspero, adstringente e pungente. Estas parecem ser aproximadamente todas as variedades de sabor que existem; para as quais o paladar, como tal, está, portanto, em potência; sendo o palatável aquilo que o reduz ao ato. §§ 514-16*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO VINTE E UM

§ 501. Tendo tratado do visível, do audível e do odorífero, o Filósofo agora trata do palatável; e isto em duas partes, primeiro considerando o palatável em geral, e depois, em 'As espécies de sabor', sua divisão em sabores. Quanto ao primeiro ponto, ele faz três coisas. Primeiro, pergunta se o palatável é percebido através de um meio; depois, explica o que é percebido pelo paladar, i.e., o palatável e o não palatável, em 'Assim como a visão etc.'; e terceiro, qual é o órgão do paladar, em 'Uma vez que o palatável é líquido'. Pois ele explicou estes três pontos com relação aos outros sentidos, nomeadamente o meio, o objeto sentido e o órgão do sentido. Quanto ao meio, ele primeiro mostra que o palatável não é percebido através de nenhum meio estranho; depois, em 'Logo, se estivéssemos na água', ele responde a uma objeção; e terceiro, em 'Ele não causa sensação', ele nos mostra a condição necessária do paladar atual.

§ 502. Primeiramente, portanto, ele afirma que o gustável é algo tangível, ou seja, discernido pelo tato. Por isso, não é percebido por intermédio de um meio externo ao corpo, isto é, que não faz parte do corpo vivo — diferindo, nisso, dos objetos sensíveis tratados até agora, que são percebidos através do ar ou da água fora do corpo do animal. O tato não percebe por meio de um meio externo, mas através de um meio unido ao sujeito, ou seja, através da carne, como veremos.

Portanto, como o paladar é uma espécie de tato, o gustável não é percebido por nenhum meio externo.

§ 503. Que o gustável é uma espécie de tangível, ele mostra assim: o sabor ou paladar existe na umidade como em sua matéria própria; e a umidade é tangível.

§ 504. Mas, se o paladar é uma espécie de tato, pareceria que não deveria ser colocado em oposição ao tato (pois nenhuma espécie se opõe ao seu gênero); e, se assim for, então não existem cinco sentidos, mas apenas quatro. Mas, na verdade, o tato e o paladar podem ser considerados de duas maneiras: quanto ao modo de percepção, e assim o paladar é uma espécie de tato, pois apreende pelo contato; e quanto ao objeto, e então temos que sustentar que, assim como o objeto do paladar está para o objeto do tato, o sentido do paladar está para o sentido do tato. Pois o sabor (objeto do paladar) evidentemente não é uma das qualidades daqueles corpos elementares dos quais o animal é composto, que constituem o objeto específico do sentido do tato; no entanto, é causado por eles e existe em um deles como em sua matéria, isto é, na umidade. Claramente, então, o paladar não é o mesmo que o tato, mas está de alguma forma fundamentado no tato. Assim, distingue-se comumente entre o paladar como discriminador de sabores e o paladar como uma espécie de tato que discerne certas qualidades tangíveis, nomeadamente aquelas do alimento, do qual o tato é o sentido, como foi apontado. Daí a observação de Aristóteles na *Ética* (Livro III) de que não existe temperança nos prazeres do paladar entendido no primeiro desses sentidos, mas apenas no segundo.

§ 505. Em seguida, em "Portanto, se estivéssemos na água", ele responde a uma objeção. Pois é óbvio que, se algo saboroso e solúvel fosse colocado na água (digamos, mel, ou algo desse tipo) e também estivéssemos na água, perceberíamos o sabor da coisa, mesmo que a uma distância dela. O paladar, então, aparentemente percebe seu objeto através de um meio externo, a água.

§ 506. Para, então, lidar com essa objeção, Aristóteles, argumentando a partir do princípio já estabelecido, de que o paladar não usa um meio externo, diz que, se estivéssemos na água da maneira descrita, certamente perceberíamos a coisa doce na água a uma distância de nós, mas que a sensação, na verdade, não chegaria até nós através de um meio; pois o sabor seria misturado com o líquido como em uma bebida (como quando mel ou algo semelhante é misturado com água ou vinho) e a própria água seria afetada pelo objeto doce. O paladar, então, não perceberia o sabor da coisa à distância, exceto na medida em que a água fosse afetada pela coisa.

§ 507. Um sinal disso é que o paladar não é tão fortemente afetado por tal água como naturalmente seria pelo sabor da coisa que está à distância, porque o sabor é enfraquecido pela mistura com a água. A cor, por outro lado, não é vista através de seu meio de tal forma que o corpo colorido seja misturado com o meio, ou que algo dele flua para o olho, como supunha Demócrito; é vista antes através de uma modificação espiritual do meio. Por isso, a visão não percebe a cor como cor do ar ou da água, mas como cor de um corpo colorido distante, e com o mesmo grau de intensidade. Comparando, então, o paladar com a visão, não podemos dizer que o meio do paladar é como o da visão, mas podemos dizer que, assim como a cor é o visível, isto é, o objeto da visão, o sabor é o gustável, isto é, o objeto do paladar.

§ 508. Então, em "Não causa sensação de paladar", ele mostra o que é necessário para o paladar no lugar de um meio, observando que nada saboroso é provado sem umidade. Assim como a cor se torna realmente visível na luz, o sabor se torna realmente gustável na umidade; por isso, tudo que é gustável é ou realmente já líquido, como o vinho, ou potencialmente líquido, como as coisas tomadas como alimento. Daí a necessidade da saliva na boca; sendo muito líquida, ela umedece o paladar, para que o que é comido possa ser liquefeito e seu sabor percebido.

§ 509. Em seguida, em "Assim como a visão é do visível", ele trata do objeto percebido pelo paladar, comparando o paladar com a visão e a audição. Pois a visão percebe tanto o visível quanto o invisível, como foi dito; sendo o invisível a escuridão, que é apreendida pela visão. Também o que é extremamente brilhante, como o sol, é descrito como invisível, embora de uma maneira bem diferente. Pois a escuridão é chamada de invisível devido à falta de luz, mas os objetos brilhantes devido a um excesso de luz que supera o sentido. Similarmente, a audição é do audível, isto é, do som, e do inaudível, isto é, do silêncio (a privação do som) e também do inaudível no sentido do que é ouvido com dificuldade, seja por seu volume excessivo, seja por ser muito fraco para afetar a audição suficientemente. E assim é com todas as coisas que envolvem capacidade e incapacidade.

§ 510. Pois pode-se dizer de uma coisa que ela é incapaz, significando ou que não tem o que deveria ter por natureza, ou que o tem apenas defectivamente. Assim, um animal é descrito como incapaz de andar, seja porque lhe faltam pernas, seja porque é fraco nas pernas. E assim é com o paladar e o gustável e o não-gustável. Este último significa ou o que tem pouco ou mau sabor, ou o que tem sabor tão violento que supera o sentido.

Como o gustável pertence à umidade, isto é, ao potável, e a umidade é a base do sabor, parece que o potável e o não-potável são fundamentais no processo de provar. Pois o paladar percebe ambos: um, isto é, o não-potável, como ruim e destrutivo para o paladar, mas o outro, isto é, o potável, como apropriado e congenial ao paladar. No entanto, enquanto o gustável é percebido pelo paladar precisamente como um sentido distinto do tato, o potável e o não-potável são percebidos por ele na medida em que é uma espécie de tato. Pois o potável é comum ao tato e ao paladar: ao tato, na medida em que é líquido; ao paladar, na medida em que tem sabor.

§ 511. Obviamente, então, os prazeres proporcionados pela comida e pela bebida, na medida em que estas são coisas perceptíveis e potáveis, acompanham o paladar na medida em que é uma espécie de tato (ver Livro III da *Ética*).

§ 512. Então, em "Uma vez que o gustável é líquido", ele examina o órgão do paladar, primeiro afirmando o fato e, em seguida, em "Há um sinal disso", apontando um sinal de sua verdade.

Primeiramente, portanto, ele diz que, porque o gustável é líquido e tem sabor, o órgão do paladar não deve ser nem realmente úmido nem realmente com sabor. No entanto, deve ser capaz de se tornar úmido — como o órgão da visão, que deve ser incolor, mas capaz de receber cor. Isso porque o paladar é afetado pelo gustável precisamente como tal, como qualquer outro sentido por seu objeto próprio. Visto que, então, o gustável como tal é líquido, o órgão do paladar, no ato de receber o sabor, deve se tornar úmido; e, no entanto, preservar sua qualidade de ser capaz de provar, quando não está realmente, mas apenas potencialmente, úmido.

§ 513. Em seguida, em "Há um sinal", ele observa que uma indicação da verdade do que foi dito é que a língua não é capaz de provar nada quando está ou completamente seca ou extremamente líquida; pois, quando está excessivamente líquida pela presença e predominância de algum líquido já provado, então, por enquanto, nenhuma nova umidade pode ser provada; como quando, após provar um sabor forte, não se pode provar mais nada, porque a sensação do sabor anterior permanece na língua. Similarmente, para os "sobrecarregados" ou doentes, todas as coisas têm gosto amargo porque suas línguas estão cobertas por uma umidade febril ou amarga.

§ 514. Então, em "As espécies de sabor", ele conclui sobre as espécies do paladar, observando que, assim como no caso da cor, as cores simples são contrárias, como o branco e o preto, assim nos sabores os simples são contrários, como o doce e o amargo. Aqueles "adjacentes", isto é, aqueles que seguem imediatamente as espécies simples, são o suculento seguindo o doce, e o salgado seguindo o amargo. Intermediários são o azedo, o pungente, o adstringente e o ácido, sendo que esses dois últimos são redutíveis ao mesmo. A essas sete espécies de sabor, a maioria das outras parece ser redutível.

§ 515. Observa-se, quanto a essas espécies, que, embora os sabores sejam causados pelo quente e pelo frio, pelo úmido e pelo seco, e embora os contrários designem termos mais distantes, os contrários nas espécies de sabor não seguem as diferenças máximas do quente e do frio ou do úmido e do seco, mas estão relacionados precisamente à capacidade natural do sentido do paladar de ser afetado pelo sabor, seja no desgosto ou no deleite. Não é necessário, portanto, que o doce ou o amargo sejam particularmente quentes ou frios, ou úmidos ou secos, mas sim que estejam em um estado que corresponda de alguma forma ao sentido do paladar. Quanto à origem dos sabores, isso é explicado no *De Sensu et Sensato*.

§ 50. Ele conclui, finalmente, que o paladar, isto é, o sentido do paladar, ou seu órgão, está em potência para o sabor e as espécies de sabor; e que o saboroso é aquilo que pode trazê-lo ao ato.

Lição 22 - Tato. Um Sentido ou Muitos? Seu Meio

TEXTO 422b17–423a22 - LIVRO II, CAPÍTULO XI

> *O mesmo raciocínio vale para o tangível e o tato. Se o tato não é um sentido, mas vários, então os objetos sensíveis tangíveis devem necessariamente ser vários. Mas é um problema saber se é um sentido ou vários: e qual é o órgão — se é a carne, ou o que corresponde à carne em outros [animais], ou não; e se não, então esta [carne] seria o meio, enquanto o órgão sensorial primário seria algo mais interno. §§ 517-18*
>
> *Pois todo sentido parece ser de uma única contrariedade, como a visão do branco e do preto, a audição do agudo e do grave, o paladar do doce e do amargo. Mas na ordem tangível há várias contrariedades: quente e frio, seco e úmido, duro e macio, e coisas semelhantes. § 519*
>
> *Eis uma solução parcial deste problema: que também nos outros sentidos há vários contrários; como na voz não há apenas agudo e grave, mas também forte e fraco, suave e áspero, e outras qualidades semelhantes. Há também uma variedade semelhante de diferenças na cor. § 520*
>
> *Mas não está claro qual é a unidade subjacente do tato, assim como o som é a da audição. §§ 521-4*
>
> *Não é evidência quanto a saber se o órgão sensorial é interior ou é a carne, imediatamente, que a sensação surja simultaneamente ao contato. Pois se, como as coisas são, alguém estendesse uma cobertura ou membrana sobre a pele, uma sensação ainda surgiria imediatamente ao fazer contato; contudo, é óbvio que o órgão sensorial não estava nesta membrana. E se ela fosse incorporada, a sensação chegaria ao sensorium ainda mais rapidamente. §§ 525-6*
>
> *Portanto, parece que a relação desta parte do corpo [com o todo] é comparável àquela que o ar teria se formasse uma cobertura natural que crescesse ao redor de nossos corpos. Pois então pareceria que percebemos som, odor e cor através de um único meio comum, e até que haveria apenas um sentido para ouvir, ver e cheirar. Como, de fato, porém, existe algo definido através do qual os*

> *movimentos [destes sentidos] são produzidos, é evidente que cada um destes sentidos é diverso. Mas no caso do tato, isso ainda está longe de ser claro. É impossível que um corpo animado seja constituído de ar ou água, pois ele deve ser sólido. Ele só pode, então, ser uma mistura de terra e dos outros elementos, como a carne (ou sua contraparte) exige. Por isso, é necessário que o meio do tato seja um corpo unido [ao organismo] através do qual suas sensações, que são várias, possam ocorrer. §§ 527-8*
>
> *Que elas são várias prova-se pelo fato de haver tato na língua; pois esse mesmo membro sente todos os tipos de objetos tangíveis, assim como os sabores. Se toda parte da carne percebesse sabores, pareceria que o tato e o paladar fossem um só e o mesmo. Mas sabemos que são dois, na medida em que um órgão não pode ser substituído pelo outro. § 529*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO VINTE E DOIS

§ 517. Tendo considerado os objetos dos outros sentidos, o Filósofo trata finalmente do objeto do tato, examinando este sentido por último porque parece ser o menos espiritual dos sentidos, embora seja o fundamento de todos os outros. Esta seção divide-se em duas partes: primeiro, ele resolve certas questões sobre o tato; depois, expõe a verdade sobre ele, em "Pareceria então, de modo geral". A primeira parte divide-se novamente em, primeiro, uma exposição e, em segundo lugar, uma solução, em "Pois todo sentido", dos problemas em questão.

Ele observa então, primeiramente, que nas matérias a serem examinadas, o mesmo raciocínio vale, quer tratemos do tangível ou do tato. O que se diz de um vale para o outro; e se o tato não é um único sentido, mas vários, então o tangível deve ser, não um único tipo de objeto sensível, mas vários. Ele diz isso porque, embora sua intenção geral seja definir primeiro o objeto sensível e, depois, o próprio sentido, no caso do tato ele irá primeiramente investigar o sentido; e isso porque as questões que ele quer responder são tratadas mais convenientemente dessa maneira do que tratando primeiro do objeto tangível. Assim, ele prefacia suas observações com uma espécie de explicação, afirmando que não importa se falamos do tangível ou do tato.

§ 518. Das duas questões sobre o tato e o tangível, a primeira é se existem vários sentidos de tato ou apenas um; e a segunda é qual é o lugar ou órgão da sensação no tato? Isto é, se a carne é o órgão do tato nos animais que têm carne (que são aqueles que têm sangue) e, naqueles que não têm sangue, algo análogo à carne; ou, ao contrário, se a carne, ou o que corresponde à carne, é meramente o meio do sentido do tato, enquanto seu órgão primário é algo interno, próximo ao coração? A segunda opinião é a sustentada no *De Sensu et Sensato*.

§ 519. Em seguida, em "Pois todo sentido parece", ele começa a responder a estas questões. Com relação à primeira, ele faz três coisas: (a) apresenta um argumento para a visão de que existem vários sentidos de tato; (b) apresenta uma solução para o problema em "Eis uma solução parcial"; e (c) critica esta solução em "Mas não é". O argumento preliminar é o seguinte: cada sentido único

parece incidir sobre um único par de contrários, como a visão sobre o branco e o preto, a audição sobre o agudo e o grave, o paladar sobre o doce e o amargo; mas incluídos no objeto do tato estão vários pares desses, quente e frio, úmido e seco, duro e mole, e outros do mesmo tipo, além de pesado e leve, agudo e rombudo e assim por diante. Portanto, o tato não é um único sentido, mas vários.

§ 520. Então, em "Eis etc.", ele apresenta o que poderia parecer uma solução, dizendo que se poderia responder que mesmo nos outros sentidos parecem existir várias contrariedades; por exemplo, na audição; pois na voz pode-se observar não apenas a contrariedade de agudo e grave, mas também a de forte e fraco, áspero e suave, e coisas semelhantes. Da mesma forma, a cor apresenta várias diferenças além da contrariedade de preto e branco, como uma cor ser intensa, outra opaca, uma bela, outra feia. No entanto, esses fatos não significam que a visão ou a audição não sejam um sentido único; nem, então, as muitas contrariedades do tangível implicam que o tato não seja um sentido único.

§ 521. Então, em "Mas não está claro", ele descarta esta solução, dizendo que todas as contrariedades encontradas no audível têm um único sujeito, o som; e o mesmo ocorre com a cor no visível. Mas nenhum sujeito comum pode ser encontrado para todas as contrariedades ligadas ao tato; portanto, não parece haver um único gênero de tangível e um único sentido de tato.

§ 522. Para entender esta passagem, devemos considerar que há uma proporção envolvida na distinção entre potências e objetos: se um único sentido é uma única potência, o objeto correspondente deve ser um único gênero. Ora, é mostrado na *Metafísica*, Livro X, que cada gênero inclui uma contrariedade primária. Portanto, deve haver uma contrariedade primária no objeto de qualquer sentido único; e é por isso que o Filósofo diz aqui que um sentido é de uma contrariedade.

§ 523. No entanto, é possível que um único gênero inclua várias contrariedades além da primária, seja por um processo de subdivisão — como no gênero corpo, a primeira contrariedade é entre animado e inanimado; e como os corpos animados se dividem em sensitivos e insensitivos, e os sensitivos novamente em racionais e irracionais, as contrariedades se multiplicam no gênero corpo — ou acidentalmente, como, tomando novamente o gênero corpo, encontramos a contrariedade de branco e preto, para não mencionar todas as outras qualidades acidentais corpóreas. É assim, portanto, que devemos entender, quanto ao som e à voz, que, além da contrariedade primária de agudo e grave, que é essencial, existem outras contrariedades acidentais.

§ 524. Ora, no gênero das coisas tangíveis, existem várias contrariedades primárias essenciais, que podem, de um modo, ser reduzidas a um único sujeito, mas de outro modo não; pois, de um modo, o sujeito da contrariedade pode ser encontrado no gênero, que está relacionado às várias diferenças contrárias como potência ao ato. De outro modo, o sujeito dos contrários pode ser encontrado na substância, que é ela mesma o sujeito do gênero no qual os contrários estão incluídos — como quando chamamos de corpo colorido o sujeito do preto ou branco. Falando, então, do sujeito que é o gênero, é evidente que não existe um mesmo sujeito de todas as qualidades tangíveis. Mas falando do sujeito que é a substância, existe um sujeito de todas elas, ou seja, o corpo que pertence à substância de um dado animal. E, portanto, Aristóteles dirá que as qualidades tangíveis pertencem ao corpo precisamente como corpo, i.e., são as qualidades pelas

quais os elementos do corpo são distinguidos uns dos outros. Pois o sentido do tato discrimina entre os fatores que se combinam para constituir o corpo animal. Portanto, formalmente falando e no abstrato, o sentido do tato não é um sentido único, mas vários; mas é uno substancialmente.

§ 525. Em seguida, em "Não é evidência", ele trata da segunda questão; e isso em duas etapas. Primeiro, ele afirma a resposta verdadeira; em segundo lugar, chega a uma conclusão que lança alguma luz sobre a questão anterior, em "Portanto, parece". Note-se, então, em primeiro lugar, que poderia parecer que a carne era o órgão da sensação no tato, porque sentimos as coisas tangíveis no instante do contato.

§ 526. Mas, deixando de lado este argumento, ele observa que, para decidir se o órgão do tato é interior ou não (no último caso, a carne seria o órgão imediato do tato), não parece prova suficiente que, assim que a carne é tocada, ocorre uma sensação tátil, i.e., sente-se; porque, se alguém estendesse uma pele ou uma tênue membrana sobre a carne, o tangível seria sentido imediatamente ao contato com ela; no entanto, obviamente o órgão do tato não estaria na membrana de cobertura. E, novamente, se esta membrana pudesse tornar-se parte da natureza de alguém, sentir-se-ia ainda mais rapidamente através dela. Portanto, embora ao toque da carne natural o tangível seja sentido imediatamente, não se segue que a carne seja o órgão do tato, mas apenas que é um meio natural para ele.

§ 527. Em seguida, em "Portanto, parece", ele chega a uma conclusão que lança luz sobre a primeira questão, dizendo que, sendo a carne um meio adaptado ao sentido do tato, pareceria que esta parte do corpo tem o mesmo tipo de relação com a sensação que o ar ao nosso redor teria se fosse uma parte natural de nós. Pois, embora este ar seja apenas o meio da visão, olfato e audição, pareceria nesse caso ser o órgão desses sentidos; e assim nos pareceria que vemos, cheiramos e ouvimos por um único órgão e com um único sentido. Mas, de fato, justamente porque, como meio para tais sensações, é "definido", i.e., distinto de nós mesmos, vemos claramente que não é um órgão. Além disso, existem obviamente órgãos diversos para os três sentidos mencionados e, portanto, uma clara distinção de três sentidos. Mas não é tão claro no caso do tato; pois aqui o meio é uma parte natural de nós.

§ 528. E ele dá uma razão para esta diferença. O ar e a água, os meios dos outros sentidos, não poderiam ser uma parte natural de nós, pois um corpo vivo não pode ser constituído de ar puro ou água pura. Essas substâncias, sendo aquosas e fluidas, não são sólidas ou definidas por si mesmas; precisam ser terminadas por outras coisas, enquanto um corpo vivo deve ser sólido e autossuficiente. Portanto, este último precisa ser composto de terra, ar e água, conforme necessário, i.e., como a carne requer nos animais que têm carne, e correspondentemente para aqueles que não a têm. Assim, o corpo que serve como meio no tato, i.e., a carne, é capaz de ser naturalmente unido ou conjugado ao tato de tal modo a transmitir as múltiplas sensações do tato.

§ 529. Então, em "Que são vários", ele afirma outro fato em apoio a isso. Pela língua também, diz ele, obtemos várias sensações táteis; pois por ela sentimos todos os objetos do tato que são sentidos em outras partes do corpo, e sentimos, além disso, o sabor ou o gosto que não é percebido em outras partes do corpo. Se as outras partes da carne percebessem sabores, não distinguiríamos entre paladar e tato, assim como de fato não distinguimos entre o tato que discerne o quente e o frio e aquele que discerne o úmido e o seco. Mas é bastante claro que o tato

e o paladar são dois sentidos, porque não são mutuamente transferíveis: o paladar não ocorre em toda parte onde o tato pode ocorrer. E a razão pela qual o paladar não é encontrado onde quer que haja tato é que os sabores não são qualidades daqueles elementos que constituem os corpos dos animais; portanto, não são, como as qualidades tangíveis, da própria substância de um animal.

Lição 23 - O Meio do Tato (Continuação). Seu Órgão e Objeto

TEXTO 423a23–424a15 - LIVRO II, CAPÍTULO XI, CONTINUAÇÃO

> *Surge um problema, partindo do pressuposto de que todo corpo tem profundidade, isto é, a terceira dimensão. Corpos que têm [entre si] um meio que é um corpo não podem tocar-se uns aos outros. Ora, todo líquido envolve corpo, e assim também tudo o que é molhado; deve ser ou água ou conter água. Mas as coisas em contato umas com as outras na água necessariamente têm água como meio cobrindo suas extremidades, a menos que estas últimas estejam secas. Se isso é verdade, é impossível para um corpo tocar outro na água. O mesmo vale para o ar (pois o ar está para as coisas que nele estão como a água está para as coisas na água), embora esse fato seja menos evidente para nós, assim como os animais que vivem na água ignoram que os corpos que se tocam na água estão todos molhados. §§ 530-40*
>
> *A questão, então, é se há um único modo de sentir para todos os objetos do sentido, ou modos diferentes para objetos diversos. Isso último, à primeira vista, parece ser o caso — o paladar e o tato sendo efetuados por contato, os outros à distância. Mas não é assim: percebemos o duro e o macio através de algo interveniente, assim como fazemos com o audível, o visível e o odorífero. Mas desses objetos, alguns operam à distância, outros de perto. É por isso que o fato nos escapa: de fato percebemos tudo através de um meio, mas o fato não é evidente nestes últimos casos. Na verdade, como dissemos antes, se percebêssemos todos os objetos táteis através de uma membrana, sem saber o que estava interposto, pensaríamos que tocávamos os próprios objetos, como agora fazemos no ar e na água: pois nestes casos pensamos que tocamos os objetos e que não há meio. §§ 541-2*
>
> *Mas o tátil difere do visível e do audível; pois percebemos estes últimos na medida em que o próprio meio produz algum efeito em nós; enquanto o tátil nos afeta não tanto através do meio, mas com o meio, simultaneamente, como quando alguém é atingido em um escudo. Pois o escudo não golpeia seu*

> *portador depois de ser ele mesmo golpeado; mas ambos são golpeados ao mesmo tempo. §§ 543-4*
>
> *Parece, em geral, que a carne e a língua estão para o órgão do sentido precisamente como a água e o ar estão para a visão, a audição e o olfato, cada um em relação ao seu respectivo sentido. Quando o órgão do sentido é tocado (como quando se coloca um objeto branco na superfície do olho), nenhuma sensação é produzida em ambos os casos. Assim, o órgão do tátil é interno; pois o mesmo acontece neste sentido como nos outros; o que é colocado sobre o órgão eles não percebem. O que, no entanto, é colocado sobre a carne eles percebem; a carne, então, é o meio do tato. § 545*
>
> *Os objetos táteis variam, portanto, com as diferenças do corpo enquanto tal — quero dizer, as diferenças pelas quais os elementos são distinguidos, como quente e frio, úmido e seco, como é afirmado em nossa obra sobre os elementos. O órgão do sentido para estes, o tátil, no qual o sentido chamado tato está principalmente alojado, é a parte em potência para essas qualidades. Pois perceber é receber uma impressão. Assim, o que quer que faça o órgão ser tal como ele mesmo é em ato, o faz, sendo o órgão em potência para isso. Portanto, não percebemos o que tem calor, ou frio, ou dureza ou maciez em exata similitude com nosso próprio calor, e assim por diante, mas antes os extremos destes: o sentido estando, por assim dizer, em um estado médio entre os extremos contrários nos objetos percebidos; é assim que ele discrimina entre eles. Pois um meio é discriminativo; na presença de qualquer extremo, ele se torna o contrário. Assim como tudo o que é para perceber preto ou branco não deve ter nenhum destes em si mesmo em ato, mas ambos em potência (e assim com os outros objetos do sentido), também o tato deve ser em ato nem quente nem frio. §§ 546-8*
>
> *Além disso: assim como a visão é, de certo modo, do visível e do invisível (e similarmente com o resto de tais opostos), também o tato é tanto do tátil quanto do intátil. O intátil é o que tem a qualidade distintiva dos táteis em grau muito pequeno, como o ar é afetado; e também o excessivamente tátil, tais como as coisas destrutivas.*
>
> *Agora dissemos em esboço algo sobre cada um dos sentidos. §§ 549-50*

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO VINTE E TRÊS

§ 530. Tendo mostrado como o tato requer um meio que é da natureza de quem toca, o Filósofo pergunta se ele precisa de um meio extrínseco. E sua resposta contém dois pontos: primeiro, mostra que o tato não ocorre sem um meio extrínseco; em seguida, em 'A questão, então, é se', mostra como o tato e o paladar diferem dos outros sentidos que percebem através de um meio

extrínseco.

Primeiro, então, ele observa que, no caso do tato, pode-se duvidar se ele possui um meio extrínseco, visto que vimos que o meio do tato é uma parte natural de nós mesmos. A dúvida pressupõe que todo corpo tem profundidade, i.e., uma terceira dimensão. E, de fato, é claro que todo corpo tem três dimensões: comprimento, largura e profundidade; daí se segue que, sempre que dois corpos têm outro entre eles, os primeiros corpos não estão em contato direto; eles devem ser divididos por uma dimensão.

§ 531. Também é evidente que, sempre que há um meio líquido ou úmido, deve haver algum tipo de corpo. Pois a umidade é uma qualidade e deve existir em um corpo como seu sujeito. Ou reside em um corpo essencialmente, e então há um líquido, e.g., água; ou existe em virtude de algum corpo adventício, e então há algo que é úmido, i.e., que tem água em sua superfície apenas, ou em sua superfície e também por todo ele; então ele diz que todo corpo úmido ou molhado deve ser líquido ou 'conter' líquido. Ora, é claro que corpos que se tocam na água têm a água como um meio entre eles cobrindo suas superfícies externas — caso contrário, estariam secos na água, o que é impossível; pois tudo o que está na água deve estar molhado, no sentido de que a água cobre suas superfícies. A água, então, é o meio entre duas coisas que se tocam na água; donde se segue que é impossível que um corpo toque outro imediatamente na água. E o mesmo vale para o ar, que é um fluido como a água.

§ 532. Pois o ar flui ao redor das coisas que estão no ar, assim como a água ao redor das coisas na água; mas é muito menos perceptível para nós que o ar é um meio desse tipo do que a água, por estarmos continuamente no ar, de modo que ele nos envolve imperceptivelmente. Da mesma forma, os animais que vivem na água não percebem que, quando dois corpos se tocam, suas superfícies estão molhadas; pois, estando habitualmente na água, não notam a água entre eles e os corpos que estão tocando. Há também esta outra razão pela qual o fato é menos evidente para nós no caso do ar do que da água: o ar é mais sutil e menos perceptível aos sentidos. Portanto, sempre que tocamos algo, há sempre um meio entre nós e a coisa tocada, seja ar ou água.

§ 533. Mas uma questão se impõe. O meio para qualquer sentido deve ser desprovido das qualidades sensíveis por ele percebidas — como o diáfano incolor. Mas obviamente o ar e a água têm qualidades táteis; então parece que eles não podem ser o meio para o tato.

§ 534. Averróis responde que não somos afetados pelo ar puro ou pela água pura. Nada é passivamente afetado, ele diz, exceto por seu oposto, de acordo com o princípio da passividade; mas o ar e a água não são contrários a nós, eles são, de fato, aparentados a nós, da mesma forma que o lugar para o que está localizado nele. Portanto, nosso tato não é afetado pelo ar e pela água, mas pelas qualidades extrínsecas a eles. As qualidades táteis percebidas no ar e na água se devem à sua combinação com corpos extrínsecos. Assim como o fogo nunca perde seu calor, a água nunca perde a qualidade própria da água; e se alguma vez percebemos calor, isso se deve à mistura de algum corpo extrínseco.

§ 535. Ora, esta resposta contém vários erros. Primeiro, é falso afirmar que o ar e a água não afetam nossos corpos, como sendo aparentados a eles à maneira de uma localidade para o que nela está colocado. Pois, claramente, nossos corpos obtêm seu lugar na natureza, assim como seu

movimento natural, do elemento que predomina neles; e, consequentemente, relacionam-se com a localidade e o ambiente material como elementos localizados a elementos localizadores. Mas elementos contíguos mutuamente se afetam nos pontos de contato, como é mostrado na *Meteorológica*, Livro I. Nossos corpos, portanto, estão naturalmente sujeitos à influência dos elementos.

§ 536. Além disso, tudo o que está em potência, como tal, está disposto a receber a influência do que está em ato; e nossos corpos, estando num estado médio entre os extremos das qualidades táteis nos elementos, relacionam-se a essas qualidades como potência a ato. Pois, como veremos, um meio está em potência para os extremos. É evidente, então, que nossos corpos estão dispostos a ser influenciados pelas qualidades elementares e a percebê-las.

§ 537. Este erro de Averróis vem de sua falha em distinguir os elementos como contrários entre si e como aparentados e contendo (como a localidade contém o localizado) um ao outro.

§ 538. Note-se, então, que os elementos podem ser considerados de duas maneiras: de uma maneira, em termos de qualidades ativas e passivas, e nesse sentido eles são contrários entre si e agem uns sobre os outros em seus pontos de contato; mas de outra maneira, em termos de suas formas substanciais derivadas da influência dos corpos celestes. Ora, os elementos são formais na medida em que são aparentados aos corpos celestes; e, uma vez que é da essência da forma ter o caráter de um todo inclusivo, segue-se que um corpo superior, como tal, contém seu inferior e está para este como um todo para uma parte que, embora parte, é, no entanto, um ser distinto; que é precisamente a relação da localidade para o localizado. E, portanto, a função de localizar e conter é derivada aos elementos do princípio localizador primário, o corpo celeste. Donde se segue também que a localidade e o movimento local pertencem aos elementos em virtude de suas formas substanciais, não de suas qualidades ativas e passivas.

§ 539. Outro erro é este: que ele diz que o ar e a água não sofrem mudanças exceto por mistura com algo extrínseco. Pois é evidente que o ar e a água são, em algum grau, destrutíveis; mas a destruição e a geração podem ocorrer nos elementos sem qualquer mistura e, no entanto, envolvem mudança, como é provado no *De Generatione*. Portanto, enquanto a água permanece água, sua qualidade natural pode ser mudada sem a mistura de nada extrínseco. O caso do fogo é bem diferente; sendo o mais formal e ativo dos elementos, os demais são materiais em relação a ele, como diz Aristóteles no Livro IV da *Meteorológica*.

§ 540. Pode-se dizer, então, que o ar e a água são facilmente mutáveis por qualidades extrínsecas, especialmente em pequenas quantidades, como a quantidade de ar e água entre dois corpos que se tocam. É por isso que o sentido do tato não é impedido pelo meio da água ou do ar. E, dos dois, o ar é menos um impedimento do que a água, pois suas qualidades táteis são dificilmente perceptíveis. Mas uma intensificação das qualidades táteis do ar ou da água, como quando se tornam extremamente quentes ou frios, impede, de fato, o sentido do tato.

§ 541. Então, quando ele diz 'A questão, etc.', mostra a diferença entre o tato e o paladar, por um lado, e os demais sentidos, por outro: primeiro rejeitando um suposto fundamento de diferenciação; segundo, estabelecendo a verdadeira diferença, em 'Mas o tangível difere.' No primeiro lugar, então, ele diz que esta questão do meio extrínseco do tato leva a perguntar se a

sensação de todos os objetos dos sentidos ocorre da mesma maneira, ou diversamente para objetos diversos — como, à primeira vista, parece que o tato e o paladar percebem por contato imediato, enquanto os outros sentidos apreendem seus objetos à distância.

§ 542. Mas esta diferença é ilusória; de fato, percebemos o duro e o mole e outras qualidades táteis, 'através de algo que intervém', um meio extrínseco, como os objetos dos outros sentidos, o audível, o visível e o odorífero. Mas, enquanto estes últimos objetos estão às vezes a uma longa distância do sentido, o saboroso e o tangível estão tão próximos que o meio é praticamente imperceptível e passa despercebido. Percebemos todos os objetos dos sentidos através de um meio extrínseco, mas isso não é notável no paladar e no tato; para repetir o que dissemos antes, se o meio do tato fosse uma membrana que nos cobrisse sem que notássemos, sentiríamos através de um meio de maneira semelhante à que realmente sentimos no ar ou na água. Pois, como é, imaginamos tocar os próprios objetos dos sentidos e que não há meio algum.

§ 543. Então, em 'Mas o tangível difere', tendo rejeitado a falsa diferença, ele afirma a verdadeira, observando que os objetos tangíveis diferem dos visíveis e audíveis no seguinte: enquanto percebemos estes últimos porque eles põem em movimento o meio, e o meio, por sua vez, nos move, percebemos objetos tangíveis não porque o meio nos moveu primeiro, mas como sendo movidos simultaneamente com o meio, pelo objeto do sentido. É como quando um homem é golpeado em seu escudo; o escudo, sendo golpeado, não golpeia então o homem; homem e escudo são golpeados simultaneamente.

§ 544. Tampouco essa simultaneidade deve ser entendida apenas na ordem temporal; pois, na visão, o meio é afetado pelo visível e o olho pelo meio, e, no entanto, a visão ocorre sem sucessão no tempo. O olfato e a audição, contudo, ocorrem com alguma sucessão temporal, como se diz no *De Sensu et Sensato*. A sucessão se deve ao modo como a causa da ação opera; pois, enquanto nos outros sentidos uma alteração no meio é, em si, a causa de o sentido ser afetado, isso não ocorre no tato; pois, nas outras sensações, o meio está presente necessariamente, enquanto no tato é apenas um acompanhamento acidental, devido ao fato, por exemplo, de que os corpos em contato estão úmidos.

§ 545. Em seguida, quando diz "Parece, em geral", ele conclui a verdade sobre o sentido do tato: com relação (a) ao meio; (b) ao órgão, em "Os objetos táteis variam"; e (c) ao objeto apreendido por esse sentido, em "Além disso: como a visão etc.". Primeiramente, então, ele observa que a carne e a língua parecem estar relacionadas ao órgão do tato assim como o ar e a água estão relacionados aos órgãos da visão, audição e olfato. Ora, em nenhum desses últimos sentidos a sensação pode ocorrer se o próprio órgão for tocado; assim, um corpo branco colocado sobre a superfície do olho é invisível. Donde se segue que o órgão do tato é interno; pois esse sentido funciona da mesma maneira que os outros; e se os animais podem perceber objetos sensíveis colocados sobre sua carne, é evidente que, se a carne não é precisamente um órgão dos sentidos, certamente é um meio de sensação.

§ 546. Em seguida, em "Objetos táteis", ele explica a natureza do órgão do tato. As qualidades táteis, diz ele, são as diferenciações do corpo precisamente como corpo, ou seja, as diferenças que diversificam os elementos, a saber, seco e úmido, quente e frio, das quais Aristóteles trata em sua obra sobre os elementos, o *De Generatione et Corruptione*.

§ 547. Pois é claro que o órgão do tato, no qual reside primariamente o sentido chamado tato, é uma parte do corpo em potência para essas diferenciações. Todo órgão do sentido é passivo em relação ao seu objeto, porque a sensação é uma espécie de recepção; se o objeto sensível, que é o agente na operação, reduz o sentido a uma condição semelhante a si mesmo, o sentido era anteriormente potencialmente tal. É por isso que, na medida em que o órgão do tato já possui atualmente alguma qualidade, ele não percebe essa qualidade. Não sentimos uma coisa como quente ou fria, dura ou mole, na medida em que essas qualidades já estão presentes no órgão do tato; antes, percebemos tais qualidades táteis que excedem aquele estado médio entre os contrários táteis no qual esse sentido propriamente consiste. Pois, assim como um meio é potencial para os extremos, também o órgão do tato pode discernir os extremos das qualidades táteis. Ele pode ser afetado por qualquer extremo porque, em comparação com cada um, tem a natureza do outro: por exemplo, em comparação com o calor, o morno é frio, mas em comparação com o frio, é quente. Assim, o meio é passivo para ambos os extremos, sendo, de certa forma, o oposto de cada um. Assim como o órgão que conhece o branco e o preto não tem nenhum deles em ato e ambos em potência (e o mesmo vale para os outros sentidos), assim também ocorre, e necessariamente, com o sentido do tato: seu órgão não é nem quente nem frio, mas em potência para ambos.

§ 548. Mas isso ocorre de modo especial no tato. Na visão, por exemplo, o órgão em potência para o preto e o branco está completamente livre tanto do preto quanto do branco, pois é totalmente incolor. Mas, no caso do tato, o órgão não pode ser completamente privado de calor e frio, umidade e secura, pois é composto de elementos que possuem essas qualidades essencialmente. Antes, o órgão do tato está em potência para seus objetos como um meio entre extremos, potencial para qualquer extremo. Donde se segue que, quanto mais próxima a composição de um animal estiver do estado de equilíbrio perfeito, mais apurado será seu tato; e é por isso que o homem, entre todos os animais, tem o tato mais fino, como vimos.

§ 549. Em seguida, em "Além disso: como a visão", ele conclui sobre o objeto do tato. Como a visão, diz ele, é do visível e do invisível, e os outros sentidos também são de opostos (como a audição do som e do silêncio), assim o tato é tanto do tangível quanto do intangível. "Intangível" é dito de duas maneiras: ou daquilo que tem uma qualidade tangível em excesso que destrói o sentido, como o fogo; ou daquilo que tem tangibilidade muito leve, como o ar. Ambos são chamados de intangíveis porque ambos são difíceis de perceber pelo tato.

§ 550. Resumindo, ele diz que tratou "em linhas gerais", isto é, de maneira sumária, de cada um dos vários sentidos. Pois ele os aborda mais detalhadamente no *De Sensu et Sensato*.

Lição 24 - Conclusões Gerais sobre a Sensação

TEXTO 424a16–424b20 - LIVRO II, CAPÍTULO XII

> *Deve-se tomar como regra geral que toda sensação é a recepção de formas sem matéria, assim como a cera recebe um selo sem o ferro ou o ouro do anel de sinete. Ela recebe uma marca do ouro ou do bronze, mas não como ouro ou bronze. Da mesma forma, o sentido de qualquer objeto sensível é afetado por algo que tem cor, sabor ou som; não, porém, com respeito ao que cada um é chamado como coisa particular, mas na medida em que cada um possui uma certa qualidade e de acordo com seu princípio informante. §§ 551-4*
>
> *A parte sensitiva primária é aquela na qual reside uma potência desse tipo. Elas [parte e potência] são de fato a mesma coisa, mas diferem no modo de ser. O que recebe a sensação será uma magnitude extensa, mas nem o ser sensitivo nem a sensação são uma magnitude. Cada um é, antes, uma certa razão e potência de uma magnitude. § 555*
>
> *Fica claro a partir desses fatos por que o excesso das qualidades sensíveis destrói os órgãos dos sentidos. Pois se a mudança é violenta demais para o órgão do sentido, a razão [deste último] é perdida — a qual [razão] é o sentido. É como ocorre com o tom e a harmonia quando as cordas são violentamente tocadas. Também é evidente por que as plantas não têm sensação, embora tenham alguma participação na alma e sejam afetadas por objetos tangíveis ao se tornarem quentes ou frias. A razão é que lhes falta um meio ou princípio desse tipo, capaz de receber as formas dos objetos sensíveis; elas são afetadas materialmente. §§ 556-7*
>
> *Poder-se-ia perguntar: algo é afetado por odor se não pode ter o sentido do olfato — ou por cor, se é incapaz de ver? E assim nos outros casos. § 558*
>
> *Mas se o que pode ser cheirado é o odor, tudo o que causa cheiro é odor. Logo, coisas incapazes de cheirar não podem ser afetadas pelo odor. O mesmo argumento vale para os outros sentidos. E, dos sujeitos que podem perceber, a capacidade pertence a eles apenas em virtude de cada um ser sensitivo. § 559*

> *O mesmo é evidente assim: nem a luz, nem a escuridão, nem o som, nem o odor afetam os corpos; mas apenas aquilo em que eles ocorrem o faz; por exemplo, é o ar que acompanha o trovão que despedaça as árvores. § 560*
>
> *Mas as coisas tangíveis e os sabores afetam tais coisas. Se não, o que é que as coisas inanimadas são afetadas e alteradas? § 561*
>
> *Portanto, os outros objetos sensíveis não teriam um efeito semelhante? Mas nem todo corpo é afetado por odor ou som, sendo tais receptores apenas coisas indefinidas e instáveis como o ar: o qual pode cheirar como se fosse afetado de alguma forma. § 562*
>
> *O que é então cheirar, senão ser 'afetado de alguma forma'? Mas cheirar é sentir. O ar, no entanto, sendo assim afetado, torna-se rapidamente sensível. § 563*
>
> ## COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

VIGÉSIMA QUARTA LIÇÃO

§ 551. Após examinar cada um dos sentidos separadamente, o Filósofo passa agora a conclusões sobre a sensibilidade em geral; e isso em três etapas: primeiro, explica a natureza do sentido; em seguida, em ‘É claro’, resolve certos problemas ligados a essa explicação; e, em terceiro lugar, em ‘Poderia perguntar-se’, levanta algumas questões relativas ao modo como um sentido é afetado por seu objeto. Quanto ao primeiro ponto, ele explica (a) a natureza do sentido e (b) a natureza dos órgãos dos sentidos, em ‘A parte sensitiva primária’.

Primeiro, então, ele diz que se deve sustentar em geral, como verdadeiro para todos os sentidos sem exceção, que os sentidos recebem formas sem matéria, assim como a cera recebe a marca de um anel sem o ferro ou o ouro. Isso, contudo, pareceria ser comum a todos os casos de recepção passiva; toda coisa passiva recebe de um agente na medida em que o agente é ativo; e, como o agente age por sua forma, não por sua matéria, todo recipiente enquanto tal recebe forma sem matéria. O que, de fato, é sensivelmente aparente; por exemplo, o ar não recebe matéria do fogo que age sobre ele, mas uma forma. Assim, não pareceria ser peculiar à sensação receber forma sem matéria.

§ 552. Respondo que, embora seja verdade que todo recipiente recebe uma forma de um agente, há diferentes maneiras de receber a forma. A forma recebida em um paciente a partir de um agente às vezes tem o mesmo modo de existência no recipiente que no agente; o que ocorre quando o paciente está disposto para a forma da mesma maneira que o agente. Pois tudo o que é recebido é recebido no ser do recipiente; de modo que, se o recipiente está disposto como o agente, a forma passa a existir no recipiente da maneira como existe no agente. E, nesse caso, a forma não é transmitida sem a matéria. Pois, embora a divisão numericamente una e mesma da matéria que está no agente não se torne a do recipiente, este se torna, de certa forma, o mesmo que o agente material, na medida em que adquire uma disposição material semelhante à que

estava no agente. E é dessa maneira que o ar recebe a influência do fogo, e qualquer outra coisa passiva na Natureza, a ação que altera sua qualidade natural.

§ 553. Às vezes, porém, o recipiente recebe a forma em um modo de existência diferente daquele que a forma tem no agente; quando, isto é, a disposição material do recipiente para receber a forma não se assemelha à disposição material no agente. Nesses casos, a forma é recebida no recipiente 'sem matéria', sendo o recipiente assimilado ao agente quanto à forma e não quanto à matéria. E é assim que um sentido recebe forma sem matéria, tendo a forma, no sentido, um modo de ser diferente daquele que tem no objeto sentido. Neste último, ela tem um modo de ser material, mas no sentido, um modo cognitivo e espiritual.

§ 554. Aristóteles encontra um exemplo adequado disso na impressão de um selo na cera. A disposição da cera para a imagem não é a mesma que a do ferro ou ouro para a imagem; daí, diz ele, a cera recebe um sinal, i.e., uma forma ou imagem, do que é ouro ou bronze, mas não precisamente como ouro ou bronze. Pois a cera recebe uma semelhança do selo de ouro quanto à imagem, mas não quanto à disposição intrínseca do selo para ser um selo de ouro. Da mesma forma, o sentido é afetado pelo objeto sensível com uma cor ou gosto ou sabor ou som, 'não quanto ao que cada um é chamado como coisa particular', i.e., não é afetado por uma pedra colorida precisamente como pedra, ou mel doce precisamente como mel, porque no sentido não há tal disposição para a forma como há nessas substâncias; mas é afetado por eles precisamente como coloridos, ou saborosos, ou como tendo este ou aquele 'princípio informante' ou forma. Pois o sentido é assimilado ao objeto sensível quanto à forma, não quanto à disposição da matéria.

§ 555. Em seguida, em 'A parte sensitiva primária', ele conclui sobre o órgão do sentido. Visto que, a partir de seu ensinamento de que o sentido recebe formas na cognição imaterialmente, o que também é verdadeiro para o intelecto, alguém poderia ser levado a supor que o sentido era uma faculdade incorpórea como o intelecto; para evitar esse erro, Aristóteles atribui ao sentido um órgão, observando que a 'parte sensitiva primária', i.e., órgão do sentido, é aquela na qual reside uma potência desse tipo, ou seja, uma capacidade de receber formas sem matéria. Pois um órgão do sentido, e.g., o olho, compartilha o mesmo ser com a faculdade ou potência em si, embora difira em essência ou definição, sendo a faculdade como que a forma do órgão, como foi dito acima. Assim, ele prossegue dizendo 'uma magnitude extensa', i.e., um órgão corpóreo, é o que recebe a sensação', i.e., é o sujeito da faculdade do sentido, como a matéria é sujeito da forma; e, no entanto, a magnitude e a sensibilidade ou sentido diferem por definição, sendo o sentido uma certa razão, i.e., proporção e forma e capacidade, da magnitude.

§ 556. Então, quando ele diz 'É claro etc.', infere dessas premissas uma resposta a duas questões que poderiam surgir. O que foi dito, observa ele, explica por que um excesso no objeto destrói o órgão do sentido; pois, para que a sensação ocorra, deve preexistir no órgão do sentido 'uma certa razão' ou, como a denominamos, proporção. Mas se o impacto do objeto sensível é mais forte do que o órgão é naturalmente capaz de suportar, a proporção é destruída e o próprio sentido, que consiste precisamente, como foi dito, na proporção formal do órgão, é neutralizado. É como se alguém dedilhasse cordas com demasiada violência, destruindo o tom e a harmonia do instrumento, que consiste em uma certa proporção.

§ 557. Sua análise também nos dá a resposta a outra questão, a saber, por que as plantas não sentem, embora tenham alguma participação na alma e sejam afetadas por certos objetos sensíveis, i.e., coisas tangíveis, bem como pelo calor e pelo frio. A razão pela qual não sentem é que lhes falta a proporção necessária para a sensação, em particular aquele equilíbrio entre os extremos das qualidades tangíveis que é um pré-requisito do órgão do tato, sem o qual não pode haver sensação. Portanto, não têm nenhum princípio intrínseco para receber formas 'apartadas da matéria', isto é, nenhum sentido. São afetadas e sofrem mudanças apenas materialmente.

§ 558. Em seguida, quando ele diz 'Poderia perguntar-se', levanta uma questão relativa à ação do objeto sensível sobre os sentidos. Tendo acabado de observar que as plantas são afetadas por certos objetos sensíveis, ele levanta a questão de saber se um sujeito pode alguma vez ser afetado por objetos diferentes daqueles de que possui o sentido; digamos, por odor se não tem olfato, ou por cor, se não tem visão, ou por som, se não tem audição.

§ 559. Então, em 'Mas se o que pode ser cheirado é odor', ele apresenta duas razões contra essa sugestão. Em primeiro lugar, é próprio do que pode ser cheirado causar cheiro; mas o odor é tal; portanto, se algo causa cheiro, causa-o pelo odor (ou, segundo outra leitura, o odor causa cheiro). A ação própria do odor como tal é causar um cheiro ou ocasionar uma olfação. Donde se segue que tudo o que recebe a atividade do odor como tal tem um sentido de olfato; e tudo o que carece de um sentido de olfato não pode ser afetado pelo odor. E o mesmo argumento vale para outros seres: é impossível que algo qualquer possa ser afetado por objetos sensíveis; isso só pode acontecer em coisas dotadas de sentido.

§ 560. Em 'O mesmo é evidente assim', ele apresenta a segunda razão, como se segue. O argumento acima é confirmado pela experiência. A luz e a escuridão, o cheiro e o som, não produzem efeito em corpos sensíveis, exceto acidentalmente, na medida em que os corpos com essas qualidades fazem algo, como o ar que racha a madeira quando troveja; pois não é este som que afeta a madeira, mas o ar em movimento.

§ 561. Em seguida, em 'Mas coisas tangíveis e sabores', ele mostra que é diferente com as qualidades tangíveis; coisas tangíveis e 'sabores', i.e., gostos, de fato produzem, diz ele, um efeito em objetos sensíveis. Mas isso deve ser entendido dos sabores, não precisamente como tais, i.e., como degustáveis, mas apenas na medida em que o degustável é algo tangível, e o gosto uma espécie de tato. Pois se os corpos (insensíveis) não fossem afetados por qualidades tangíveis, não haveria questão de corpos inanimados serem afetados e alterados de modo algum, sendo esses tangíveis as qualidades elementares ativas e passivas em virtude das quais todas as alterações corporais ocorrem.

§ 562. Em seguida, em 'Portanto, também não', ele mostra que outros objetos sensíveis agem sobre coisas inanimadas, embora não sobre todas. Pois ao perguntar: Portanto, outros objetos sensíveis não afetam coisas inanimadas como o odor faz?, ele implica que sim. No entanto, nem todo corpo é afetado pelo odor e pelo som, embora todos o sejam pelo calor e pelo frio. Por tais objetos sensíveis são afetados apenas corpos instáveis, impermanentes, como o ar e a água, que, sendo fluidos, não são muito autossuficientes; e que o ar pode ser afetado pelo odor é bastante óbvio quando cheira mal. Outra leitura diz 'porta', significando que o fenômeno é carregado ou levado ao sentido por objetos sensíveis diferentes de si mesmo. A razão para essa diferença é que,

como as qualidades tangíveis são produtivas das outras qualidades sensíveis, elas têm mais poder ativo do que as outras, e podem operar sobre os corpos em geral, enquanto os outros objetos sensíveis, tendo menos poder ativo, só podem agir sobre coisas que são especialmente impressionáveis. O mesmo princípio se aplica à luz dos corpos celestes, com seu efeito sobre os terrestres.

§ 563. Por último, em ‘O que é então cheirar?’, ele resolve o problema levantado pelo argumento acima exposto. Se uma coisa, pergunta ele, pode ser afetada pelo odor e, no entanto, não cheirá-lo, o que há em cheirar o odor além de ser apenas afetado por ele? E ele responde que o cheirar acontece quando uma coisa é afetada pelo odor de tal modo que o percebe. Mas o ar não é afetado dessa maneira, pois não tem potência sensitiva; é afetado apenas de modo a tornar-se um objeto sensível, na medida em que oferece um meio para a sensação.