

LIVRO III

- [Lição 1 - Existe um Sexto Sentido? Os Objetos Sensíveis "Comuns"](#)
- [Lição 2 - Sujeito e Objeto na Sensação](#)
- [Lição 3 - O Sentido Comum](#)
- [Lição 4 - Distinção do Sentido do Intelecto. Erro, Imaginação e Opinião](#)
- [Lição 5 - Imaginação. O que Ela Não É](#)
- [Lição 6 - Imaginação. O que Ela É](#)
- [Lição 7 - O Intelecto em Geral](#)
- [Lição 8 - Abstração Intelectual](#)
- [Lição 9 - Problemas Decorrentes. Intelecto como Inteligível](#)
- [Lição 10 - O Intelecto Agente](#)
- [Lição 11 - Operações Intelectuais. 'Inteligíveis' Simples e Complexos](#)
- [Lição 12 - Sentido e Intelecto Comparados. O Intelecto Prático. A Abstração Novamente](#)
- [Lição 13 - Recapitulação. Intelecto. Sentido. Imaginação](#)
- [Lição 14 - O Princípio do Movimento nos Seres Vivos. O Que Ele Não É](#)
- [Lição 15 — Os Princípios do Movimento nos Seres Vivos \(Continuação\). O Que Eles São](#)
- [Lição 16 - Os Princípios do Movimento nos Seres Vivos \(Continuação\)](#)
- [Lição 17 - Sensibilidade e Vida. O Tato É o Sentido Fundamental](#)
- [Lição 18 - O Tato, o Sentido Fundamental](#)

Lição 1 - Existe um Sexto Sentido? Os Objetos Sensíveis "Comuns"

TEXTO 424b22-425b10 - LIVRO III, CAPÍTULO I

EXISTE UM SEXTO SENTIDO?

OS OBJETOS SENSÍVEIS 'COMUNS'

Que não há outro sentido além dos cinco enumerados — refiro-me à visão, audição, olfato, paladar e tato — é sustentável pelas seguintes razões: §564-7

Pois, se temos sensação de todos os objetos do sentido do tato (todas as variedades do tangível sendo, de fato, perceptíveis por nós através do tato), então, se nos falta alguma [classe de] sensação, devemos também carecer de algum órgão sensorial. Ora, tudo o que percebemos pelo contato é perceptível para nós através daquele sentido do tato que de fato possuímos. Mas tudo o que percebemos através de um meio e sem contato é percebido por meio de elementos simples intermediários (refiro-me a elementos como ar e água); e [neste caso] as coisas estão dispostas de tal modo que, se vários objetos sensíveis, diferindo genericamente entre si, são perceptíveis através de um único meio, então, necessariamente, o que possui um órgão sensorial desse tipo pode perceber ambos os objetos — por exemplo, se o órgão é constituído de ar, então o ar é o meio tanto para a cor quanto para o som. Mas, se há vários meios para o mesmo objeto sensível, como o ar e a água o são para a cor (ambos sendo transparentes), o que possui apenas um ou outro [meio] perceberá o que vem através de ambos ou de qualquer um deles. §§ 568-70

Os órgãos sensoriais são formados apenas por esses dois corpos simples, ar e água. Pois a pupila é de água; o [órgão da] audição, de ar; e o olfato, de ambos. Mas o fogo não se encontra em nenhum, ou é comum a todos; pois nada sem calor é sensível. A terra ou não pertence a nenhum, ou está especialmente envolvida no tato. Donde resta que não há órgão sensorial sem ar e água. Ora, certos animais de fato possuem esses órgãos. Portanto, todos os sentidos são encontrados em animais que não são incompletos ou defeituosos (pois até mesmo a toupeira é observada como tendo olhos sob sua pele). Portanto, se não há outro tipo de corpo, e não há qualidades além daquelas dos corpos aqui presentes, nenhum sentido faltará a qualquer [tal] animal. §§ 571-4

Mas não pode haver um sentido próprio para as qualidades comuns que percebemos por qualquer sentido, e não apenas incidentalmente: tais como movimento, repouso, forma, tamanho, número,

unidade. §§ 575-6

Pois conhecemos todas estas pelo movimento: isto é, conhecemos o tamanho pelo movimento e, a partir do tamanho, a forma; pois a forma é, em si mesma, um tipo de tamanho. § 577

O que está em repouso conhecemos como não se movendo, e o número como a negação da continuidade e da identidade. Pois cada sentido percebe algo único, de modo que é impossível que haja um sentido especialmente adaptado a qualquer uma destas qualidades. § 578

A situação, nesse caso, seria como quando percebemos o que é doce pela visão. Isso acontece porque levamos em conta a sensação de ambos, de modo que, quando coincidem, nos damos conta disso. Se não fosse assim, perceberíamos isso apenas incidentalmente, como quando vemos o filho de Cleon não como o filho de Cleon, mas como algo branco; com o qual objeto coincide, por acaso, o fato de ser o filho de Cleon. Mas temos um sentido geral para as qualidades comuns. E isso não apenas incidentalmente. Portanto, não há um sentido próprio [para elas]. [Se houvesse] nunca as perceberíamos, exceto da maneira como dissemos que vemos o filho de Cleon. Os sentidos percebem incidentalmente o que é próprio um do outro; [percebendo] não em sua capacidade específica, mas na medida em que formam um único sentido — como na percepção da bile como sendo tanto avermelhada na cor quanto amarga. Não pertence a nenhum sentido julgar que estas são qualidades de uma mesma coisa. Daí surge a visão equivocada de que, se algo é avermelhado, é bile. §§ 579-81

Poder-se-ia perguntar por que temos vários sentidos e não apenas um. Seria para que as qualidades comuns, que são conseqüentes às próprias, se tornem menos obscuras — movimento, dimensão, número? Pois, se não houvesse sentido senão a visão, e esta apenas do branco como objeto, certamente essas qualidades seriam muito obscuras para a apreensão, e todas as coisas pareceriam iguais, porque cor e dimensão sempre andam juntas. Mas o fato de haver qualidades comuns alcançadas por vários sentidos torna evidente que cada uma delas é um objeto distinto. §§ 582-3

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO UM

§ 564. Aqui começa o Livro III no texto grego; aparentemente pelo bom motivo de que é aqui que Aristóteles começa a examinar o intelecto. Ora, houve filósofos que negaram toda diferença entre intelecto e sentidos. Mas, claramente, o intelecto não pode ser nenhum dos sentidos exteriores já considerados; pois sua apreensão não está restrita a nenhuma classe particular de objetos sensíveis. Então, a questão é se a sensibilidade inclui alguma outra faculdade cognitiva que possa dar suporte à visão de que o intelecto é, de alguma forma, um dos sentidos.

§ 565. Esta seção divide-se em três. Primeiro, ele pergunta se há algum outro sentido além dos cinco sentidos exteriores. Em seguida, em 'Agora, se a alma é definida', ele prova que o intelecto é inteiramente distinto dos sentidos. Em terceiro lugar, em 'Quanto à parte da Alma', ele examina a parte intelectual da alma, agora claramente distinguida dos sentidos. A primeira dessas seções tem duas partes: (a) ele mostra que não há outros sentidos particulares além dos cinco exteriores;

e (b) ele mostra que, além destes, há um sentido comum — isso vem em 'Já que percebemos que vemos'. Com relação a (a), após provar que existem apenas cinco sentidos particulares, ele mostra por que existem vários deles e não apenas um. A prova anterior divide-se em duas: primeiro, ele mostra que apenas os cinco sentidos apreendem 'sensíveis' particulares; e depois, em 'Mas não pode haver', que os mesmos cinco são os únicos sentidos a apreender 'sensíveis' comuns.

§ 566. Para provar o primeiro destes dois pontos, ele argumenta assim. Se um sujeito possui um órgão sensorial em virtude do qual uma certa e definida gama de objetos sensíveis é naturalmente perceptível, este órgão é o meio pelo qual ele percebe aqueles objetos. Mas os animais superiores são dotados de todos os órgãos dos sentidos; portanto, eles podem perceber toda a gama de objetos sensíveis; e como esses órgãos são apenas cinco em número, toda a gama de objetos sensíveis particulares é coberta pelos cinco sentidos orgânicos.

§ 567. Ao propor este argumento, Aristóteles começa declarando seu propósito ao usá-lo, i.e., convencer a todos de que não há outros sentidos além dos cinco mencionados.

§ 568. Em seguida, em 'Pois se', ele explica a premissa maior do argumento: que um sujeito possuidor de qualquer órgão sensorial pode conhecer tudo o que pode ser conhecido por aquele órgão. Ele mostra isso a partir do tato. Obviamente, existem certas qualidades tangíveis, a saber (como foi dito), as várias modificações dos corpos elementares como tais; pois o que foi dito sobre os quatro elementos tornou claro que existem tais modificações. E todas essas qualidades tangíveis, como tais, caem dentro do alcance da nossa sensação.

§ 569. Ele então aplica o mesmo princípio — que temos consciência precisamente daqueles objetos que correspondem a um dado órgão sensorial em nós — aos outros sentidos. Assim, ele diz: se sentimos algo tactualmente perceptível, de modo que todas as qualidades tangíveis, como tais, são sentidas por nós, podemos então argumentar em geral que, se de fato não percebemos uma qualidade sensível, a razão deve ser que nos falta o órgão sensorial ao qual ela corresponde; precisamente porque, se temos um órgão sensorial, percebemos certas qualidades sensíveis. E esta generalização é então apoiada com exemplos particulares.

§ 570. E primeiro com respeito às coisas que apreendemos sem qualquer meio extrínseco; pois ele diz que tudo o que sentimos 'por contato', i.e., sem um meio extrínseco, é alcançado pelo órgão do tato (sob o qual ele inclui o paladar). Mas onde, como nos outros sentidos, certos meios extrínsecos, substâncias simples como ar e água, se interpõem entre nós e o objeto, é relevante observar que um mesmo órgão pode transmitir apreensões de vários objetos diferentes em espécie; e nesse caso, o sujeito que possui o órgão apreende coisas diferentes em espécie. Por exemplo, se um órgão sensorial contém ar, e o ar naturalmente retém e transmite tanto cor quanto som, então um sujeito com um órgão contendo ar será capaz de sentir tanto cor quanto som. Se, ao contrário, vários órgãos diferentes podem atingir o mesmo objeto sensível — como acontece no caso de órgãos compostos, um de ar, outro de água, que são ambos transparentes e, portanto, ambos receptivos à cor —, então um sujeito com qualquer um desses órgãos é capaz de perceber tudo o que é perceptível através, ou por meio de, todos eles. A razão para ele dizer isso é que os órgãos dos sentidos que funcionam através de um meio extrínseco sempre correspondem a esse meio; e o fato é que o mesmo objeto sensível, por exemplo, odor, pode alcançar animais diferentes através de meios diferentes, e.g., através da água assim como do ar.

§ 571. Em terceiro lugar, em 'Os órgãos dos sentidos são formados', ele faz e explica uma afirmação adicional: que os animais superiores possuem todos os órgãos dos sentidos. Esses órgãos, ele diz, são por natureza compostos apenas de dois dos corpos simples, a saber, ar e água — sendo estes os dois corpos simples mais passivos, e uma pronta passividade ao objeto sensível sendo a condição exigida em um órgão sensorial. Assim, a pupila do olho contém água, permitindo ao olho receber uma semelhança da coisa que vê; o órgão da audição contém ar (como já notamos); enquanto o olfato é relacionado por alguns ao ar e por outros à água. O fogo, por outro lado, devido à sua extrema atividade, não desempenha nenhum papel nos órgãos dos sentidos, embora de certa forma sua presença seja sentida em todos os sentidos; pois a sensibilidade sempre pressupõe calor porque sempre pressupõe vida.

§ 572. Enquanto a terra como tal não tem nada a ver com os órgãos dos sentidos como tais, ela é de uma maneira especial uma condição do tato: pois é misturada ao corpo em uma certa proporção definida que 'determina aquele meio entre os extremos tangíveis que dá ao corpo um sentido de tato; de onde se segue que o órgão do tato contém todos os elementos misturados em uma certa proporção. Mas precisamente como sensitivos, os órgãos dos sentidos são feitos de ar e água e somente destes; e os órgãos compostos de ar ou água são encontrados naqueles animais que chamamos de 'animais superiores'. Assim, ele conclui dizendo que, além dos organismos naturalmente inferiores, como os animais imóveis que têm apenas o sentido do tato, todos os animais são dotados de todos os órgãos dos sentidos.

§ 573. Além disso, exceto os 'defeituosos', i.e., animais que carecem de um sentido que deveriam ter por natureza, como cegos ou surdos. Mas as toupeiras, por exemplo, são 'animais superiores', tendo olhos sob a pele. Vivendo debaixo da terra, elas não precisam de visão; e se seus olhos estivessem descobertos, o solo os irritaria.

§ 574. Claramente, este argumento assume um número definido de elementos. Infere que, porque existem apenas tantos elementos, os órgãos dos sentidos que alcançam seus objetos através de um meio exterior devem ser compostos exclusivamente de ar e água. Novamente, presume um número fixo de qualidades elementares que são também as qualidades tangíveis; e infere que todas estas últimas são conhecidas por nós; e que, portanto, estamos equipados com todas as faculdades sensoriais que existem. Essas conclusões só poderiam ser refutadas mostrando-se, ou que havia algum outro elemento corpóreo além dos quatro conhecidos por nós, ou que havia outras qualidades tangíveis (nas coisas ao nosso redor e conhecidas por nós), além daquelas que de fato percebemos pelo tato. Mas não há necessidade de entreter tais hipóteses, e podemos concluir com segurança que os cinco sentidos que possuímos são os únicos sentidos que existem.

§ 575. Então, onde ele diz, 'Mas não pode haver', ele rejeita a sugestão de que os 'sensíveis comuns' são o objeto de um outro e distinto sentido. Pois o objeto próprio e direto de um sentido qualquer só é conhecido indiretamente por qualquer outro sentido; mas os sensíveis comuns não são conhecidos indiretamente por nenhum sentido; ao contrário, cada um deles é diretamente conhecido por vários sentidos. Portanto, eles não podem ser os objetos próprios de um único sentido.

§ 576. Observe como este argumento procede. Aristóteles primeiro afirma a conclusão, de que não pode haver nenhum órgão especialmente adaptado à percepção dos 'sensíveis comuns' percebidos

diretamente, não indiretamente, por todos os sentidos, a saber, movimento, repouso e assim por diante.

§ 577. Em seguida, em 'Pois sabemos', ele mostra que esses sensíveis comuns são percebidos diretamente, não indiretamente. O que entra na sensação precisamente ao perturbar o órgão dos sentidos é sentido diretamente, não indiretamente; pois sentir diretamente é simplesmente receber uma impressão de um objeto sensível. Ora, todos esses sensíveis comuns são sentidos dessa maneira, e por isso ele diz que os apreendemos pelo 'movimento', i.e., através de alguma perturbação do órgão. O tamanho, por exemplo, é obviamente sentido dessa forma: é o sujeito de qualidades sensíveis como cor ou sabor, e nenhuma qualidade é capaz de agir separadamente de seu sujeito. Disso segue que a forma também é conhecida dessa maneira, pois a forma é um aspecto do tamanho; é o tamanho como terminado. Como diz Euclides, a forma é o que está contido em um limite.

§ 578. O repouso também é percebido por meio do movimento, assim como a escuridão por meio da luz, pois o repouso é a ausência de movimento. O número também, visto que vem da divisão de um contínuo ou magnitude contínua, é apreendido como a negação deste último, e suas propriedades são conhecidas através daquelas do contínuo; pois assim como o contínuo é infinitamente divisível, os números podem prosseguir ao infinito, como é mostrado no Livro III da *Física*. Ora, é claro que todos os objetos de qualquer sentido constituem um único objeto direto desse sentido, na medida em que concorrem para afetar o órgão desse sentido; donde segue que esses 'sensíveis comuns' pertencem aos objetos diretos, não aos indiretos, da sensação; e, além disso, que nenhum deles é o objeto de qualquer sentido distinto e especial.

§ 579. Em seguida, em 'A situação etc.', ele mostra que se fossem objeto de algum sentido especial, eles seriam também 'sentidos indiretamente'. É isso que ele quer dizer ao afirmar que a hipótese em questão implicaria que percebemos os sensíveis comuns da mesma forma que vemos a doçura. Pois a doçura e (e.g.) a brancura correspondem cada uma a um sentido distinto e especial; portanto, quando ambas as qualidades são encontradas na mesma coisa, cada uma é conhecida diretamente pelo seu próprio sentido especial e indiretamente pelo do outro. Pela visão, conhecemos a brancura diretamente, a doçura indiretamente.

§ 580. Mas se um objeto não é percebido diretamente por nenhum sentido especial distinto, nunca poderá tornar-se o objeto indireto de qualquer outro sentido através da concorrência de dois sentidos ou sensíveis na mesma coisa; deve sempre, em todos os aspectos, ser percebido indiretamente. Assim, percebo indiretamente que fulano é filho de Cléon, não porque ele seja filho de Cléon, mas porque ele é branco; a brancura como tal está apenas acidentalmente conectada ao filho de Cléon. Ser filho de Cléon não é (como a doçura) indiretamente visível de modo a implicar que seja diretamente percebido por algum outro sentido. Por outro lado, os sensíveis comuns não são sensíveis indiretamente de forma alguma; são um objeto comum, mas direto, de vários sentidos distintos. Segue que não correspondem a nenhum sentido especial e distinto; se correspondessem, seriam sentidos indiretamente, como o fato de que fulano era filho de Cléon.

§ 581. Pois os sentidos percebem indiretamente os objetos especiais uns dos outros, como a visão percebe os da audição, e vice-versa. A visão não percebe o audível como tal, nem a audição o visível como tal (pois o olho não recebe impressão do audível, nem o ouvido do visível), mas

ambos os objetos são percebidos por cada sentido apenas na medida em que ‘um sentido’, i.e., uma sensação atual, por assim dizer, incide sobre um objeto que contém ambos. Quero dizer que ambos os sentidos em questão são exercidos ao mesmo tempo sobre uma única e mesma coisa sensível, como quando a bile é ao mesmo tempo vista como vermelha e provada como amarga; de modo que, assim que vemos que esta coisa é vermelha, julgamos que ela é amarga. Mas não há sentido especial da conjunção de vermelhidão e amargor, pois essa conjunção é bastante accidental, e o que é accidental não pode ser objeto de nenhuma faculdade especial. E o fato de a visão conhecer apenas indiretamente o sabor nos ajuda a entender por que somos tantas vezes enganados em tais casos e saltamos para a conclusão de que, porque certa coisa é, por exemplo, vermelha, ela é, portanto, bile.

§ 582. Em seguida, em ‘Alguém poderia perguntar’, ele prossegue indagando por que há muitos sentidos. Como esta é uma questão sobre uma espécie como um todo, deve ser respondida em termos de causalidade final (como ele explica perto do fim do *De Generatione Animalium*); não, como perguntas sobre peculiaridades individuais, em termos de causalidade material ou eficiente. Assim, aqui ele introduz a ideia de propósito. A questão poderia surgir, ele diz, por que temos vários sentidos, em vez de apenas um; e ele responde que é para nos permitir discernir coisas como movimento, tamanho e número, que são ao mesmo tempo acompanhamentos de cada objeto sensível distinto e próprio e também comuns a todos eles. Pois suponha que houvesse apenas o sentido da visão, cujo objeto próprio é simplesmente a cor; então, como a impressão da cor no órgão dos sentidos envolve imediatamente uma impressão de tamanho, de modo que os dois objetos são inseparáveis, nunca seríamos capazes de distinguir entre cor e tamanho; eles nos pareceriam exatamente a mesma coisa. Mas o fato de o tamanho ser também percebido por um sentido diferente da visão, enquanto a cor não o é, é suficiente para nos mostrar que tamanho e cor não são a mesma coisa. E o mesmo vale para os outros sensíveis comuns.

§ 583. A isso, poder-se-ia acrescentar também a seguinte razão. Uma vez que toda potência como tal implica um objeto, deve haver uma diversidade de potências sensitivas se, e da maneira que, há uma diversidade de objetos sensíveis. Mas os objetos tornam-se sensíveis ao impressionar um órgão dos sentidos; portanto, aos diferentes tipos dessas impressões corresponderá uma diversidade de potências sensitivas. Ora, uma maneira pela qual o órgão dos sentidos é impressionado pelos objetos é através do contato físico, de onde surgem tanto o tato, que percebe o que compõe a constituição física de um animal, quanto o paladar, perceptivo daquelas qualidades que indicam a adequação do alimento de um animal para manter seu corpo em existência. E outra maneira pela qual o órgão dos sentidos pode receber sua impressão é através de um meio; e isso envolve ou uma mudança intrínseca no próprio objeto, como no caso do olfato, que implica certa desintegração da coisa cheirada; ou uma mudança de lugar, como no caso do som; ou nenhuma mudança no objeto sensível, mas simplesmente uma impressão espiritual sobre o meio e o órgão dos sentidos, como é feita pela cor.

Lição 2 - Sujeito e Objeto na Sensação

TEXTO 425b11-426b8 - LIVRO III, CAPÍTULO II

SUJEITO E OBJETO NA SENSACÃO

Uma vez que percebemos que vemos e ouvimos, devemos ver que vemos ou pela visão ou por outro sentido. § 584

E se for por outro sentido, então ou este é o sentido pelo qual vemos, ou um sentido completamente diferente. Mas [então] o mesmo sentido incidirá sobre o objeto colorido e sobre o sentido da visão. Portanto, ou haverá dois sentidos para um objeto, ou um sentido deve ser seu próprio objeto. § 585

Além disso, se o sentido perceptivo da visão é outro, ou há um processo ao infinito, ou deve haver algum sentido que considere sua própria operação: portanto, é melhor admitir isso desde o princípio. § 586

Aqui está um problema: se perceber pela visão é ver, e a cor, ou o que a possui, é o que é visto, então aquilo que primeiro vê deve ser colorido. § 587

Fica claro, então, que 'perceber pela visão' não tem apenas um significado. Pois mesmo quando não estamos vendo, é pela visão que distinguimos entre claro e escuro, embora não da mesma maneira. § 588

Além disso, aquilo que vê é, de certo modo, colorido; pois cada faculdade sensitiva é receptiva do objeto do sentido sem seu concomitante material. Portanto, na ausência dos objetos dos sentidos, permanecem as sensações e os fantasmas nas potências sensoriais. O ato do objeto do sentido e a sensação são um e o mesmo: mas estes — quero dizer, por exemplo, o som em ato ou a visão em ato — não são idênticos em seu ser. Pois acontece que quem tem audição nem sempre ouve, e o que tem som nem sempre soa. Mas quando aquilo que é capaz de ouvir opera, e aquilo que é capaz de soar soa, tanto a audição em ato quanto o som em ato surgem simultaneamente. (Destes dois, poder-se-ia chamar um de 'audição', o outro de 'sonoridade'.) §§ 589-91

Se, então, o movimento, a ação e a paixão estão naquilo que sofre a ação, segue-se que o som e a audição em ato residem naquilo que é estes em potência. Pois o ato daquilo que move ou causa se realiza no recipiente; portanto, não é necessário que aquilo que move esteja ele mesmo em movimento. O ato do produtor de som é, portanto, o som ou uma sonoridade; e o da faculdade auditiva é a audição ou a escuta. Pois 'audição' e 'sonoridade' são ambas duplas. E o mesmo

raciocínio se aplica aos outros sentidos e seus objetos. Pois, assim como a ação e a recepção estão no recipiente, e não no agente, também o ato do objeto do sentido e da faculdade sensorial estão no recipiente sensitivo. No entanto, enquanto ambos são nomeados em alguns casos (como sonoridade e audição), em outros um ou outro é inominado. A visão é o ato de ver, mas o ato da cor não tem nome; e o paladar é o ato da faculdade gustativa, mas o ato do sabor não tem nome. §§ 592-3

Uma vez que o ato do objeto do sentido e da faculdade sensorial é um e o mesmo (embora cada um tenha seu próprio ser), é necessário que eles desapareçam ou permaneçam simultaneamente, como no caso acima mencionado da audição e da sonoridade; e, portanto, do paladar e do sabor e dos demais. Não é necessário, no entanto, sustentar isso em relação à potência.

Mas sobre este ponto, os primeiros filósofos da natureza falaram erroneamente, sustentando que não havia preto ou branco sem visão, nem sabor sem paladar. De certo modo, o que disseram estava correto; de outro, errado. Na medida em que tanto o objeto do sentido quanto a faculdade sensorial existem de duas maneiras, uma em potência e outra em ato, o que alegaram se aplica a esta última, mas não à primeira. Mas eles fizeram afirmações contundentes sobre questões que exigem distinções. §§ 595-6

Agora, se a voz é uma harmonia de algum tipo, e a voz e sua audição são de algum modo uma só coisa, e também, de algum modo, não são uma e a mesma; e se a harmonia é uma proporção; então a audição deve ser um tipo de proporção. Por esta razão, qualquer coisa excessivamente aguda ou grave destrói a audição; e o mesmo em relação aos sabores destrói o paladar; e às cores, a visão, seja o excessivamente brilhante ou o escuro; e ao olfato, um odor forte, seja doce ou amargo; como se o sentido fosse uma certa proporção. Por isso, também, aqueles [sabores] tornam-se deleitáveis, que, de puros e não misturados (por exemplo, o amargo ou o doce ou o salgado), são trazidos a uma proporção. Então, de fato, dão prazer. E, em geral, o que é composto é mais uma harmonia do que os sons agudos ou graves isoladamente; ou, no caso do tato, o que pode ser tanto aquecido quanto resfriado. O sentido é uma 'proporção' que é prejudicada ou destruída pelos extremos. §§ 597-8

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO DOIS

§ 584. Tendo demonstrado que não há mais do que cinco sentidos particulares, o Filósofo em seguida investiga se esses cinco sentidos derivam de alguma potência comum. Ele é levado a essa indagação pela observação de duas atividades que não parecem peculiares a um único sentido, mas sim provenientes de alguma potência mais geral: pois (a) temos alguma percepção das atividades dos sentidos particulares, por exemplo, sentimos nosso próprio ver e ouvir; e (b) distinguimos entre os objetos próprios de cada um dos diferentes sentidos, entre, por exemplo, o doce e o branco. Ele investiga, então, a fonte dessas duas atividades, primeiro da primeira, e depois, em 'Cada um dos sentidos, então', da segunda. A primeira investigação divide-se em três partes. Primeiro, ele expõe o problema, dizendo que o fato de percebermos nosso próprio ver e ouvir, e assim por diante, implica que ou a visão (por exemplo) é capaz de ver seu próprio ver, ou alguma outra faculdade possui esse poder; e o mesmo se aplica aos outros sentidos.

§ 585. Em seguida, em 'E se, etc.', ele levanta objeções contra ambas as alternativas. Mas primeiro propõe dois argumentos para mostrar que é a visão que vê seu próprio ver. (1) Se alguém percebe seu ver por um sentido diverso da visão, então ou esse sentido é um sentido da cor, ou o sentido da cor e o sentido de ver a cor são bastante distintos. Mas se um único e mesmo sentido conhece a cor e a visão da cor, então o ato de um único e mesmo sentido recai ao mesmo tempo sobre a visão da cor e a coisa colorida. Donde se segue uma de duas consequências. Pois se esse sentido de ver e da cor não é o sentido da visão, então há dois sentidos com o mesmo objeto, a saber, a coisa colorida; mas se é o mesmo que a visão, então a visão é, afinal, o que percebe o ver — o que é contrário à hipótese. Nem se poderia sustentar que a percepção do ver não é uma percepção da cor; sem perceber a cor não se pode de modo algum perceber o ver, pois ver é apenas sentir a cor.

§ 586. (2) O segundo argumento começa em 'Além disso, se'. Se o sentido de ver é outro que não a visão, então surge a questão adicional se esse sentido de ver também sente sua própria atividade; e se não a sente, então deve haver um terceiro sentido que faça isso. E ou essa série prossegue ao infinito — o que é impossível, tanto porque nenhuma ação que dependesse de uma infinidade de ações poderia jamais ser completada, quanto porque um único sujeito não pode possuir um número infinito de faculdades — ou temos que postular um sentido que realmente dê conta de si mesmo, isto é, perceba sua própria sensação. Mas, pelo mesmo raciocínio, não há necessidade de ir além do primeiro sentido de todos; não há razão pela qual a visão não deva sentir seu ver. Portanto, o sentido da cor é o mesmo que o sentido de ver a cor.

§ 587. Então, em 'Aqui há um problema', ele apresenta uma objeção do outro lado na forma de uma dificuldade, que passa a responder de imediato, porque já, com os argumentos acima, avançou bastante para resolver toda a questão. A objeção é a seguinte. Se é pela visão que sentimos nosso ver, então simplesmente vemos nosso ver. Ora, nada é visto exceto a cor ou coisas coloridas; se, então, alguém vê que vê, o primeiro ver (aquele que é subsequentemente visto) deve ser ele próprio colorido; o que pareceria falso à luz do princípio já estabelecido, de que a visão recebe a cor precisamente na medida em que é incolor.

§ 588. Em seguida, em 'Fica claro então', ele responde a essa dificuldade de duas maneiras. Em primeiro lugar, fica claro pelo que foi dito que 'ver' pode significar coisas diferentes — uma percepção do nosso ver e uma percepção da mera cor; e isso dá dois sentidos distintos para a palavra. Para tornar isso mais claro, observe que quando dizemos que estamos vendo, às vezes queremos dizer que nossa visão está, no momento presente, sendo realmente impressionada pelo objeto visível, a saber, a cor; mas também podemos às vezes querer dizer que estamos cientes da diferença entre luz e escuridão, mesmo quando não estamos, no momento, recebendo uma impressão de um objeto sensível exterior. Mas 'ver' não significa o mesmo em ambos os casos. Então, o que esta solução propõe é que o ato de ver pode ser considerado ou como a perturbação de um órgão sensorial por um objeto sensível exterior, e neste sentido apenas a cor é vista; ou como o ato pelo qual, após a dita perturbação, e mesmo no desaparecimento do objeto sensível, formamos um juízo sobre a recepção do objeto no órgão sensorial; e neste sentido não apenas a cor é vista, mas também a visão da cor.

§ 589. Então, com 'Além disso, aquilo que vê', ele propõe sua segunda resposta à dificuldade. Esta resposta é exigida pelo fato de que a cor tem dois modos de ser: um modo material no objeto, um modo espiritual na sensação. A primeira solução implicava apenas o primeiro desses modos; esta

depende do segundo. E aqui ele faz três coisas: (1) expõe a solução; (2) em 'Se, então, há movimento' prova o que a solução pressupõe; (3) em 'Uma vez que o ato' aplica-a à solução de certos outros problemas.

§ 590. Primeiro, então, ele diz que, enquanto uma solução da dificuldade foi encontrada sustentando que o sujeito que vê a cor não era colorido, outra poderia ser argumentada sob a suposição de que o sujeito que vê a cor é, em certo sentido, colorido, na medida em que, ao ver, ele recebe uma semelhança da cor, tornando-se semelhante ao objeto colorido. É por isso que a potência pela qual alguém vê seu próprio ver ainda pode ser estritamente uma potência da visão. Que aquele que vê é, de certo modo, colorido, ele então prova a partir do que foi dito acima, i.e., que o órgão sensorial como tal recebe uma forma do objeto sensível, mas sem matéria; razão pela qual, quando o objeto desaparece, retemos sensações e imagens, i.e., as aparências nas e pelas quais os animais de alguma forma sentem as coisas. Assim, aquele que vê torna-se colorido na medida em que retém uma semelhança da cor e da coisa colorida; e não apenas a visão, mas qualquer ato de sentido é idêntico em ser ao ato do objeto sensível como tal; embora a mente possa considerá-los separadamente.

§ 591. Digo, o ato do *sentido*, significando, por exemplo, a audição atual; e o ato do *objeto* sensível, significando o som atual. Pois os dois nem sempre estão em ato: o ouvinte nem sempre está ouvindo, nem a coisa ouvida sempre soando; mas quando o primeiro entra no ato apropriado e a última começa a soar, então ocorrem juntos um som atual e uma audição atual. Uma vez que, então, a visão percebe um objeto e sua atualidade, e aquele que vê é assimilado ao objeto, de modo que seu ato de ver é o mesmo ser que a atualidade do objeto (embora a mente possa distingui-los), segue-se que uma única e mesma potência em nós vê a cor, e a impressão da cor no órgão sensorial, e a atualidade visível da coisa vista, e nossa visão dela. A potência, então, pela qual vemos nosso ver não é realmente outra senão a própria visão, embora possa ser pensada como distinta.

§ 592. (2) Em seguida, onde ele diz 'Se então movimento', ele prova sua suposição de que o objeto sensível e o sujeito senciente são atualmente idênticos, embora possam ser pensados separadamente; fazendo uso aqui do Livro III da *Física*, onde se prova que o movimento e a ação e a paixão existem naquilo sobre o qual a ação em questão recai, i.e., 'na coisa que é movida e passiva em relação à ação'. Ora, a audição é obviamente passiva em relação ao som. Portanto, o som atual, não menos que a audição atual, existe do lado da potência, no órgão da audição; e isso porque o ato de um motor ativo atinge sua plena existência naquilo que é passivo em relação a ele, não no agente como tal. É por isso que não é necessário que todo motor seja ele próprio movido; pois aquilo que possui o movimento é que é movido; de modo que, se o movimento ou ação (que é uma espécie de movimento) atingisse sua plena existência no motor, o motor também seria movido. E como na *Física* se estabeleceu que ação e paixão são uma única atualidade do mesmo sujeito, embora difiram no pensamento, assim aqui ele diz que o objeto sensível e o sujeito senciente são atualmente identificados em um sujeito, embora difiram para o pensamento. Portanto, o ato do som ou da coisa sonora é a sensação do som, enquanto o do ouvinte é a audição.

§ 593. Pois tanto a audição quanto o som podem ser considerados ou como em ato ou como em potência; e o que foi dito sobre eles nesta conexão é verdadeiro também para os outros sentidos e

objetos sensíveis, a saber, que, assim como o *sujeito* tanto da ação quanto da paixão não é o agente, mas a coisa que recebe a ação — sendo o agente apenas a *fonte* da ação — assim o ato do objeto sensível, não menos que o ato da faculdade sensorial, existe nesta última como em seu sujeito. Mas às vezes uma palavra distinta é usada para cada ato, como quando o ato do objeto é chamado de 'soar' e o da faculdade de 'ouvir'; enquanto outras vezes apenas o ato da faculdade tem um nome especial. Assim, o ato da visão é chamado de visão, mas o da cor é inominado; e o ato do paladar é chamado de degustação, mas o do sabor não tem nome em grego.

§ 594. Então (3) em 'Uma vez que o ato', ele usa a solução anterior para responder a mais duas questões. (a) A faculdade sensorial e seu objeto juntos cessam e juntos permanecem no ser? Respondendo a isso, ele observa que, uma vez que as atualidades da faculdade e do objeto são uma única atualidade em um sujeito, embora distintas para o pensamento (como foi dito), portanto a audição atual e o soar atual devem juntos cessar de ser e juntos persistir; e o mesmo se aplica ao sabor e à degustação e ao resto. Mas o mesmo não é necessariamente verdade para as faculdades e objetos enquanto em potência.

§ 595. O que o leva a rejeitar uma opinião de alguns primeiros filósofos naturais. Eles estavam errados, diz ele, ao supor que nada era branco ou preto exceto quando era visto; ou tinha sabor exceto quando era degustado; e assim por diante. E porque pensavam que nada existia exceto o que era sensível, e que o único conhecer era a sensação, concluíram que todo o ser e verdade das coisas era mera aparência; e, além disso, que contraditórios poderiam ambos ser verdadeiros ao mesmo tempo, se e porque pareciam verdadeiros para pessoas diferentes.

§ 596. Ora, isso é parcialmente verdadeiro e parcialmente falso. A faculdade sensorial e o objeto sensorial podem ser tomados de duas maneiras, como em potência e como em ato. Do ponto de vista do ato, o que eles disseram estava correto: não há objeto sensível sem sensação. Mas não é verdade do ponto de vista da potência. Eles fizeram 'asserções', i.e., sem distinguir, numa matéria que exige distinções.

§ 597. Em seguida, onde diz 'Agora, se a voz', ele aplica esses princípios para resolver outro problema: (b) por que certos objetos são destrutivos para os sentidos, enquanto outros lhes causam prazer? E ele afirma que, como todo som harmonioso e equilibrado é, enquanto som, de certo modo idêntico à faculdade da audição, o fato de o som ser uma espécie de harmonia implica que a audição é o mesmo. Ora, a harmonia ou proporção é destruída pelo excesso; um objeto sensorial excessivo é, portanto, destrutivo para a faculdade. Um som excessivamente agudo ou grave pode destruir a audição; uma coisa excessivamente saborosa destrói o paladar; luminosidade ou escuridão excessivas destroem a visão; odores excessivamente fortes destroem o olfato. Como se o próprio sentido, em cada caso, fosse uma espécie de proporção.

§ 598. Por outro lado, se vários objetos sensíveis são misturados na devida proporção, o efeito é agradável. Assim, sabores misturados numa acidez, doçura ou salinidade adequadas são extremamente prazerosos. Sempre há mais prazer a ser obtido de combinações do que da simplicidade. A harmonia é mais prazerosa do que meras notas agudas ou meras notas graves. O mesmo ocorre no tato, com as combinações de quente e frio. Pois a faculdade sensorial se deleita na proporção como em seu semelhante, sendo ela mesma uma espécie de proporção. Mas o excesso a destrói, ou ao menos lhe é desagradável.

Lição 3 - O Sentido Comum

TEXTO 426b8-421a15 - LIVRO III, CAPÍTULO II, CONTINUAÇÃO

O SENTIDO COMUM

Cada um dos sentidos, portanto, é de um objeto sensível e está em um órgão sensorial, precisamente como tal, e discerne as diferenças dentro de seu objeto — por exemplo, a visão, preto e branco; o paladar, doce e amargo; e da mesma forma com os outros sentidos. §§ 599-600

Visto que distinguimos, no entanto, entre preto e doce, e qualquer outro dos objetos dos sentidos, comparando-os e percebendo que diferem, deve haver algum sentido para essa operação também; pois esses objetos estão todos na ordem sensorial. Daí também é claro que a carne não é o órgão sensorial último; pois, nesse caso, essa discriminação teria que ser efetuada pelo tato. §§ 601-2

Nem poderia ser por poderes separados que o doce é discernido como diferente do branco: mas ambos devem ser apresentados a uma única faculdade. Pois [caso contrário] seria como eu perceber uma coisa e você outra: então certamente seria evidente que as duas eram diferentes; mas algum poder único deve dizer que elas diferem — i.e., doce de branco. Portanto, é um único poder que afirma isso; e, como afirma, assim entende e sente. É patente que não é possível distinguir objetos separados por faculdades elas mesmas separadas. §§ 603-4

E o mesmo vale com relação a pontos separados no tempo, como as considerações seguintes mostram. Pois a faculdade que diz que bem e mal diferem diz que eles diferem agora, e este agora não é extrínseco à afirmação (quero dizer, como ao dizer agora que eles são diferentes, mas não que há agora uma diferença; enquanto esta [faculdade] tanto diz agora quanto que a diferença é agora). Portanto, eles são discernidos simultaneamente; um princípio indiferenciado distingue os dois em um tempo indivisível. § 605

Mas é impossível para uma mesma coisa, se indivisível, ser movida por movimentos contrários em um ponto indivisível de tempo. Pois se o objeto é doce, isso afeta o sentido ou a mente de uma maneira, mas se amargo, de maneira contrária, e se branco, de outra maneira. § 606

Portanto [talvez] o que discerne é, numericamente indivisível e inseparável, mas na essência distinto. Pois de um modo é capaz de multiplicidade porque percebe coisas separadas umas das outras: mas de outro modo, é indivisível. Assim, na sua essência, de fato, é divisível, mas é indivisível local e numericamente. § 607

Mas isso não é possível; uma mesma coisa indivisível pode estar em estados contrários potencialmente, mas não na sua própria essência. Pode dividir em suas atividades de fato; mas não pode ser preto e branco ao mesmo tempo; e, portanto, nem pode receber as formas de ambos — se é assim que a sensação e o entendimento ocorrem. § 608

Mas é como alguns falam de um ponto como um ou dois, e nesse sentido como divisível. Como indivisível [esta faculdade] é uma unidade que realiza um ato instantâneo de discernimento. Mas como divisível, não é uma unidade; pois usa o mesmo ponto duas vezes. Na medida em que toma um terceiro, como dois, leva em conta dois objetos que são distintos, como em um princípio separado. No entanto, na medida em que é um, age instantaneamente e por um único ato.

Isto basta, então, para definir o princípio pelo qual chamamos qualquer animal de senciente. §§ 609-14

COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO

LIÇÃO TRÊS

§ 599. Até agora, a abordagem do Filósofo para examinar o "senso comum" se deu por meio de nossa percepção do nosso próprio ver e ouvir. Mas seu escrutínio dessa percepção até agora o levou apenas à conclusão de que o ver é ele mesmo percebido pela faculdade da visão, embora não da mesma maneira que os objetos exteriores são percebidos. Ele ainda não decidiu que existe uma faculdade comum única que leva em conta as atividades dos sentidos particulares. Mas agora ele dá um passo adiante em sua investigação, apontando para outra atividade da alma como evidência da existência de uma faculdade com uma relação comum a todos os cinco sentidos: a atividade de discriminar entre vários objetos sensíveis. E aqui ele faz duas coisas: primeiro, mostra até onde os sentidos particulares podem assim discriminar; em seguida, investiga aquela discriminação de objetos sensíveis que excede o escopo de qualquer sentido particular (isso começa em "Já que distinguimos").

§ 600. Ele observa, então, primeiro, que vimos que cada sentido é perceptivo de seu objeto próprio precisamente na medida em que uma semelhança do objeto é formada dentro de seu órgão particular como tal; pois o órgão de cada sentido é, diretamente, e não indiretamente, impressionado pelo objeto próprio desse sentido. E dentro desse objeto próprio, cada sentido discerne suas diferenças características; a visão, por exemplo, discernindo branco e preto, o paladar, doce e amargo; e assim com os outros.

§ 601. Então, em "Já que distinguimos", ele aponta a faculdade que discrimina, como os sentidos particulares não podem discriminar, entre os objetos dos diferentes sentidos. E aqui ele faz duas coisas: primeiro, demonstra sua conclusão; depois, apresenta e resolve uma objeção (em "Mas é impossível etc."). A demonstração tem três partes: (a) ele mostra que existe um sentido que percebe as diferenças entre preto e branco e doce; (b) que este sentido é uma faculdade, não duas; e (c) que ele percebe simultaneamente ambos os objetos entre os quais discrimina. Primeiro, então, ele observa que, enquanto somos capazes de distinguir não apenas entre preto e branco, ou doce e amargo, mas também entre branco e doce, e de fato entre um objeto sensível e outro, deve ser em virtude de algum sentido que fazemos isso, pois conhecer objetos sensíveis como tais é uma atividade sensorial; a diferença entre branco e doce é para nós não apenas uma diferença de ideias, que pertenceria ao intelecto, mas precisamente uma diferença entre impressões sensoriais, que pertence apenas a alguma faculdade sensorial.

§ 602. Se isso é verdade, a faculdade sensorial mais provável pareceria ser o tato, o primeiro sentido, a raiz e o fundamento, por assim dizer, dos outros sentidos, aquele que dá a um ser vivo o direito de ser chamado de sensitivo. Mas claramente, se essa discriminação fosse uma função do tato, então o órgão fundamental do tato não seria a carne; se fosse, então pelo mero contato da carne com um objeto tangível, este objeto seria discriminado de todos os outros objetos sensíveis. Ora, essa discriminação não pode ser atribuída ao tato precisamente como um sentido particular, mas apenas como o fundamento comum dos sentidos, como aquilo que está mais próximo da raiz de todos eles: o próprio "senso comum".

§ 603. Então, em "Nem poderia etc.", ele mostra que é por um mesmo e único sentido que distinguimos branco de doce. Pois alguém poderia supor que fazemos isso por sentidos diferentes, provando a doçura e vendo a brancura. Mas se isso fosse verdade, diz ele, nunca poderíamos perceber que o branco é diferente do doce. Se essa diferença deve aparecer, deve aparecer a alguma faculdade sensorial única; enquanto branco e doce são sentidos por faculdades distintas, é como se fossem sentidos por dois homens diferentes, um percebendo o doce e outro o branco; eu isto e tu aquilo. Neste caso, doce e branco são obviamente distintos, porque sou impressionado de uma maneira pela doçura, e tu de outra pela brancura.

§ 604. Mas isso não nos mostraria sua diferença sensível. Deve haver uma única faculdade que "diz" que o doce não é branco, precisamente porque essa distinção é um único objeto de conhecimento. O "dizer" é a expressão de um conhecimento interior; e como o dizer é um ato único, deve provir de um único ato de entendimento e sensação de que o que é doce não é branco. Ele diz "entende e sente", seja porque ainda não estabeleceu a distinção entre sentido e intelecto, ou talvez porque ambos os poderes conhecem a diferença em questão. Assim como o homem que julga que o branco é diferente do doce deve ser um homem ciente de ambos os objetos, assim ele deve fazer isso por meio de uma faculdade; pois a consciência é o ato de uma faculdade. Daí a conclusão de Aristóteles, de que é claramente impossível perceber "objetos separados", isto é, que duas coisas são distintas, por meios "separados", i.e., distintos; deve haver um único poder ciente de ambas as coisas.

§ 605. Em seguida, em "E o mesmo", ele prova que essa consciência é de ambas as coisas simultaneamente, não em momentos "separados", i.e., distintos. Isso aparecerá, diz ele, a partir do que se segue; pois assim como um juízo sobre a diferença entre coisas é único com respeito ao que é discernido, por exemplo, que o bem é distinto do mal, assim é único com respeito ao tempo em que é discernido. Julga-se que tal e tal diferença existe quando se está julgando. Nem o tempo está apenas acidentalmente conectado com a própria diferença, como seria se "quando" se referisse ao sujeito que julga e o significado fosse "ele *agora* julga que uma diferença existe" (e não "...que agora uma diferença existe"); caso em que o "agora" seria meramente incidental ao objeto. Mas o juízo de diferença está no presente no sentido de que há diferença no presente; o que implica necessariamente uma apreensão simultânea dos dois objetos diferentes; ambos são conhecidos no mesmo instante como são conhecidos por serem diferentes. Obviamente, então, eles são conhecidos de uma vez e juntos. Portanto, assim como uma faculdade indivisa percebe a diferença do objeto, assim em um momento indiviso ambos são apreendidos.

§ 606. No entanto, ele agora apresenta uma objeção a si mesmo; — sobre a qual faz quatro coisas. Primeiro, ele expõe a objeção, como segue. Uma e mesma coisa indivisível não pode mover-se em

direções diferentes em um e mesmo momento indivisível de tempo. Ora, o intelecto e o sentido são movidos por seus objetos, um por uma coisa inteligível para entendê-la, o outro por uma coisa sensível, para senti-la. Mas objetos sensíveis distintos e mutuamente exclusivos causam movimentos distintos e mutuamente exclusivos; portanto, uma e mesma faculdade sensitiva ou intelectual não pode conhecer vários objetos distintos e mutuamente exclusivos ao mesmo tempo.

§ 607. Então, em "Portanto, o que", ele sugere a seguinte solução. Aquilo que percebe a diferença entre objetos mutuamente exclusivos o faz simultaneamente e é numericamente indivisível, i.e., é um como sujeito de ações; mas em sua essência, e portanto para o pensamento, é dividido. Assim, então, é de uma maneira um sujeito indivisível que percebe objetos "divididos", i.e., distintos; mas de outra maneira, o sujeito percipiente é ele mesmo divisível, na medida em que na essência, e para o pensamento, é divisível — mesmo enquanto não deixa de ser um sujeito de ações local e numericamente indivisível. Ele diz "localmente" referindo-se ao fato de que diferentes faculdades são encontradas em diferentes partes do corpo.

§ 608. Em terceiro lugar, em "Mas isso não é possível", ele rejeita essa solução: porque se uma coisa realmente é um sujeito auto-idêntico e indivisível, mesmo que não o seja no pensamento, pode de fato estar em potência para movimentos diversos, mas uma vez que está realmente "em atividade" ou movendo-se, não pode fazê-lo de maneiras mutuamente exclusivas; pois isso implica uma divisibilidade real. Uma e mesma coisa indivisível não pode ser branca e preta ao mesmo tempo no mesmo aspecto; nem, pela mesma razão, pode receber impressões simultâneas de objetos brancos e pretos. E o mesmo é verdade para o entendimento e a sensação, se estes são um tipo de recepção de impressões.

§ 609. Em quarto lugar, em "Mas é exatamente como", ele dá a verdadeira solução, usando a símile de um ponto. Qualquer ponto entre as duas extremidades de uma linha pode ser considerado "como um ou dois". É um enquanto continua as partes da linha que estão de cada lado dele, e assim forma o termo comum a ambas. É dois na medida em que o usamos duas vezes, para terminar uma parte e começar a outra. Ora, a sensibilidade flui para os órgãos de todos os cinco sentidos a partir de uma raiz comum, para a qual, por sua vez, são transmitidas, e na qual são terminadas, as sensações que ocorrem em cada órgão particular. E essa raiz comum pode ser considerada de dois pontos de vista: ou como a raiz e o termo comum de toda sensibilidade, ou como a raiz e o termo deste ou daquele sentido em particular. Portanto, o que ele quer dizer é que assim como um ponto, sob um certo aspecto, não é apenas um, mas também dois, ou divisível, assim o princípio da sensibilidade, se considerado como a raiz e o termo do ver e do ouvir, aparece duas vezes sob o mesmo nome, e desta forma é divisível.

§ 610. Na medida em que, então, este princípio único recebe e "leva em conta dois objetos distintos" e separados, estes são conhecidos "como em um princípio" separado", i.e., como por um princípio de conhecimento divisível; "mas na medida em que" é único em si mesmo, é capaz de conhecer esses objetos e suas diferenças juntos e simultaneamente. É um princípio sensitivo comum, ciente de vários objetos ao mesmo tempo porque termina várias sensações organicamente distintas; e como tal, suas funções são separadas. Mas precisamente porque é um em si mesmo, discerne a diferença entre essas sensações.

§ 611. Ora, sendo toda atividade sensorial orgânica, este princípio sensitivo comum deve ter seu órgão; e como o órgão do tato está por todo o corpo, pareceria seguir-se que, onde quer que esteja a raiz última do órgão do tato, ali também está o órgão do princípio sensitivo comum. Foi com isso em mente que Aristóteles disse que, se a carne fosse o órgão fundamental do tato, discriminaríamos entre vários objetos sensíveis meramente tocando as coisas com nossa carne.

§ 612. Podemos notar também que, embora este princípio comum seja posto em movimento pelos sentidos particulares, cujas impressões são todas transmitidas a ele como ao seu termo comum, isso não implica que os sentidos particulares sejam mais nobres do que o senso comum; embora certamente um motor ou agente seja, como tal, mais nobre do que aquilo que move ou sobre o qual atua. Nem o objeto sensível exterior é mais nobre, estritamente falando, do que o sentido particular movido por ele, embora seja de certa forma mais nobre por ter realmente a qualidade branca ou doce que os sentidos têm apenas potencialmente; mas dos dois, o sentido é estritamente a coisa mais nobre, e isso em virtude da própria sensibilidade — portanto, ao receber o objeto imaterialmente, ele o enobrece, pois as coisas recebidas assumem, como tais, o modo de ser do receptor. E o senso comum recebe seu objeto de uma maneira ainda mais nobre porque está na própria raiz da sensibilidade, onde este poder tem seu ponto de maior unidade. No entanto, não devemos supor que o senso comum se aproprie ativamente das impressões recebidas nos órgãos dos sentidos; todas as potências sensitivas são passivas; e nenhuma potência pode ser ao mesmo tempo ativa e passiva.

§ 613. Observe também que cada sentido particular é capaz de discriminar objetos sensoriais contrários em virtude de sua participação no poder do "senso comum"; cada um é um dos pontos terminais para as várias influências que nos alcançam a partir de objetos sensoriais exteriores mutuamente exclusivos através de um meio. Mas o julgamento final e a discriminação pertencem ao "senso comum".

§ 64. Concluindo, ele diz que agora discutiu o princípio segundo o qual se diz que um animal possui, ou é capaz de possuir, sensações.

Lição 4 - Distinção do Sentido do Intellecto. Erro, Imaginação e Opinião

TEXTO 427a16-427b26 - LIVRO III, CAPÍTULO III

DISTINÇÃO DO SENTIDO DO INTELECTO

ERRO

IMAGINAÇÃO E OPINIÃO

Agora, se a alma é definida principalmente por duas diferenças, pelo movimento no lugar e pelo que é entender, discernir e sentir, pareceria que tanto entender quanto julgar são uma espécie de percepção sensorial — pois em ambos os casos a alma discerne e conhece a realidade. §§ 615-16

De fato, os primeiros filósofos diziam que o julgamento racional e a sensação eram a mesma coisa, como quando Empédocles afirma: "A vontade aumenta no homem no momento presente" e, em outro lugar: "Donde sempre lhes oferece novos objetos de conhecimento." No mesmo sentido está aquele verso de Homero: "A mente dos mortais é tal como o pai dos deuses e dos homens traz à luz." §§ 617-21

Todos estes supõem que o intellecto seja algo corpóreo, como a sensação, e que tanto sentir quanto julgar ocorrem pelo "semelhante ao semelhante", como explicamos no início deste tratado. §§ 622-3

Mas eles deveriam ao mesmo tempo ter tratado do erro, que é um estado mais natural aos animais [do que a verdade], e no qual a alma passa a maior parte do seu tempo. Assim, deve-se concluir, ou que tudo o que parece é realmente (como alguns defendem) ou que o erro é um contato com o dessemelhante, sendo este o contrário de conhecer o semelhante pelo semelhante. §§ 624-7

Pareceria, no entanto, que o erro e o conhecimento são os mesmos com relação aos contrários. § 628

Agora deve ser evidente que o julgamento racional e a sensação não são a mesma coisa. Esta última está em todos os animais, o primeiro apenas em poucos. § 629

Tampouco o entendimento [é o mesmo que a sensação]. Ele pode ser correto ou incorreto — correto como prudência, ciência e opinião sólida; incorreto como o oposto destes. Isso não é o mesmo que a sensação. Pois a sensação é sempre verdadeira em relação aos seus objetos próprios e é encontrada em todos os animais, enquanto a inteligência é às vezes acompanhada de erro e não é encontrada em nenhuma espécie que careça de razão. §§ 630-1

Pois a imaginação é diferente tanto da sensação quanto do intelecto. No entanto, ela não pode ocorrer sem a sensação, e sem ela não há opinião. § 632

É evident que a opinião e a imaginação não são idênticas. Este último estado surge em nós à vontade, como uma imagem diante de nossos olhos, semelhante às imagens empregadas por aqueles que cultivam o treinamento da memória. Mas a opinião não está em nosso poder dessa maneira; ela deve expressar o verdadeiro ou o falso, por necessidade. § 633

Além disso, quando pensamos que algo é árduo ou temível, somos imediatamente afetados emocionalmente; e da mesma forma, se houver ocasião para confiança. Mas na imaginação, é como se estivéssemos contemplando numa pintura coisas árduas ou encorajadoras. §§ 634-5

Existem, além disso, os vários modos de fazer um julgamento: a ciência especulativa, a opinião e a prudência; com seus contrários. Que a questão de suas diferenças seja discutida em outra ocasião. § 636

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO QUATRO

§ 615. Após mostrar que perceber os atos dos sentidos particulares e discriminar entre seus vários objetos são atividades que não estão além do alcance da sensibilidade como um todo, o Filósofo agora se volta para a questão de saber se o julgamento racional e o entendimento estão além desse alcance. E ele faz duas coisas aqui: primeiro, prova que o julgamento racional e o entendimento não são atividades do sentido, o que equivale a mostrar que o sentido e o intelecto são faculdades distintas; em segundo lugar, em 'Pois a imaginação é outra etc.', ele mostra que a faculdade formadora de imagens, que é uma espécie de sentido, é outra que não o poder de formar opiniões, o que pertence à razão. O primeiro argumento subdivide-se em (1) uma exposição da teoria da identidade do sentido e do intelecto, e (2) uma refutação desta teoria. À própria exposição ele acrescenta uma explicação da origem desta teoria, e também algumas observações de certos filósofos, que pareciam relevantes.

§ 616. Primeiro, então, ele diz que, como os primeiros filósofos definiam a alma especialmente em termos de movimento local e conhecimento — o que inclui o discernimento racional e a sensação —, pareceria ter sido sua visão que o entendimento e o julgamento eram o mesmo tipo de atividade que o sentir; pois em ambos há discernimento e conhecimento.

§ 617. Em seguida, onde ele diz 'Os primeiros filósofos', ele mostra que isso é mais do que uma mera inferência de seu ensinamento geral, e que eles ensinaram explicitamente que a sensação e o entendimento racional eram idênticos. Mas para compreender as palavras que ele cita aqui

desses filósofos e sua relevância para o argumento presente, temos que considerar que nenhum corpo pode agir diretamente sobre o que é puramente incorpóreo. Ora, as faculdades sensoriais são em parte corpóreas, por causa dos órgãos corporais nos quais existem. Portanto, elas estão sujeitas à influência dos corpos celestes — embora, mesmo assim, apenas indiretamente, pois nem a própria alma nem qualquer de suas potências está diretamente sujeita à ação da matéria corpórea. Consequentemente, a imaginação e o apetite sensorial são modificados de várias maneiras pela influência dos corpos celestes. Os animais brutos são geralmente governados por essa influência, uma vez que são guiados inteiramente por seus sentidos. Portanto, supor que os corpos celestes agem diretamente sobre o intelecto e a vontade é admitir que essas faculdades são corpóreas. E é isso o que alguns dos primeiros filósofos parecem ter dito.

§ 618. Empédocles, por exemplo, dizia que no homem, não menos do que em outros animais, a 'vontade é aumentada', i.e., incitada a agir, 'no momento presente', i.e., de acordo com seu contexto temporal; o que depende da disposição dos astros. É o momento presente que 'sempre lhes oferece', i.e., aos homens e outros animais, 'novos objetos de conhecimento'; pois todos os animais, incluindo os homens, contemplam as coisas de maneira diferente em momentos diferentes.

§ 619. No mesmo sentido, Homero fala da mente do homem mortal sendo 'tal como o pai dos deuses e dos homens' (i.e., o sol) 'traz à luz'. Ele chama o sol de 'pai dos homens' por causa do papel que desempenha na procriação humana; pois o homem nasce do homem e do sol. E ao sol ele chama de 'pai dos deuses', seguindo seja a antiga visão que fazia deuses dos outros astros que, segundo nos dizem os astrônomos, são de alguma forma governados pelo sol, seja seguindo a visão de que certos homens são divinos por serem gerados pela influência solar. E o sol é, obviamente, mais forte durante o dia, enquanto está visível e se movendo pelo hemisfério superior; daí o nome de 'planeta diurno' dado a ele pelos astrônomos. Então, o que Homero está dizendo é que o sol é a causa do entendimento nos homens, e que seu conhecimento das coisas varia com o movimento, a situação e a aparência do sol.

§ 620. Na verdade, Aristóteles cita apenas o início do verso de Homero; nem o texto grego nem o árabe nos dão o restante. Aristóteles confia em que seus leitores se lembrem do todo a partir de uma parte, como quando alguém cita as primeiras palavras de um verso conhecido de qualquer autor. Mas Boécio cita o verso inteiro de Homero, em benefício de seus leitores latinos que não estavam familiarizados com aquele poeta.

§ 621. O que foi dito, então, deixa bem claro que, se os astros têm uma influência direta sobre o intelecto e a vontade, então não há diferença entre o intelecto e os sentidos. Não há dificuldade, no entanto, em admitir uma influência estelar indireta sobre o intelecto e a vontade, na medida em que essas faculdades agem em conjunto com as faculdades dos sentidos. Assim, qualquer dano ao órgão corporal da imaginação impedirá o intelecto; e a vontade é incitada a escolher ou não escolher pelo desejo sensorial. Mas, uma vez que a vontade nunca é arrastada por necessidade, mas permanece livre para seguir ou não os impulsos do desejo, as ações humanas nunca são completamente determinadas pelas influências astrais.

§ 622. Em seguida, ele expõe a razão pela qual essa opinião surgiu. Se você remove aquilo pelo qual as coisas diferem, elas permanecem as mesmas; e se a racionalidade é removida do homem,

ele permanece simplesmente um animal. Ora, a diferença entre a cognição intelectual e a sensorial é que esta última é corpórea. A sensação não pode ocorrer separada do ato de um órgão corporal, enquanto o entendimento, como provaremos mais adiante, não ocorre por meio de tal órgão. Mas para os primeiros filósofos, o entendimento parecia uma ação corpórea como a sensação; daí eles supuseram que o intelecto e o sentido eram o mesmo.

§ 623. E como eles pensavam que ambas as atividades eram corpóreas, ele explica em seguida, dizendo que eles sustentavam que os atos de discernimento tanto no intelecto quanto na sensação surgiam da presença de uma semelhança de um objeto (como foi dito no Livro I) no sujeito cognoscente; e eles pensavam que essa semelhança era essencialmente corpórea, de modo que a terra era conhecida pela terra e a água pela água, e assim por diante com outros objetos. E, conseqüentemente, tanto o sentir quanto o entender eram concebidos como funções da natureza corpórea e, portanto, fundamentalmente os mesmos.

§ 624. Ele prossegue agora, em 'Mas eles deveriam', para criticar essa opinião, primeiro com relação à premissa da qual depende e, em seguida, em 'portanto, é evidente', diretamente em si mesma. Assim, ele observa, primeiro, que os filósofos que explicavam o conhecimento pela presença de uma semelhança deveriam também ter dado alguma explicação do erro; pois o erro parece ser ainda mais natural aos animais, como eles realmente são, do que o conhecimento. Pois a experiência prova que as pessoas facilmente se enganam e se iludem, enquanto para chegar ao conhecimento verdadeiro elas precisam ser ensinadas por outros. Além disso, a alma está envolvida no erro por mais tempo do que gasta conhecendo a verdade, pois para adquirir esse conhecimento, mesmo um longo curso de estudo dificilmente é suficiente. (Ora, este argumento é de fato válido contra aqueles primeiros filósofos que consideravam o conhecimento como natural à alma no sentido de que a alma, sendo constituída dos primeiros princípios das coisas, conhecia tudo o que podia ser conhecido, e o conhecia atualmente, não meramente em potência.)

§ 625. Mas a objeção de Aristóteles poderia ser respondida de duas maneiras. Poder-se-ia dizer que, como os primeiros pensadores não admitiam a existência do erro (sua visão sendo, como vimos, que tudo o que parecia ser verdadeiro era verdadeiro), eles não precisavam explicar o erro.

§ 626. Em segundo lugar, poder-se-ia responder que explicar o conhecimento como um contato da alma com o que é semelhante a si é implicitamente explicar o erro como o contato da alma com o que é dessemelhante a si. Portanto, do fato de que os primeiros pensadores não prestaram contas explicitamente do erro, ele infere que ou eles identificavam a verdade com as aparências, ou que sustentavam que a alma se desviava para o erro ao tocar coisas dessemelhantes a si; já que tocar o dessemelhante parece o oposto de conhecer o semelhante.

§ 627. A primeira alternativa é refutada no Livro IV da *Metafísica*.

§ 628. Assim, ele passa a examinar a segunda alternativa, em "pareceria". O semelhante e o dessemelhante são obviamente contrários. Mas no conhecimento e no erro, a relação com qualquer um dos dois contrários é a mesma: se você conhece um, conhece o outro; se você erra sobre um, erra sobre o outro. Por isso ele diz que conhecimento e erro são aparentemente a mesma coisa com respeito aos contrários. Segue-se que tocar uma coisa semelhante não pode causar conhecimento verdadeiro se tocar uma coisa dessemelhante causa erro; pois nesse caso,

alguém conheceria um de um par de opostos e estaria enganado sobre o outro.

§ 629. Então, em "Agora, deve ser evidente", ele ataca a teoria em questão diretamente e mostra que nem o juízo racional nem o entendimento são o mesmo que a sensação; eles pertencem ao conhecimento intelectual. Ora, o intelecto, enquanto julga, diz-se ter sabedoria, enquanto apreende, diz-se entender. Mostrando, portanto, que o juízo racional e a sensação diferem, ele argumenta assim: a sensação pertence a todos os animais, mas a sabedoria é encontrada apenas em alguns; portanto, eles diferem. E ele atribui o juízo sábio a "poucos animais", e não exclusivamente ao homem, porque mesmo certos animais brutos têm uma espécie de prudência ou sabedoria, na medida em que formam instintivamente juízos corretos sobre o que precisam fazer.

§ 630. Em segundo lugar, em "Nem de novo", ele mostra a diferença entre entendimento e sensação; e isso de duas maneiras; sendo a primeira a seguinte. O entendimento pode ser "correto" ou "incorreto". O entendimento "correto" diz respeito ou a verdades especulativas e necessárias, e então é chamado de científico; ou a uma ordenação correta da ação prática na esfera do contingente, e então é parte da prudência; ou a uma de duas alternativas, mas sem decidir definitivamente a favor desta, e ainda admitindo que a outra poderia ser a verdade; nesse caso, forma uma opinião razoável. O entendimento "incorreto" é, em cada caso, o oposto do entendimento correto; resulta em ciência espúria, decisões imprudentes ou opiniões tolas. A sensação, por outro lado, só pode ser "correta", pois os sentidos são infalíveis com respeito aos seus objetos próprios. Portanto, sensação e entendimento são diferentes.

§ 631. E como se poderia objetar que o entendimento "correto", pelo menos, é o mesmo que a sensação, ele acrescenta que a sensação é encontrada em "todos os animais", enquanto o entendimento é encontrado apenas em animais racionais, isto é, em homens. Pois é próprio do homem chegar a um entendimento da verdade inteligível por meio da investigação racional; enquanto as substâncias imateriais, que são num grau mais elevado intelectuais, apreendem a verdade imediatamente, sem ter que raciocinar sobre ela. Portanto, o entendimento "correto" não é o mesmo que a sensação.

§ 632. Em seguida, quando ele diz "Pois a imaginação", mostra a diferença entre opinião, que é do intelecto, e imaginar, que é dos sentidos. E aqui ele faz duas coisas: primeiro, mostra que imaginar não é opinião; depois, estuda a natureza do imaginar, em "Sobre o entendimento". O primeiro subdivide-se em três partes. Primeiro, ele afirma seu objetivo, dizendo que outra maneira de apreender a diferença entre sentido e intelecto é considerar que o imaginar difere de ambos, no entanto pressupõe a sensação (como será mostrado depois), e ele próprio é pressuposto pela opinião. Pois parece que, assim como o imaginar está para os sentidos, a opinião está para o intelecto. Quando sentimos qualquer objeto sensível, afirmamos que ele é tal e tal; mas quando imaginamos qualquer coisa, não fazemos tal afirmação, meramente declaramos que tal e tal parece ou aparece para nós. A própria palavra "imaginar" é tirada de ver ou aparecer. Similarmente, quando entendemos um objeto inteligível, afirmamos que ele é tal e tal; mas quando formamos opiniões, dizemos que tal e tal parece ou aparece para nós. Pois, assim como o entendimento depende da sensação, a opinião depende do imaginar.

§ 633. Em segundo lugar, em "É evidente", ele prova por dois argumentos a diferença entre opinião e imaginação. O primeiro é este. Imagens podem surgir em nós à vontade, pois está em nosso poder fazer as coisas aparecerem, por assim dizer, diante de nossos olhos — montanhas douradas, por exemplo, ou qualquer outra coisa que desejemos, como as pessoas fazem quando recordam experiências passadas e as formam à vontade em quadros imaginários. Mas não somos livres para formar opiniões como desejamos; não se pode formar uma opinião sem apoiá-la em alguma razão, verdadeira ou falsa. Portanto, opinião não é o mesmo que imaginação.

§ 634. O segundo argumento, em "Além disso, quando", é este. A opinião tem um efeito imediato sobre nossa natureza afetiva; tão logo opinamos que algo é desagradável ou assustador, sentimos tristeza ou medo. Assim também, se algo é pensado como encorajador ou promissor, imediatamente nos sentimos esperançosos ou alegres. Mas não é assim com o imaginar; pois enquanto algo aparece meramente imaginativamente para nós, é como se estivéssemos meramente olhando para gravuras de objetos assustadores ou encorajadores. Portanto, a opinião difere do imaginar.

§ 635. Ora, a causa dessa diferença é que nossa natureza afetiva não é impressionada ou influenciada pela mera visão das coisas provocada pelo imaginar; mas apenas pelas coisas consideradas como boas ou más, úteis ou prejudiciais; e isso, no homem, pressupõe a opinião com seus juízos positivos ou negativos quanto ao mal e ao terrível ou ao desejável e ao encorajador. O mero imaginar não emite juízo sobre as coisas. Em animais brutos, no entanto, o poder afetivo é influenciado pelo instinto natural; que desempenha o mesmo papel neles que a opinião no homem.

§ 636. Em terceiro lugar, em "Há, além disso", ele comenta que das muitas formas de juízo intelectual, tais como ciência, prudência e opinião, com seus contrários, ele não pretende tratar aqui. Elas são tratadas em outra parte, na *Ética*, Livro VI.

Lição 5 - Imaginação. O que Ela Não É

TEXTO 427b27-428b9 - LIVRO III, CAPÍTULO III, CONTINUAÇÃO

IMAGINAÇÃO: O QUE ELA NÃO É

Acerca do entendimento, já que é uma coisa e a sensação é outra, enquanto a imaginação parece diferir de ambas e também da opinião, determinemos primeiro o que é a imaginação, e depois falemos da outra questão [a opinião]. § 637

Se, então, a imaginação é aquilo pelo qual dizemos que alguma fantasia surge em nós, segue-se (se não estamos falando metaforicamente) que ela é uma das faculdades ou disposições em virtude das quais percebemos e pronunciamos, seja falsa ou verdadeiramente. Tais faculdades são a sensação, a opinião, o conhecimento, o entendimento. §§ 638-40.

Que ela não é sensação é evidente. Pois a sensação é ou em potência ou em ato: a faculdade da visão, ou o ver efetivamente. Mas as aparências ocorrem quando nenhuma destas está presente; como quando sonhamos. § 641

Além disso, a sensação está sempre presente, em potência, em todos os animais que não são defectivos. Não é assim com a imaginação. § 642

Mas se fossem idênticas em ato, aconteceria que a imaginação estaria presente em todos os animais. Mas aparentemente não é assim — por exemplo, na formiga, na abelha, no verme. §§ 643-4

Novamente, as sensações são sempre verdadeiras: mas muitas fantasias são falsas. § 645

Novamente, não dizemos, quando estamos funcionando acuradamente em relação aos objetos sensíveis: 'isso *nos parece* um homem'; dizemos isso antes quando nossa sensação é indistinta; caso em que pode ser verdadeira ou falsa. § 646

E, como dissemos antes, tais aparências vêm aos homens durante o sono. § 647

E certamente não é uma das qualidades que são sempre verdadeiras, como o conhecimento ou o entendimento: pois a imaginação pode ser verdadeira ou falsa. § 648

Resta, portanto, considerar se é opinião. Pois a opinião pode ser verdadeira ou falsa. Mas a crença segue-se imediatamente à opinião, pois nunca se encontra um homem que não acredite na opinião

que lhe parece ser verdadeira. Mas não há tal coisa como crença entre os animais, embora haja imaginação em muitos. § 649

§ 650. Ademais: a crença está ligada a toda opinião e é devida à convicção, que, por sua vez, é devida ao raciocínio. Ora, a imaginação é encontrada em alguns animais; mas a razão, em nenhum.

§ 651. Portanto, é evidente, com base nisso, que nem a opinião que acompanha a sensação, nem a que se dá por meio da sensação, nem uma combinação de opinião e sensação constituirão a imaginação.

§ 652. E é claro que a opinião teria simplesmente os mesmos objetos que a sensação. Quero dizer que uma imaginação do "branco" seria uma combinação do "branco" sentido e da opinião de que é "branco". Pois não seria produzida por uma opinião do "branco" e uma sensação do "bom". Imaginar, então, seria ter uma opinião da mesma coisa que se sente — a mesma, absolutamente falando.

§§ 653-4. No entanto, são possíveis aparências falsas sobre as quais, ao mesmo tempo, se tem uma opinião verdadeira: de fato, o sol parece ter um pé de diâmetro, mas acredita-se ser maior que o mundo habitado. Portanto, ocorre que, ou se abandona a opinião verdadeira que se havia formado, permanecendo a coisa em si, e não se esquece nem se deixa de ter [essa opinião]; ou, se ainda a retém, a mesma deve ser ao mesmo tempo verdadeira e falsa. Mas uma [opinião] falsa é produzida se houver uma transformação não percebida nos fatos. A imaginação, portanto, não é nenhuma dessas coisas, nem é constituída a partir delas.

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO CINCO

§ 637. Após dizer que a imaginação não é o mesmo que a opinião, ele começa a examiná-la em si mesma, primeiro enunciando a questão a ser tratada antes de prosseguir com ela em "Se então". Vimos, diz ele, que o entendimento difere da sensação, e que a opinião é afim ao primeiro, mas a imaginação, à segunda; e agora, tendo terminado com os sentidos, será conveniente discutir a imaginação antes de abordar os problemas bastante distintos relativos ao intelecto e à opinião.

§ 638. Em seguida, em "Se então", ele começa a tratar da imaginação, e isso em duas seções principais: primeiro, provando que a imaginação não deve ser enumerada entre aquelas potências ou disposições cognitivas pelas quais discernimos a verdade do erro, ou julgamos as coisas como verdadeiras ou falsas; e depois, em "Mas, visto que pode acontecer", explicando o que de fato é a imaginação. A primeira seção subdivide-se em três. Para começar, ele enumera nossas várias potências ou modos de discernimento; em segundo lugar, mostra que a imaginação não é uma delas; e, em terceiro lugar, que ela não é nem mesmo uma combinação de quaisquer delas — esta parte começa em "Portanto, é evidente".

Primeiro, então, ele observa que se é através da imaginação que nos tornamos conscientes dos fantasmas ou aparências (a menos que o termo "fantasma" seja tomado metaforicamente), a

imaginação pareceria ser uma daquelas disposições ou potências cognitivas pelas quais as coisas são percebidas juntamente com suas diferenças, ou são julgadas de acordo com este ou aquele aspecto, verdadeira ou falsamente, i.e., com um juízo correto ou errôneo. (Não que a própria aparência seja o mesmo que este discernir ou julgar.) Ora, parecem haver quatro potências ou disposições das quais procede tal discernimento ou juízo: o sentido, o entendimento, a opinião e o conhecimento científico. A imaginação, então, é aparentemente uma dessas quatro.

§ 639. Aristóteles menciona essas quatro como já sendo familiares. Outros fatores (como parecem ser) na cognição ainda, na época em que escrevia, não eram definidos com certeza. Mas, tendo já distinguido a sensação do intelecto, ele pode enumerar aqui três fatores distintos do sentido: entendimento, opinião e conhecimento científico. Tampouco está ele, aparentemente, falando do entendimento como faculdade (i.e., do intelecto); do contrário, não seria separado da ciência e da opinião, que pertencem a ele como faculdade. Mas "entendimento" significa aqui uma apreensão infalível, imediata e intuitiva de tais objetos inteligíveis como os primeiros princípios do conhecimento; enquanto "conhecimento científico" significa conhecimento certo obtido por investigação racional; e "opinião" significa um conhecimento que fica aquém da certeza científica.

§ 640. E ao chamar a imaginação de uma dessas "disposições ou potências", ele implica que os fatores cognitivos aqui mencionados são ou hábitos ou potências. Quanto a serem esses quatro fatores os únicos princípios de cognição conhecidos pelos primeiros filósofos, nossa evidência é a teoria de Platão, que reduziu apenas esses quatro a números — entendimento a 1, ciência a 2, opinião a 3, sentido a 4.

§ 641. Em seguida, quando ele diz "Que não é", ele distingue a imaginação de todos os quatro acima: primeiro da sensação, depois do entendimento e da ciência e, finalmente, da opinião. Quanto à sensação, ele começa provando que a imaginação não é um dos sentidos, nem em potência nem em ato. Pois a imaginação está ativa durante o sono. Isso não pode ser devido a nenhum sentido como em potência, estado no qual os sentidos não têm consciência de nada; nem a nenhum sentido como em ato, pois no sono os sentidos não estão em ato. Portanto, a imaginação não é nem um sentido em potência nem um sentido em ato.

§ 642. Em seguida, em "Ademais, etc.", ele argumenta como segue para mostrar que a imaginação não é um sentido em potência. Este último é sempre encontrado nos animais, mas a imaginação, que implica uma consciência das aparências, às vezes falta. Portanto...

§ 643. Em seguida, em "Mas se, etc.", ele dá quatro razões para distinguir a imaginação dos sentidos como em ato. (1) O sentido como em ato é encontrado em todos os animais, i.e., animais irracionais; de modo que, se fosse o mesmo que a imaginação, esta seria encontrada em todos os animais irracionais, o que de fato não é verdade; pois nem as formigas, nem as abelhas, nem os vermes têm imaginação. Portanto...

§ 644. Mas note-se que todos os animais têm imaginação em algum sentido do termo; mas os animais inferiores a têm de modo indeterminado, como Aristóteles explicará mais tarde. E se as formigas e as abelhas parecem diferir nesse aspecto dos outros animais inferiores, por meio de seu aparente exercício de uma grande quantidade de inteligência, a verdade é, no entanto, que as formigas e as abelhas se comportam de maneira tão inteligente, não porque estão conscientes de

imagens definidas distintas das sensações exteriores, mas por um instinto natural; pois elas só imaginam enquanto estão realmente recebendo impressões sensíveis. Suas atividades propositas e, por assim dizer, providentes não surgem de nenhuma imagem do que vai acontecer no futuro; apenas suas atividades presentes são representadas interiormente a elas, e é um instinto natural, e não qualquer apreensão distinta, que ordena essas atividades a um fim. Por outro lado, diz Aristóteles, aqueles animais têm imaginação no sentido preciso do termo que retêm uma imagem distinta das coisas mesmo enquanto não estão realmente sentindo as coisas.

§ 645. (2) Este argumento começa em 'Além disso, as sensações'. Os sentidos, no ato de sentir, são sempre verídicos; não podem errar quanto a seus objetos próprios. Mas os fantasmas são muitas vezes enganosos, quando não há nada real que lhes corresponda. Portanto, a imaginação é distinta de todo sentido em ato.

§ 646. (3) Este argumento vem em 'Além disso, não dizemos'. Quando, movidos por uma experiência sensorial real, agimos imediatamente e sem hesitação, nunca dizemos, por exemplo, 'Isso nos parece um homem'. É mais provável que falemos assim quando estamos incertos, como quando vemos coisas à distância ou no escuro. E nesses casos, a sensação real é verdadeira ou falsa. Pois os sentidos (seja qual for o sentido que nos faz perceber um homem) são, de fato, às vezes enganados quanto ao seu objeto indireto. Ele acrescenta isso para mostrar a afinidade entre a imaginação, que também pode ser verdadeira ou enganosa, e as sensações obscuras. Mas assim que temos certeza de que estamos apenas imaginando, dizemos 'parece ser um homem', e que não sabemos com certeza que é um homem. Portanto, a imaginação é distinta de todo sentido em ato.

§ 647. (4) Além disso, os fantasmas surgem durante o sono, quando os sentidos não estão em ato. Portanto, um fantasma não é uma sensação atual.

§ 648. Em seguida, quando ele diz 'E é certamente', mostra a diferença entre a imaginação e o simples entendimento e a ciência. O simples entendimento diz respeito aos primeiros princípios, e a ciência, às conclusões demonstradas; e estes são sempre verdadeiros. Mas as imagens são frequentemente falsas; portanto, a imaginação não é nem simples entendimento nem ciência.

§ 649. Depois, em 'Resta', ele mostra que a imaginação não é opinião (o que poderia parecer, pois a opinião também é às vezes falsa) por dois argumentos. (1) O resultado da opinião é a crença, se é natural acreditar nas próprias opiniões. Se a crença não é encontrada em animais brutos, é porque eles não têm opiniões. Mas muitos animais brutos, como ele disse, têm imaginação. Portanto, a imaginação não é opinião.

§ 650. (2) (Em 'Além disso, a crença etc.')

A crença sempre segue a opinião (como dissemos) porque naturalmente se acredita nas próprias opiniões. E o estado de estar persuadido é o resultado da crença; acreditamos naquelas coisas das quais estamos persuadidos. Ora, a persuasão é sempre acompanhada de inferência racional, pois é preciso ter alguma razão para estar persuadido de algo; portanto, do início ao fim, o raciocínio acompanha a opinião. Mas, enquanto alguns animais brutos têm imaginações, nenhum deles tem razão. A imaginação, então, é distinta da opinião. Obviamente, este argumento confirma o que o anterior pressupõe, ou seja, que os animais brutos carecem de crença.

§ 651. Então, em ‘É, portanto, evidente’, ele mostra que a imaginação não é uma combinação de nenhum dos fatores mencionados acima; e, mais particularmente, que não é, como poderia parecer plausível, uma combinação de sensação e opinião. E aqui ele faz três coisas. Primeiro, ele afirma sua conclusão, como uma inferência adicional do que foi dito: que, como a imaginação não é nem um dos sentidos nem opinião, podemos ver que ela não é opinião mais sensação — i.e., uma opinião essencialmente, mas com uma sensação concomitante; nem opinião através da sensação — i.e., uma opinião essencialmente, mas causada pela sensação; nem uma mistura de ambos, como se ambos fossem de sua essência. Ele não diz que a imaginação não é sensação mais opinião, porque aparentemente tem mais a ver com a opinião, que pode ser falsa, do que com a sensação, que é sempre verdadeira.

§ 652. Em segundo lugar, em ‘E é claro’, ele mostra o que o termo opinião significaria se fosse verdade que a imaginação é uma mistura de sensação e opinião. Pois, como uma imagem é sempre de alguma coisa definida, e de nada mais ao mesmo tempo, então claramente a opinião que, unida à sensação, era um ato de imaginação, diria respeito simples e exclusivamente ao único objeto apresentado a ela pela sensação. É como se alguém dissesse, por exemplo, que a imaginação combinou uma opinião de brancura e uma sensação de brancura; ela não poderia combinar uma opinião de brancura e uma sensação de bondade; pois, nesse caso, o objeto imaginado não seria um e o mesmo. Portanto, se imaginar é combinar opinião e sensação, estar ciente de imagens é simples e exclusivamente ter como objeto da própria opinião o objeto direto de uma sensação; de modo algum o objeto indireto dessa sensação.

§ 653. Em terceiro lugar, em ‘Aparências falsas’, ele refuta a hipótese acima. Pois pode acontecer que imagens derivadas da sensação nos apresentem falsidades das quais, no entanto, formamos uma opinião verdadeira. Assim, nossos sentidos nos dizem que o sol mede apenas um pé de diâmetro; o que é falso. Mas por nossa opinião verdadeira acreditamos que ele é maior que ‘o mundo habitado’, i.e., que toda a nossa terra. No entanto, na hipótese de que as aparências-imagem são apenas uma opinião unida à sensação, uma de duas consequências deve se seguir. A primeira é que, no ato de unir opinião e sensação, rejeitamos a opinião verdadeira que mantínhamos até então, enquanto a própria coisa, da qual formamos nossa opinião, ‘permanece’, i.e., permanece exatamente a mesma; e nós mesmos nem esquecemos nem cessamos de estar persuadidos daquela opinião verdadeira. Mas isso é impossível; pois há apenas três maneiras pelas quais uma opinião verdadeira, uma vez mantida, pode ser perdida: (a) Quando o próprio objeto muda — como quando opinamos verdadeiramente que Sócrates está sentado enquanto ele está sentado; mas se, quando ele deixa de se sentar, retemos essa opinião, ela muda de ser uma opinião verdadeira para ser falsa; (b) Quando deixamos de ter uma opinião que tínhamos porque a esquecemos; e (c) Quando deixamos de ter uma opinião que tínhamos porque, por alguma nova razão, deixamos de pensar que ela é verdadeira. É impossível perder uma opinião se nenhuma dessas condições se realiza; e, no entanto, é isso que a primeira alternativa envolve.

§ 654. E há apenas uma outra alternativa concebível; que é a opinião verdadeira ser retida juntamente com a falsa; o que significaria que, como a aparência-imagem é idêntica à opinião (como deve ser se imaginar é opinar), a mesma aparência-imagem é tanto verdadeira quanto falsa. E se de verdadeira torna-se falsa, então a ‘transformação’ do objeto, i.e., sua alteração do que era antes, deve estar oculta para aquele que tem a opinião; caso contrário, assim que o objeto alterasse, a opinião também alteraria e, portanto, não seria falsa. Ele acrescenta isso para explicar

sua observação anterior, sobre a 'permanência' do objeto. E sua conclusão é que a imaginação não é nem um dos quatro fatores mencionados acima no conhecimento, nem qualquer combinação deles.

Lição 6 - Imaginação. O que Ela É

TEXTO 428b10-429a9 - LIVRO III, CAPÍTULO III, CONTINUAÇÃO

IMAGINAÇÃO: O QUE ELA É

Mas, uma vez que pode acontecer que, movendo-se uma coisa, outra seja movida por ela; e a imaginação parece ser um movimento, surgir apenas com a sensação, e em seres sencientes, e ser de objetos tais como os que são sentidos; e uma vez que um movimento pode ser causado pela sensação atual, e tal movimento necessariamente se assemelha à sensação, então a imaginação será justamente este movimento, nunca originado separadamente da sensação, incapaz de existir em seres não sencientes, e capacitando seu possuidor a agir e a ser afetado de muitas maneiras, sendo ela mesma tanto verdadeira quanto falsa. §§ 655-9

Isso acontece porque a percepção sensorial é verdadeira em relação aos seus próprios objetos próprios, ou tem a menor quantidade possível de falsidade; mas, secundariamente, ela incide sobre aquilo em que essas qualidades inerem, e aí pode ser enganada. A sensação é confiável quanto a se uma coisa é branca ou não, mas não quanto a se é isto ou aquilo. Em terceiro lugar, há as qualidades comuns consequentes aos acidentes nos quais as qualidades próprias inerem. Refiro-me a coisas como movimento e dimensão, que pertencem aos objetos sensíveis — e sobre estas o engano ocorre muito facilmente na sensação. O movimento derivado da sensação atual difere das sensações pelas quais esses três objetos são percebidos. Embora o primeiro [movimento] seja verdadeiro, estando a própria sensação presente, os outros podem facilmente ser falsos, estando a sensação presente ou não, e especialmente quando o objeto sensível está distante. Se, portanto, nada além da imaginação possui o que foi descrito, então a afirmação é verdadeira, a saber, que a imaginação é um movimento produzido pela sensação atualizada. §§ 660-7

Uma vez que a visão é o sentido mais proeminente, [a imaginação] recebeu seu nome da luz, pois não há visão sem luz. § 668

E uma vez que essas imagens residem no interior e se assemelham às experiências sensoriais, os animais fazem muitas coisas de acordo com elas; alguns animais, por carecerem de razão, a saber, as bestas; outros, porém, os homens, quando seu intelecto está velado seja pela paixão, seja pela doença, seja pelo sono.

Basta, portanto, o que foi dito sobre a imaginação, sua natureza e sua função. §§ 669-70

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LEITURA SEIS

§ 655. Após mostrar que a imaginação não é uma daquelas quatro atividades nas quais os filósofos anteriores dividiam o conhecimento, o Filósofo agora pergunta: o que é a imaginação em si mesma? E ele faz duas coisas. Primeiro, diz o que é a imaginação; em segundo lugar, explica suas propriedades, em 'Isso acontece porque'. E com vistas a definir a imaginação, ele estabelece que qualquer coisa movida pode ela mesma mover outra coisa (recordando o argumento na *Física*, Livro VIII, onde se mostra que há dois tipos de motor, um que é em si mesmo imóvel, e outro que move outro sendo ele mesmo movido).

§ 656. Em seguida, ele sugere que a imaginação é uma espécie de movimento: assim como o sujeito senciente é movido pelos objetos sensíveis, assim, ao imaginar, alguém é movido por certas aparências chamadas fantasmas.

§ 657. A seguir, ele sugere uma afinidade entre a imaginação e os sentidos, no sentido de que a imaginação pressupõe a sensação e é encontrada apenas em seres sencientes ou animais; e, além disso, que ela incide apenas sobre coisas sentidas, e de modo algum sobre coisas puramente inteligíveis.

§ 658. Em seguida, ele sugere que o ato de sensação pode dar origem a uma espécie de movimento, de acordo com o princípio primeiro estabelecido, de que uma coisa movida pode mover outra. A sensação em ato é um ser movido por um objeto sensível; e o movimento do próprio sentido atualizado causa outro movimento que, por proceder da sensação, deve assemelhar-se a ela; pois todo agente, como tal, é causa de sua própria semelhança. E aquilo que, sendo movido, move outro, deve causar um movimento semelhante ao seu.

§ 659. E isso o leva à conclusão de que a imaginação é um certo movimento causado pelos sentidos em seu ato de sentir. Ela não pode existir sem sensação, nem em seres insensíveis. Se há algum movimento causado pela sensação em ato, ele deve assemelhar-se à sensação, e o imaginar é a única atividade desse tipo. Logo, deve ser o movimento em questão. E, sendo tal, pode dar ocasião ao sujeito que imagina para uma variedade de ações e paixões. E pode ser verdadeira ou falsa, como veremos.

§ 660. Em seguida, em 'Isso acontece', ele dá razões para as propriedades características da imaginação, usando a análise acima: (a) ele dá uma razão para sua afirmação de que a imaginação é às vezes verdadeira e às vezes falsa; (b) explica por que é chamada por este nome; e (c) explica por que ele disse que os animais são amplamente governados por suas imaginações.

(a) Primeiro, então, ele nota que a razão pela qual a imaginação é às vezes verdadeira e às vezes falsa está implícita na afirmação de que sua fonte é o ato do sentido externo; pois este se relaciona com a verdade de diferentes maneiras, de acordo com sua relação variável com os objetos.

§ 661. Pois, em primeiro lugar, a percepção sensorial é sempre verdadeira com respeito a seus objetos próprios, ou ao menos incorre, com respeito a estes, no mínimo de falsidade; pois as potências naturais, como regra geral, não falham nas atividades que lhes são próprias; e se

falham, isso se deve a alguma perturbação ou outra. Assim, apenas em uma minoria dos casos os sentidos julgam imprecisamente sobre seus objetos próprios, e então apenas por algum defeito orgânico; por exemplo, quando pessoas doentes com febre sentem coisas doces como amargas porque suas línguas estão mal dispostas.

§ 662. Mas os sentidos também têm seus objetos indiretos, e com relação a estes podem ser enganados. O que parece ser branco é de fato branco como o sentido relata; mas se a coisa branca é isto ou aquilo, é neve, por exemplo, ou farinha, é uma questão frequentemente respondida de forma errada pelos sentidos, especialmente à distância.

§ 663. Terceiro, há os 'sensíveis comuns', encontrados nas coisas, algumas das quais qualidades accidentais são 'sensíveis próprios'. Assim, o tamanho e o movimento acompanham, como 'sensíveis comuns', as qualidades sensíveis dos corpos. E estes são muito propensos a dar origem a erro; pois em seu caso nosso julgamento precisa ajustar-se a diferenças de distância: coisas vistas mais longe parecem menores.

64. Ora, o movimento da imaginação, sendo derivado dos sentidos atualizados, difere desses três tipos de sensação em ato como um efeito de sua causa. Assim, precisamente porque os efeitos, como tais, são mais fracos que suas causas, e o poder e a impressão de um agente são cada vez menos evidentes quanto mais distantes estão seus efeitos, portanto a imaginação é ainda mais propensa do que os sentidos a cair no erro que surge de uma dissimilaridade entre o sentido e seu objeto. Pois a falsidade nos sentidos consiste em receber uma forma sensível como outra do que ela é no objeto sensível. Quero dizer outra em espécie, não em termos de materialidade (por exemplo, se um sabor doce é provado na língua como amargo); pois em termos de materialidade há sempre uma diferença entre a forma como recebida no sentido e a forma como existente no objeto. Segue-se também, do que dissemos, que a imaginação é geralmente verdadeira quando surge da ação dos 'sensíveis próprios'; quero dizer, ao menos enquanto o objeto sensível está presente e o movimento da imagem é simultâneo com o movimento do sentido.

§ 665. Mas quando o movimento da imagem ocorre na ausência do objeto sensível externo, podemos ser enganados, mesmo com respeito a sensíveis próprios. Podemos imaginar coisas pretas ausentes como brancas. Por outro lado, os movimentos da imagem decorrentes da percepção de objetos indiretamente sentidos, ou dos sensíveis comuns, são propensos a se extraviar quer o objeto externo esteja presente ou não; embora sejam mais propensos ao erro na ausência do objeto.

§ 666. Deste argumento ele então tira uma conclusão tocante à sua afirmação principal: isto é, se as observações anteriores são verdadeiras apenas sobre a imaginação, e são certamente verdadeiras sobre ela, então a imaginação deve ser o movimento que procede dos sentidos atualizados.

§ 667. Se este movimento também pressupõe alguma potência além dos sentidos externos, é uma questão que Aristóteles deixa sem resposta. Visto que, no entanto, atos diversos implicam potências diversas, e movimentos diversos conotam receptores diversos de movimento (pois a coisa que move move algo diferente de si mesma), parece necessário postular uma potência

imaginativa distinta dos sentidos externos.

§ 668. (b) Em seguida, em 'Já que a visão', ele explica o nome *phantasia*. Note que *phos* é o grego para luz, de onde vem *phanos*, i.e., 'aparência' ou 'iluminação', e *phantasia*. Ele diz, então, que, porque a visão é o sentido principal, sendo mais espiritual (como já vimos) e conhecendo uma gama mais ampla de objetos do que qualquer outro, portanto a imaginação, que surge da sensação em ato, recebe seu nome da luz, sem a qual nada pode ser visto.

§ 669. (c) Então, em 'E já que essas imagens', ele explica por que as ações e paixões dos animais são governadas pela imaginação. Imagens, ele diz, 'habitam internamente' na ausência de objetos sensíveis, como vestígios de sensações em ato; portanto, assim como as sensações despertam impulsos apetitivos enquanto os objetos sentidos estão presentes, assim também as imagens quando estes estão ausentes. E portanto as imagens determinam em grande parte o comportamento dos animais. No entanto, isso acontece por sua falta de inteligência; e onde a inteligência está presente, ela é capaz, sendo uma faculdade superior, de fazer seu próprio julgamento prevalecer na prática.

§ 670. Logo, enquanto o intelecto não está no comando, os animais são influenciados pela imaginação; alguns animais porque simplesmente carecem de inteligência (os brutos), e alguns na medida em que seu intelecto está velado (os homens). E os homens podem ser assim influenciados de três maneiras: (a) quando caem em alguma paixão, como ira, desejo, medo etc.; (b) quando estão com a mente perturbada, por delírio ou insanidade; e (c) quando estão dormindo e sonhando. Nestes casos, o intelecto cessa de controlar a imaginação, com o resultado de que os homens tomam suas representações imaginárias pela verdade.

Em conclusão, ele diz que agora afirmou o que é a imaginação e de onde surge.

Lição 7 - O Intelecto em Geral

TEXTO 429a10-429b4 - LIVRO III, CAPÍTULO IV

O INTELECTO EM GERAL

Quanto à parte da alma pela qual ela conhece e é sábia (seja separada espacialmente ou apenas em ideia), devemos considerar como ela se diferencia e, além disso, como surge a operação do entendimento. §§ 671-4

Pois se o entendimento é como a sensação, será algum tipo de recepção de um objeto inteligível, ou algo dessa natureza. Deve então ser impassível e, contudo, receptivo de uma espécie, a qual já deve ser potencialmente, mas não atualmente. E assim como a faculdade sensitiva se relaciona com o objeto sensível, assim se relacionará a intelectiva com o inteligível. §§ 675-6

Também é necessário, uma vez que seu entendimento se estende a tudo, que, como diz Anaxágoras, seja incombinado com qualquer coisa para que possa comandar, isto é, conhecer. Pois o que aparecesse interiormente impediria e obstruiria o que estivesse exterior. Portanto, não tem natureza e não é uno, exceto por ser potencial. O que então se chama 'intelecto' da alma (refiro-me à mente pela qual a alma forma opiniões e entende) não é, antes de entender, ato de nenhuma realidade. §§ 677-83

Daí é uma inferência razoável que não esteja envolvido no corpo. Se assim fosse, teria também alguma qualidade, seja quente ou fria, e teria um órgão, como as faculdades sensitivas; mas não há, de fato, nenhum desses. §§ 684-5

E falaram acertadamente aqueles que disseram que a alma era o lugar das formas — contudo, não a alma toda, mas a parte intelectual; nem atualmente, mas apenas potencialmente, é ela alguma forma. § 686

Que a impassibilidade da faculdade sensitiva não é como a da faculdade intelectiva é evidente a partir dos órgãos e da própria sensação. Pois o sentido não pode receber uma impressão de um objeto sensível excessivamente violento — por exemplo, um som a partir de sons muito fortes, enquanto de odores excessivamente potentes não provém nenhum cheiro, nem de cor excessivamente forte alguma visão. Mas quando o intelecto entende algo altamente inteligível, ele não entende o que é inferior a estes menos do que antes, mas mais. Pois enquanto a faculdade sensitiva não se encontra separada do corpo, o intelecto é separado. §§ 687-99

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO SETE

§ 671. Tendo tratado da parte sensitiva da alma e mostrado que sentir e entender são operações bastante distintas, o Filósofo volta-se agora para a parte intelectual. Seu tratamento se divide em duas partes principais. Primeiro, chega a certas conclusões sobre a parte intelectual em geral; após o que, a partir do que foi concluído sobre sentido e intelecto, ele deduz, em 'E agora recapitulando' [L.13, §787], algumas consequências necessárias com respeito à alma como um todo. A primeira divisão se divide em duas seções: uma sobre o intelecto como tal, e uma comparando o intelecto com os sentidos. A última começa em 'E parece que o objeto sensível' [L.12 §765]. O intelecto como tal é tratado primeiro em si mesmo, e depois, em 'Inteligência etc.' [L.11 §746], em sua atividade. A primeira parte então se subdivide novamente em três partes: (a) sobre o intelecto potencial; (b) sobre o intelecto agente [L.10 §728]; e (c) sobre o intelecto em ato [L.10 §740]. Após definir o intelecto potencial, ele determina seu objeto [L.8 §705], e então aduz uma objeção [L.9 §720]. A definição do intelecto potencial envolve explicações (1) de sua natureza e (ii) do modo como procede ao ato [L.8 §700]. E quanto à sua natureza, ele primeiro declara os problemas que está tentando resolver; após o que, em 'Pois se o entendimento é como a sensação' [§675], propõe seu próprio ponto de vista.

§ 672. Assim, ele diz que, tendo tratado 'Da parte sensitiva da alma e mostrado que o juízo e o entendimento diferem da sensação, é agora o momento de discutir aquela parte da alma 'pela qual ela conhece', i.e., entende, e 'é sábia'. Já distinguimos entre ser sábio e entender; ser sábio pertence ao juízo intelectual, entender pertence à apreensão intelectual.

§ 673. Neste ponto, emerge um problema antigo (que Aristóteles, por ora, deixa de lado), a saber, se esta parte da alma é um ser realmente separado, distinto das outras partes, ou se é apenas separável pelo pensamento. Ele se refere à primeira alternativa quando fala em ser 'especialmente' separável, e usa esta expressão porque Platão, que pensava nas partes da alma como entidades realmente distintas, associava estas a diferentes órgãos do corpo. Aristóteles deixa este problema de lado.

§ 674. E ele mantém dois objetivos em vista. Um é examinar como esta parte da alma difere das outras, se pode ser separada delas pelo pensamento. E, como as potências são conhecidas a partir de seus atos, seu segundo objetivo é examinar o próprio ato de entender, i.e., como a atividade intelectual se completa.

§ 675. Em seguida, em 'Pois se o entendimento', ele expõe sua própria visão em três etapas: (1) ele sugere uma similaridade entre intelecto e sentido; (2) donde argumenta, em 'É também necessário', para uma conclusão tocante à natureza do intelecto potencial; (3) donde, por sua vez, deduz uma diferença entre intelecto e sentido, em 'Que a impassibilidade'.

Primeiramente, então, como preliminar à exposição de sua própria teoria, ele sugere que os atos de entender e de sentir são similares, na medida em que, assim como sentir é um tipo de conhecer, e como pode ser potencial ou atual, também entender é um tipo de conhecer que pode ser potencial ou atual. Onde se segue que, assim como sentir é um certo estado de ser passivo a um objeto sensível (algo como uma paixão no sentido estrito do termo), também entender é ou um ser passivo a um objeto inteligível, ou algo mais que se assemelha à paixão, no sentido estrito.

§ 676. Destas alternativas, a segunda é a mais provável de ser verdadeira. Pois mesmo o sentir, como vimos, não é estritamente um ser passivo a algo — pois isso, estritamente, envolve um objeto de natureza contrária ao sujeito passivo. No entanto, o sentir se assemelha a uma paixão na medida em que o sentido é potencial com respeito ao seu objeto; pois ele recebe impressões sensíveis. Portanto, na medida em que nosso entendimento se assemelha à sensação, o intelecto também será impassível (tomando passividade no sentido estrito), no entanto mostrará alguma semelhança com o que é passivo, em sua receptividade a ideias inteligíveis; pois estas ele possui apenas potencialmente, não atualmente. Assim, como a vida sensitiva está para os objetos sensíveis, assim está o intelecto para os objetos inteligíveis, cada um sendo potencial com respeito ao seu objeto e capaz de receber aquele objeto.

§ 677. Então, em ‘É também necessário’, ele procede a deduzir a natureza do intelecto potencial. Primeiro, ele mostra que este intelecto não é uma coisa corpórea nem composto de coisas corpóreas; e, depois, em ‘Por isso é razoável’, que não tem órgão corpóreo. Quanto ao primeiro ponto, devemos notar que costumava haver duas opiniões sobre o intelecto. Alguns — e esta, como vimos, era a visão de Empédocles — pensavam que o intelecto era uma composição de todos os princípios das coisas, e que isso explicava seu conhecimento universal. Por outro lado, Anaxágoras pensava que era simples e puro e separado de todas as coisas corpóreas. E, portanto, precisamente porque o intelecto, como ele acabou de dizer, não está em ato de entender, mas apenas em potência, e em potência para conhecer tudo, Aristóteles argumenta que não pode ser composto de coisas corpóreas, como pensava Empédocles, mas deve ser separado de tais coisas, como pensava Anaxágoras.

§ 678. Ora, a razão pela qual Anaxágoras pensava isso era que ele considerava o intelecto como o princípio que dominava e iniciava todo movimento; o que não poderia ser se fosse ou uma composição de coisas corpóreas ou identificado com qualquer uma dessas coisas; pois nestes casos estaria restrito a apenas um curso de ação. Daí a observação de Aristóteles de que, na visão de Anaxágoras, o intelecto era separado ‘para que pudesse comandar’ e, comandando, iniciar todo movimento.

§ 679. Mas, uma vez que não estamos preocupados presentemente com a Mente que tudo move, mas com a mente pela qual a alma entende, necessitamos de um termo médio diferente para provar que o intelecto é não misturado com coisas corpóreas; e este encontramos em seu conhecimento universal. É por isso que Aristóteles acrescenta ‘Para que pudesse conhecer’, como se dissesse: assim como Anaxágoras sustentava que o intelecto era não misturado porque comanda, assim nós temos que sustentar que é não misturado porque conhece.

§ 680. O seguinte argumento pode tornar este ponto claro. Qualquer coisa que está em potência com respeito a um objeto, e capaz de recebê-lo em si mesma, é, como tal, sem aquele objeto; assim a pupila do olho, sendo potencial para as cores e capaz de recebê-las, é ela mesma incolor. Mas nosso intelecto está tão relacionado aos objetos que entende que está em potência com respeito a eles, e capaz de ser afetado por eles (como o sentido está relacionado aos objetos sensíveis). Portanto, ele mesmo deve carecer de todas aquelas coisas que por sua natureza entende. Visto que, então, entende naturalmente todas as coisas sensíveis e corpóreas, deve carecer de toda natureza corpórea; assim como o sentido da visão, sendo capaz de conhecer a cor, carece de toda cor. Se a própria visão tivesse qualquer cor particular, esta cor a impediria de ver

outras cores, assim como a língua de um homem febril, estando coberta por uma umidade amarga, não pode provar nada doce. Da mesma maneira, então, se o intelecto estivesse restrito a qualquer natureza particular, esta restrição conatural o impediria de conhecer outras naturezas. Por isso ele diz: 'O que aparecesse interiormente impediria e obstruiria' (seu conhecimento) 'do que estava fora'; i.e., atrapalharia o intelecto, e o velaria por assim dizer, e o impediria de inspecionar outras coisas. Ele chama de 'o que aparece interiormente' tudo o que se possa supor ser intrínseco e conatural ao intelecto e que, enquanto 'aparecesse' nele, necessariamente impediria o entendimento de qualquer outra coisa; como poderíamos dizer que a umidade amarga era um fator 'que aparece interiormente' numa língua febril.

§ 681. Disto ele conclui, não que de fato a natureza do intelecto seja 'não uma', i.e., que não tenha nenhuma natureza definida; mas que sua natureza é simplesmente estar aberta a todas as coisas; e que é assim na medida em que é capaz de conhecer, não (como a visão ou a audição) meramente uma 'classe particular de objetos sensíveis, nem mesmo todos os acidentes e qualidades sensíveis (sejam estes objetos sensíveis comuns ou próprios), mas, de modo bastante geral, toda a natureza sensível; Portanto, assim como a faculdade da visão é por natureza livre de uma classe de objetos sensíveis, assim o intelecto deve ser inteiramente livre de todas as naturezas sensíveis.

§ 682. Ele conclui ainda que o que chamamos nosso intelecto não está em ato com respeito aos seres reais até que realmente entenda. Isto é contrário ao princípio dos primeiros filósofos de que o intelecto deve ser composto de todas as coisas se pode conhecer todas as coisas. Mas se conhecesse todas as coisas, como já as contendo todas em si mesmo, seria um intelecto sempre atual, e nunca meramente em potência. Da mesma forma, ele já observou a respeito dos sentidos, que se fossem intrinsecamente compostos dos objetos que percebem, suas percepções não pressuporiam nenhum objeto sensível exterior.

§ 683. E para que ninguém suponha que isto seja verdadeiro para qualquer e todo intelecto, que está em potência para seus objetos antes de conhecê-los, ele acrescenta que está falando aqui do intelecto pelo qual a alma entende e forma opiniões. Assim, ele exclui deste contexto a Mente de Deus, que, longe de ser potencial, é um certo entendimento atual de todas as coisas, e da qual Anaxágoras disse que podia comandar tudo porque era perfeitamente não misturada.

§ 684. Em seguida, em 'Por isso é razoável', ele mostra que o intelecto não tem órgão corpóreo; e depois, em 'Eles falaram a propósito', aprova um dito dos primeiros filósofos. Primeiro, então, ele conclui do que foi dito que, se a capacidade universal da mente para o conhecimento implica sua distinção intrínseca de todas as naturezas corpóreas que conhece, pela mesma razão pode-se argumentar que a mente não está 'envolvida no corpo', i.e., que não tem órgão corpóreo, como a parte sensitiva da alma tem. Pois se o intelecto tivesse, como a parte sensitiva, um órgão corpóreo, necessariamente seria apenas uma natureza sensível particular entre muitas. Portanto, ele diz 'alguma qualidade' etc., significando que uma natureza deste tipo teria alguma qualidade sensível particular como calor ou frio atual; pois é óbvio que, se a alma age através de um órgão corpóreo, a própria alma deve corresponder àquele órgão como estando em potência para seu ato.

§ 685. Não faz diferença para o ato da potência se é a própria potência que tem uma qualidade sensível particular ou o órgão, uma vez que o ato não é da potência sozinha, mas da potência e do

órgão juntos. Da mesma forma, a visão seria impedida se fosse a potência visual, e não a pupila do olho, que fosse colorida. Então ele diz que dá no mesmo sustentar que o intelecto não tem órgão corpóreo e que não tem nenhuma natureza corpórea particular; e conclui que a parte intelectual da alma, diferentemente da sensitiva, não tem órgão corpóreo.

§ 686. Em seguida, onde diz ‘E eles falaram a propósito’, ele relaciona sua visão a uma opinião dos primeiros filósofos, dizendo que, concedida a falta de um órgão corpóreo pelo intelecto, podemos ver o sentido do antigo dito de que a alma é o ‘lugar’ das formas, — significando que ela as recebe em si mesma. Ora, este dito seria falso se toda parte da alma tivesse seu órgão corpóreo, pois então as formas seriam recebidas na composição de alma e corpo, não apenas na alma; pois não é a visão que recebe as formas visíveis, mas o olho. Segue-se que a alma como um todo não é o ‘lugar’ das formas, mas apenas aquela parte dela que carece de um órgão corpóreo, i.e., o intelecto; e mesmo esta parte não, como tal, as possui atualmente, mas apenas potencialmente.

§ 687. Em seguida, em ‘Quanto à impassibilidade’, ele mostra como o intelecto e os sentidos diferem com respeito à impassibilidade. Ele já observou que nem a sensação nem o entendimento são uma paixão no sentido preciso de um estado de ser passivamente afetado; daí inferiu que o intelecto era impassível. Mas, para que não se suponha que o sentido e o intelecto fossem impassíveis no mesmo grau, ele agora os distingue nesse aspecto. Embora os sentidos como tais não sejam, estritamente falando, passivamente afetados por seus objetos, eles o são *indiretamente*, na medida em que o equilíbrio do órgão sensorial é perturbado por qualquer excesso em seu objeto. Mas o mesmo não se aplica ao intelecto, uma vez que não possui órgão; portanto, não é passível nem direta nem indiretamente.

§ 688. É isto que ele quer dizer quando prossegue afirmando que a dissimilaridade entre o sentido e o intelecto quanto à passibilidade aparece a partir dos órgãos e da sensação. Pois um objeto sensorial muito intenso pode atordoar a faculdade sensorial. Pode-se ficar surdo por sons intensos, cego por cores fortes, incapaz de sentir qualquer cheiro devido a odores avassaladores; e isso porque o órgão, em cada caso, é prejudicado. Mas, como o intelecto não possui um órgão que possa ser prejudicado por um excesso de seu objeto apropriado, sua atividade não é, de fato, enfraquecida por uma grande inteligibilidade em seu objeto; ao contrário, é antes fortalecida por ela; e o mesmo seria verdadeiro para os sentidos, se pudessem existir sem órgãos corporais. Ainda assim, uma lesão em um órgão do corpo pode indiretamente enfraquecer o intelecto, na medida em que a atividade deste pressupõe a sensação. A causa, então, da diferença é que a sensibilidade age no corpo, mas o intelecto age por si mesmo.

§ 689. Tudo isso serve para mostrar a falsidade da opinião de que o intelecto é o mesmo que a imaginação, ou qualquer outra coisa em nossa natureza que dependa da constituição do corpo. Por outro lado, este mesmo texto tem sido, para alguns, uma ocasião de cair no erro de considerar o poder intelectual como completamente separado do corpo, como uma substância que existe por si mesma. O que é uma posição totalmente indefensável.

§ 690. Pois é claro que o ser que realmente entende é este homem particular. Quem nega isso implica que ele mesmo nada entende; e, portanto, que não se deve dar atenção ao que ele diz. Mas, se ele entende algo, deve fazê-lo em virtude de algum princípio nele desta atividade particular de entender; que é o poder intelectual (como potência) ao qual o Filósofo se refere

quando diz: “Quero dizer a mente pela qual a alma entende e forma opiniões”. O intelecto potencial, então, é precisamente aquilo pelo qual este homem particular entende. Ora, aquilo em virtude do qual, como princípio de atividade, um agente age pode certamente existir em separação do agente; como, por exemplo, um rei e seu preposto existem separadamente, embora este último aja apenas como movido pelo rei. Mas é completamente impossível que o agente exista separadamente daquilo pelo qual, formal e imediatamente, ele é um agente; e isso porque a ação só procede de um agente na medida em que este está em estado de atualidade. Segue-se que o agente e o princípio próprio e imediato de sua atividade devem existir juntos em um ato; o que não poderia ocorrer se fossem seres separados. Daí a impossibilidade de uma separação no ser de um agente de seu princípio formal de atividade.

§ 691. Com essa verdade em mente, aqueles que sustentavam a opinião à qual me refiro tentaram conceber alguma forma de ligar e unir a substância separada, que para eles era a potência intelectual, a nós mesmos, de modo a identificar seu ato de entender com o nosso. Eles disseram, então, que a forma do intelecto potencial, aquilo pelo qual ele é levado ao ato, era a ideia inteligível; e que o sujeito possuidor dessa ideia era uma espécie de fantasma produzido por nós mesmos. Dessa forma, disseram eles, o intelecto potencial está ligado a nós através de sua forma.

§ 692. Mas essa teoria falha completamente em provar qualquer continuidade entre o intelecto e nós mesmos. Pois o poder intelectual só está unido a um objeto inteligível na medida em que está em ato; assim como vimos que os sentidos não podem se unir a seus objetos apropriados enquanto estes permanecem em potência. Portanto, a ideia inteligível não pode ser a forma do poder intelectual até que seja realmente entendida; e isso não pode acontecer até que seja desvinculada dos fantasmas pela abstração. Logo, precisamente na medida em que está unida ao intelecto, está afastada dos fantasmas. Não seria, portanto, dessa forma que um poder intelectual poderia estar unido a nós.

§ 693. E obviamente, o defensor dessa visão foi desencaminhado por uma *falácia do acidente*. Pois seu argumento se resume a isto: os fantasmas estão de alguma forma unidos às ideias inteligíveis, e estas ao intelecto potencial; e, portanto, este último está unido aos fantasmas. Mas, como digo, é claro que, na medida em que a ideia inteligível é una com o poder intelectual, ela é abstraída dos fantasmas.

§ 694. Mas mesmo que se concedesse que entre o poder intelectual e nós mesmos existisse alguma união como a que essa visão supõe, isso não nos faria entender, mas antes ser entendidos. Se o olho contém uma semelhança de uma parede colorida, isso não faz com que a cor veja, mas, ao contrário, que seja vista. Portanto, se a ideia inteligível no intelecto é uma espécie de semelhança de nossos fantasmas, não se segue que percebamos algo intelectualmente, mas antes que nós — ou, mais precisamente, nossos fantasmas — somos entendidos por aquela substância intelectual separada.

§ 695. Muitas outras críticas poderiam ser feitas, como expus com mais detalhes em outro lugar. Basta notar, por ora, que a teoria em questão é uma negação implícita da existência do pensamento no indivíduo humano.

§ 696. Além disso, é também claramente contrária ao ensinamento de Aristóteles. Primeiro, porque ele disse explicitamente (no início do tratado) que o assunto de sua investigação é uma parte da alma, não qualquer substância separada.

§ 697. Além disso, ele se propôs a examinar o intelecto deixando de lado a questão de saber se ele é um ser distinto do resto da alma; de modo que, mesmo que não seja distinto dessa forma, isso não afeta seu argumento.

§ 698. Novamente, Aristóteles chama o intelecto de aquilo pelo qual a alma entende. Todas essas indicações mostram que ele não afirmou que o intelecto era uma substância separada.

§ 699. De fato, é surpreendente como alguns se deixaram enganar facilmente por ele chamar o intelecto de 'separado'; pois o próprio texto deixa perfeitamente claro o que ele quer dizer — ou seja, que, ao contrário dos sentidos, o intelecto não possui um órgão corporal. Pois a nobreza da alma humana transcende o escopo e os limites da matéria corporal. Daí ela gozar de certa atividade na qual a matéria corporal não tem participação; a potencialidade para essa atividade é desprovida de um órgão corporal; e é apenas nesse sentido que é um intelecto 'separado'.

Lição 8 - Abstração Intelectual

TEXTO 429b5-429b22 - LIVRO III, CAPÍTULO IV, CONTINUAÇÃO

ABSTRAÇÃO INTELECTUAL

Mas quando se torna objetos particulares, como num homem, da ciência, diz-se que o intelecto está em ato. (Isso ocorre tão logo tal indivíduo é capaz de operar por si mesmo.) Ele está, então, de certo modo ainda em potência, mas não da maneira como estava antes de aprender ou descobrir. E, então, também é capaz de pensar a si mesmo. §§ 700-704

Agora, assim como a dimensão é uma coisa e o ser da dimensão é outra, e como a água é uma coisa e o ser água é outra, e assim com muitas outras coisas (mas não todas, pois em certas coisas "carne" é o mesmo que "ser carne"), discrimina-se, portanto, ou por alguma outra [faculdade] ou pela mesma faculdade disposta de modo diferente. Pois a carne não é separável da matéria; é como o nariz chato, uma [coisa] existente na outra. Discerne-se, portanto, pela faculdade sensitiva o que é quente, o que é frio e qualquer outra coisa da qual a carne é uma certa proporção. Mas, ou por outra faculdade separada, ou como se estivesse curvada sobre si mesma (enquanto anteriormente estava reta), percebe-se o ser da carne. §§ 705-13

Novamente, na esfera abstrata, a linha reta é como o nariz chato; pois acompanha o contínuo. Mas sua essência, se o ser [reto] é diferente de uma linha reta, é outra. Seja, por exemplo, a Dualidade. Então [a mente] discerne ou por outra faculdade ou pela mesma disposta de modo diferente. Em geral, portanto, assim como as coisas são separáveis da matéria, assim também são as operações intelectuais. §§ 714-19

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LEITURA OITO

§ 700. Tendo chegado a certas conclusões sobre o intelecto como potencial em relação aos objetos inteligíveis, o Filósofo agora passa a mostrar como ele é atualizado. E primeiro mostra que ele é atualizado de forma intermitente; e depois, em "Agora, assim como a dimensão", qual é o objeto preciso de sua atualização.

Ele explica como o intelecto é atualizado da seguinte forma. A alma intelectual está, como dissemos, apenas em potência para suas ideias no início. "Mas quando se torna objetos particulares", i.e., quando a mente atinge o grau de apreensão atual dos inteligíveis encontrado no conhecimento possuído habitualmente por um homem de ciência, então já pode ser chamada de

intelecto em ato; e esse grau é alcançado tão logo alguém é capaz de produzir, por iniciativa própria, a atividade intelectual chamada entendimento. Pois a posse atual de qualquer forma coincide com a capacidade de agir de acordo com ela.

§ 701. Contudo, embora uma mente já esteja, de certo modo, em ato quando possui noções inteligíveis à maneira de quem possui uma ciência habitualmente, não obstante a mente está então, de certo modo, ainda em potência; embora não da mesma maneira como estava antes de adquirir a ciência, seja por tê-la aprendido ou por seus próprios esforços. Antes de adquirir o hábito de uma ciência — que é seu primeiro estado de atualidade — ela não podia se atualizar à vontade, precisava ser levada ao ato pela mente de outro; mas uma vez adquirido tal hábito, o intelecto tem o poder de se levar à ação à vontade.

§ 702. O que é dito aqui refuta a posição não aristotélica de Avicena sobre as ideias inteligíveis. Avicena sustentava que as ideias não são retidas pelo intelecto potencial, mas existem nele apenas enquanto ele está realmente entendendo. Disso segue que, para esse intelecto chegar ao ato de entender algo, ele deve recorrer a um intelecto ativo separado, fonte das ideias inteligíveis na potência intelectual.

§ 703. Mas contra isso Aristóteles está claramente dizendo que a maneira como a mente se torna realmente possuidora de ideias é a de alguém que, possuindo uma ciência habitualmente, está ainda em potência para um dado ato de entendimento. Assim, a mente que realmente entende possui suas ideias na mais plena atualidade; e enquanto tem o hábito de uma ciência, as possui de maneira intermediária entre a mera potência e a atualidade completa.

§ 704. E tendo afirmado que, uma vez que a mente se tornou parcialmente atual com respeito a certas ideias até então apreendidas potencialmente, ela é capaz de entender, ao passo que, considerada simplesmente em si mesma, carece dessa capacidade — porque isso poderia levar a supor que, mesmo em ato, a mente jamais pensa em si mesma —, Aristóteles acrescenta que, uma vez em ato, a mente é capaz de pensar não apenas sobre outras coisas, mas também sobre si mesma.

§ 705. Em seguida, em ‘Agora, assim como a dimensão é uma’, Aristóteles elucida o objeto do intelecto. Para compreendê-lo aqui, devemos recordar o problema apresentado no Livro VII da *Metafísica*, a saber: se a ‘quididade’ ou essência de uma coisa — tudo o que é significado por sua definição — é a mesma coisa que a própria coisa. E enquanto Platão separava as quididades (por ele chamadas de ‘ideias’ ou ‘espécies’) das coisas em sua singularidade, Aristóteles preocupava-se em mostrar que as quididades são apenas acidentalmente distintas das coisas singulares. Por exemplo, um homem branco e sua essência são distintos apenas na medida em que a essência do homem inclui apenas o que é especificamente humano, ao passo que a coisa chamada de um homem branco inclui também algo mais.

§ 706. E o mesmo vale para qualquer coisa cuja forma existe na matéria; há nela algo além de seu princípio específico. A natureza específica é individualizada pela matéria; portanto, os princípios individualizantes e os acidentes individuais não estão incluídos na essência como tal. É por isso que pode haver muitos indivíduos da mesma natureza específica — possuindo esta natureza em comum, enquanto diferem em virtude de seus princípios individualizantes. Assim, em todas essas

coisas, a coisa e sua essência não são inteiramente idênticas. Sócrates não é a sua humanidade. Mas onde a forma não existe na matéria, onde ela existe simplesmente em si mesma, não pode haver nada além da essência; pois então a forma é a essência inteira. E em tais casos, é claro, não pode haver vários indivíduos compartilhando a mesma natureza; nem o indivíduo e sua natureza podem ser distinguidos.

§ 707. Deve-se considerar também que as coisas que existem concretamente na Natureza — as coisas físicas — não são as únicas a ter suas essências na matéria; o mesmo se aplica às entidades matemáticas. Pois há dois tipos de matéria: a matéria sensível, que é intrínseca às coisas físicas e da qual o matemático abstrai; e a matéria inteligível, intrínseca às entidades matemáticas. Pois é claro que, enquanto a quantidade pertence imediatamente a uma substância, as qualidades sensíveis, como branco e preto ou calor e frio, pressupõem a quantidade. Dadas duas coisas, das quais uma é anterior à outra, se removermos a segunda, a primeira permanece; logo, se apenas suas qualidades sensíveis são removidas de uma substância por uma abstração mental, a quantidade contínua ainda permanece, na mente, após a abstração.

§ 708. Pois há algumas formas que só podem existir numa matéria dotada de certas qualidades sensíveis definidas; e tais são as formas das coisas físicas; e tais coisas, portanto, envolvem sempre matéria sensível. Mas há outras formas que não exigem matéria dotada de qualidades sensíveis definidas, mas requerem matéria existente como quantidade. Estes são os chamados objetos matemáticos, como triângulos, quadrados e similares; eles são abstraídos da matéria sensível, mas não da matéria inteligível; pois a mente retém a noção de um contínuo quantitativo após abstrair da qualidade sensível. Claramente, então, tanto os objetos físicos quanto os matemáticos têm suas formas na matéria, e em ambos há uma diferença entre uma coisa e sua essência; é por isso que, em ambos os casos, muitas coisas individuais são encontradas compartilhando a mesma natureza: por exemplo, homens e triângulos.

§ 709. Se esses pontos são compreendidos, o texto de Aristóteles não deveria apresentar dificuldades. Pois ele diz que ‘dimensão, e o ser da dimensão’ diferem, significando uma dimensão e sua essência — pois por ‘o ser da dimensão’ ele entende sua essência. Assim também ‘água’ e seu ‘ser’ são distintos; e similarmente no caso de ‘muitas outras coisas’, i.e., em todos os objetos físicos e matemáticos. Daí sua escolha desses dois exemplos: pois dimensão é um objeto matemático e água, um físico.

§ 710. Mas essa distinção não se verifica em ‘todas as coisas’; pois em substâncias perfeitamente imateriais a coisa é idêntica à sua essência. E como tais substâncias estão além do alcance da mente humana, Aristóteles não pôde atribuir-lhes nomes próprios, como podia com objetos físicos e matemáticos; então ele as descreve em termos extraídos de objetos físicos. É por isso que diz que ‘em certas coisas ‘carne’ e ‘seu ser’ são idênticos.’ Ele não quer dizer isso literalmente, senão não teria dito ‘em certas coisas’, mas teria absolutamente identificado carne e seu ser. Ele quer dizer que ‘em certas coisas’, i.e., substâncias imateriais, os dois fatores que distinguimos como a coisa concreta e o que é predicado dela — por exemplo, carne e seu ser — são idênticos.

§ 711. E como a diversidade nos objetos conhecidos implica diversidade nas faculdades cognoscitivas, ele conclui dizendo que ou a alma conhece uma coisa com uma faculdade e sua essência com outra, ou ambas com a mesma faculdade funcionando de maneiras diferentes. Pois é

óbvio que a carne só pode existir na matéria; sua forma estando numa matéria sensível definida e particular. O ser, também, que tem carne é uma coisa sensível definida, e.g., um nariz. Ora, essa natureza sensível a alma conhece através dos sentidos; é por isso que ele acrescenta que é pela faculdade sensorial que a alma discerne o quente e o frio e assim por diante, dos quais a carne é uma certa ‘razão’, i.e., proporção. Pois a forma da carne requer uma certa proporção definida de calor e frio e assim por diante.

§ 712. Mas o ‘ser da carne’, i.e., sua essência, deve ser ‘discernido’ por alguma outra faculdade. Mas o funcionamento de duas ‘faculdades’ distintas ocorre de duas maneiras. De um modo, a carne e sua essência podem ser discernidas por poderes na alma que são completamente distintos; a essência discernida pelo intelecto, a carne pelos sentidos; e isso ocorre quando conhecemos o indivíduo em si mesmo e a natureza específica em si mesma. Mas de outro modo, a carne e sua essência podem ser discernidas, não por duas faculdades distintas, mas por uma faculdade conhecendo de duas maneiras distintas — conhecendo de um modo a carne, de outro a essência da carne; e isso ocorre quando a alma cognoscente correlaciona o universal e o individual. Pois, assim como seria impossível para nós (como vimos) distinguir doçura de brancura se não tivéssemos uma faculdade de senso comum que conhecesse ambas ao mesmo tempo, também não poderíamos fazer qualquer comparação entre o universal e o individual se não tivéssemos uma faculdade que percebesse ambos ao mesmo tempo. O intelecto, portanto, conhece ambos ao mesmo tempo, mas de maneiras diferentes.

§ 713. Ele conhece a natureza específica ou essência de um objeto indo diretamente a esse objeto; mas conhece a coisa individual indireta ou reflexivamente, por um retorno aos fantasmas dos quais abstraiu o que é inteligível. Isso é expresso por Aristóteles ao dizer que a alma intelectual ou conhece a carne sensitivamente e discerne o ‘ser da carne’ com uma potência ‘outra’ e ‘separada’ — i.e., outra que não a sensibilidade, no sentido de que o intelecto é um poder distinto dos sentidos; ou conhece a carne e o ‘ser da carne’ por um único e mesmo poder intelectual funcionando diversamente; na medida em que ele pode ‘curvar-se’, por assim dizer, ‘sobre si mesmo’. Como ‘esticado em linha reta’, e apreendendo diretamente, ele ‘discerni’ o ‘ser’ ou a essência da carne; mas pela reflexão conhece a própria carne.

§ 714. Em seguida, em ‘Novamente, na esfera abstrata’, ele aplica o que havia dito sobre objetos físicos aos objetos matemáticos, dizendo que ‘na esfera abstrata’, i.e., ‘na matemática, onde abstraímos da matéria sensível, a linha reta é como o nariz achatado na esfera da matéria sensível. Pois linha é um objeto matemático, assim como nariz achatado é um físico; e a linha envolve essencialmente um contínuo, assim como o que é nariz achatado envolve um nariz. Mas o contínuo é matéria inteligível, assim como o que é nariz achatado é matéria sensível. Portanto, na matemática também a coisa e sua essência, e.g., a linha reta e sua retidão, são diferentes; assim, também na matemática, coisas e essências devem ser objetos de diferentes tipos de conhecimento.

§ 715. Como exemplo disso, suponhamos por um momento, com Platão, que a essência da linha reta seja a dualidade (pois Platão identificava as essências dos objetos matemáticos com números, de modo que uma linha era a unidade, uma linha reta a dualidade, e assim por diante). A alma deve então conhecer objetos matemáticos e suas essências de maneiras diferentes. Portanto, assim como pode ser mostrado, no caso dos objetos físicos, que o intelecto que conhece suas

essências é outro que não os sentidos que os conhecem em sua individualidade, também, no caso da matemática, pode ser mostrado que o que conhece as essências, i.e., o intelecto, é distinto do que apreende os próprios objetos matemáticos, i.e., a imaginação.

§ 716. E para que não se diga que a mente trabalha da mesma maneira na matemática e na ciência natural, ele acrescenta que a relação das coisas com o intelecto corresponde à sua separabilidade da matéria. O que é separado no ser da matéria sensível só pode ser discernido pelo intelecto. O que não é separado da matéria sensível no ser, mas apenas no pensamento, pode ser percebido em abstração da matéria sensível, mas não da matéria inteligível. Objetos físicos, no entanto, embora sejam discernidos intelectualmente em abstração da matéria individual, não podem ser completamente abstraídos da matéria sensível; pois 'homem' é entendido como incluindo carne e ossos; embora em abstração desta carne e destes ossos. Mas o indivíduo singular não é diretamente conhecido pelo intelecto, mas pelos sentidos ou pela imaginação.

§ 717. A partir deste texto de Aristóteles, pode-se prosseguir para mostrar que o objeto próprio do intelecto é, de fato, a essência das coisas; mas não a essência por si mesma, em separação das coisas, como pensavam os platônicos. Portanto, este 'objeto próprio' de nosso intelecto não é, como sustentavam os platônicos, algo existente fora das coisas sensíveis; é algo intrínseco às coisas sensíveis; e isso, embora o modo como as essências são apreendidas pela mente difira de seu modo de existência nas coisas sensíveis; pois a mente as discerne aparte das condições individualizantes que lhes pertencem na ordem da realidade sensível. Nem isso precisa envolver a mente em qualquer falsidade; pois não há razão pela qual, de duas coisas conjuntas, ela não possa discernir uma sem discernir a outra; assim como a visão percebe a cor sem perceber o odor, embora não sem perceber o fundamento necessário da cor, que é a magnitude espacial. Da mesma forma, o intelecto pode perceber uma forma aparte de seus princípios individualizantes, embora não aparte da matéria exigida pela natureza da forma em questão; assim, ele não pode entender o nariz achatado sem pensar em nariz, mas pode entender uma curva sem pensar em nariz. E foi justamente porque os platônicos não traçaram essa distinção que pensaram que os objetos matemáticos e as essências das coisas eram tão separados da matéria na realidade quanto o são na mente.

§ 718. Além disso, é claro que as ideias inteligíveis pelas quais o intelecto potencial é atualizado não são, em si mesmas, o objeto do intelecto: pois elas não são aquilo que, mas aquilo pelo qual ele entende. Pois, assim como na visão a imagem no olho não é o que é visto, mas o que dá origem ao ato da visão (pois o que é visto é a cor que existe num corpo exterior), também o que o intelecto entende é a essência existente nas coisas; não é sua própria ideia inteligível, exceto na medida em que o intelecto reflete sobre si mesmo. Porque, obviamente, é o que a mente entende que constitui o assunto das ciências; e todas estas, exceto a ciência racional, têm realidades como seu assunto, não ideias. Claramente, então, o objeto do intelecto não é a ideia inteligível, mas a essência das realidades inteligíveis.

§ 719. Disto se infere a inutilidade de um argumento usado por alguns para provar que todos os homens possuem um único intelecto potencial em comum. Eles argumentam a partir do fato de que todos os homens podem compreender um mesmo objeto; e dizem que, se houvesse realmente muitos intelectos humanos, eles teriam necessariamente muitas ideias inteligíveis. Mas essas ideias inteligíveis não são exatamente aquilo que a mente compreende; são apenas a semelhança

desta presente na alma; logo, é perfeitamente possível que muitos intelectos possuam semelhanças de um mesmo objeto, de modo que uma única coisa seja compreendida por todos. Além disso, as substâncias separadas devem conhecer as essências das coisas físicas que conhecemos; e, claramente, seus intelectos são distintos. Portanto, se o argumento acima fosse válido, sua conclusão — de que todos os homens têm apenas um intelecto — ainda assim envolveria uma dificuldade; pois não se pode reduzir *todos* os intelectos a um só.

Lição 9 - Problemas Decorrentes. Intellecto como Inteligível

TEXTO 429b23-430a9 - LIVRO III, CAPÍTULO IV, CONTINUAÇÃO

PROBLEMAS DECORRENTES

INTELLECTO COMO INTELIGÍVEL

Alguém poderia perguntar (se o intellecto é simples e impassível, não tendo nada em comum com qualquer outra coisa, como disse Anaxágoras) como ele entende, se entender é um receber. Pois parece que uma coisa age e outra é agida, apenas na medida em que há um fator comum a ambas. § 720

Novamente, se ele próprio é inteligível: então ou há intellecto em outras coisas inteligíveis — (a menos que seja inteligível em virtude de algum princípio extrínseco) sendo o inteligível especificamente uno; ou terá, misturado consigo mesmo, algo que o torna inteligível, como outras coisas têm. §§ 721-2

Ou o que dizer da receptividade em sentido geral, já aludida ao fazer distinções sobre este ponto? Antes de realizar um ato de entendimento, o intellecto é seus objetos inteligíveis em potência, mas não em ato. Deve ser como com uma tabuinha na qual nada está escrito em ato; e assim, de fato, é o caso do intellecto. §§ 722-3

E ele próprio é inteligível como outros objetos inteligíveis. Pois em coisas separadas da matéria, o intellecto e o que é por ele entendido são idênticos. O conhecimento especulativo é o mesmo que o que é cognoscível desta forma. §§ 724-6

A razão pela qual nem sempre há entendimento deve ser considerada. Nas coisas materiais, cada objeto inteligível existe apenas em potência. Por isso nelas não há intellecto, pois a mente que entende tais coisas é uma potência imaterial. O inteligível existe, no entanto, [nelas]. § 727

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO NOVE

§ 720. Tendo delineado a natureza e o objeto do intelecto potencial, Aristóteles agora prossegue para discutir algumas dificuldades relevantes; e isto em duas etapas: primeiro, apresentando dois problemas e, em seguida, em 'Ou o que dizer da receptividade', respondendo-os. O primeiro dos dois problemas poderia ser assim colocado: se o intelecto é, como disse Anaxágoras, algo simples e impassível e separado de tudo o mais, como pode ele entender em ato? Pois entender é um tipo de receber, e todo receptor, como tal, pareceria ser afetado por um agente; e é precisamente por ter algo em comum que duas coisas se relacionam como agente e paciente, implicando esta relação mútua um fator material em comum, como é mostrado no Livro I do *De Generatione*.

§ 721. A segunda dificuldade ele apresenta em 'Novamente, se é'. Esta dificuldade é ocasionada por sua declaração anterior de que, uma vez que a mente está em ato, ela pode entender a si mesma. Ora, se o próprio intelecto é inteligível, ele o é de uma de duas maneiras: ou meramente por si mesmo, ou por meio de algo outro a ele conjungido. Se a primeira alternativa for verdadeira, então, uma vez que o inteligível como tal forma uma única espécie, e uma vez que este inteligível é um intelecto, parece seguir-se que outros inteligíveis são também intelectos, e assim tudo que é inteligível é também inteligente. Se tomarmos a segunda alternativa, no entanto, seguir-se-ia que a mente era como outras coisas que são entendidas por estar conjungida com algo que a torna inteligível, com o resultado, poderia parecer, também aqui, de que aquilo que é entendido possui sempre entendimento.

§ 722. Em seguida, em 'Ou quanto à receptividade', ele remove essas dificuldades. Quanto à primeira, baseando-se em sua análise anterior da passividade, ele nos lembra que se pode falar de passividade em um sentido geral, que é comum a dois tipos diferentes de mudança: à alteração mútua das coisas que têm seu fator material em 'determinações formais comuns e mutuamente exclusivas, alternadas; e também à mudança que implica nada mais do que uma recepção de formas externas à coisa mudada. A mente, então, é chamada de passiva apenas na medida em que está em potência, de alguma forma, para objetos inteligíveis que não são atuais nela até serem compreendidos por ela. É como uma folha de papel na qual nenhuma palavra ainda está escrita, mas muitas podem ser escritas. Tal é a condição do intelecto como potência, enquanto lhe falta conhecimento atual dos objetos inteligíveis.

§ 723. Isso é contra, não apenas a visão dos primeiros filósofos naturais de que a alma conhece todas as coisas por ser composta de todas as coisas, mas também a opinião de Platão de que a alma humana é por natureza possuidora de um conhecimento universal que apenas sua união com o corpo fez esquecer. (Essa teoria está implícita na redução platônica do aprendizado ao lembrar.)

§ 724. Após isso, em 'E ele mesmo é', ele responde à segunda dificuldade; e, em seguida, em 'A razão pela qual não há', a uma nova objeção. Primeiro, então, ele diz que o intelecto potencial é ele mesmo inteligível, não imediatamente, mas como outras coisas inteligíveis, através de um conceito. Para provar isso, ele recorre ao princípio de que o objeto realmente compreendido e o sujeito realmente compreendente são um só ser — assim como ele disse anteriormente neste livro, que o objeto realmente sentido e o sujeito realmente sensitivo são um só ser. Ora, o que é realmente compreendido o é em virtude de uma abstração da matéria; pois, como vimos, as coisas se tornam objetos do entendimento justamente na medida em que podem ser separadas da matéria. Então ele diz 'nas coisas separadas do material'. Assim, o entendimento e o compreendido são um só ser, desde que o último seja realmente compreendido; e o mesmo é

verdade para o objeto e o sujeito da sensação. O conhecimento especulativo e o que é cognoscível ‘dessa maneira’ (isto é, em ato) são idênticos. Portanto, o conceito da coisa realmente compreendida é também um conceito do entendimento, através do qual este pode compreender a si mesmo. É por isso que toda a discussão anterior sobre o intelecto potencial foi conduzida em termos do ato e do objeto deste último. Pois só conhecemos o intelecto através do nosso conhecimento de que o estamos usando.

§ 725. A razão pela qual o intelecto potencial não pode ser conhecido imediatamente, mas apenas através de um conceito, é o fato de que ele é potencial também como objeto inteligível; pois, como é provado no Livro IX da *Metafísica*, a inteligibilidade depende da atualidade. E há uma dependência semelhante no campo das realidades sensíveis também. Nesse campo, o que é puramente potencial, isto é, a matéria nua, não pode agir por si só, mas apenas através de alguma forma a ela unida; enquanto as substâncias sensíveis, sendo composições de potência e ato, podem agir, até certo ponto, por si mesmas. Da mesma forma, o intelecto potencial, sendo puramente potencial na ordem das coisas inteligíveis, nem entende nem é compreendido, exceto através de seus próprios conceitos.

§ 726. Mas Deus, que entre os objetos inteligíveis é aquele que é atualidade perfeita, e também as outras substâncias imateriais intermediárias entre potência e ato, conhecem e são conhecidos simplesmente por e em si mesmos.

§ 727. Em seguida, em ‘A razão pela qual’, ele responde a uma objeção à solução acima. Pois se nossa mente, como outras coisas, é tornada inteligível pela união com algum princípio de inteligibilidade que não é precisamente ela mesma, por que qualquer objeto inteligível não seria ele mesmo um sujeito que compreende; — ou, como ele diz, ainda temos que investigar ‘a razão’ para ‘nem sempre compreender’. Ora, a razão é que em qualquer coisa material a forma não é realmente inteligível; é apenas potencialmente assim; e apenas o que é realmente inteligível, não o meramente potencial, é idêntico ao intelecto; de modo que as coisas cuja forma existe na matéria não são elas mesmas dotadas de um intelecto para compreender. A ‘mente que compreende tais coisas’ (isto é, objetos inteligíveis) é uma certa potência imaterial. A coisa material é de fato inteligível, mas apenas potencialmente, enquanto o que existe num intelecto é uma forma realmente inteligível.

Lição 10 - O Intellecto Agente

TEXTO 430a10-430a25 - LIVRO III, CAPÍTULO V

O INTELECTO AGENTE

Assim como em toda natureza há um fator que é como matéria no gênero, e é potencialmente tudo o que está no gênero, e algo mais que é como causa e agente ao fazer tudo nele (assim a arte se relaciona com seu material): também é necessário que haja essas diferenças na alma. Há aquele intelecto, que é tal por ser capaz de tornar-se tudo; e há aquele que age sobre tudo, como uma espécie de estado, semelhante à luz; pois a luz também, de certo modo, torna as cores potenciais atuais. §§ 728-31

E este é o intelecto separável, incompuesto e incapaz de ser afetado, uma coisa essencialmente em ato. Pois o agente é sempre mais excelente que o recipiente, e o princípio mais excelente que sua matéria. §§ 732-9

O conhecimento em ato é o mesmo que a própria coisa. Mas o que é potencial tem prioridade temporal no indivíduo; contudo, isso não é verdade universalmente, nem mesmo em relação ao tempo. A mente não conhece em um momento e deixa de conhecer em outro. §§ 740-1

Separo, no entanto, é que ele é o que realmente é. E só isso é imortal e perpétuo. §§ 742-3

Ele não se lembra, porque é impassível; o intelecto passivo é corruptível, e a alma nada entende sem este último. § 744-5 **[Veja NOTA.]**

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO DEZ

§ 728. Tendo examinado o intelecto potencial, o Filósofo agora volta sua atenção para o intelecto agente. Primeiro, ele mostra por argumento e ilustração que existe tal coisa como o intelecto agente; e então, em 'E este é o intelecto', ele explica sua natureza. O argumento que ele usa é este. Em qualquer natureza que alterna entre potência e ato, devemos postular (1) um fator semelhante à matéria que, em qualquer classe de coisas, é potencialmente todos os particulares incluídos na classe; e (2) outro fator que opera como causa ativa e produtiva, como a arte em relação ao seu material. Visto que a parte intelectual da alma alterna entre potência e ato, ela deve incluir esses dois princípios distintos: primeiro, uma potencialidade dentro da qual todos os conceitos inteligíveis podem ser atualizados (este é o intelecto potencial já discutido); e então, também, um princípio cuja função é atualizar esses conceitos. E este último é o intelecto agente — sendo 'uma espécie de estado'.

§ 729. Esta última frase levou alguns a supor que o intelecto agente é o mesmo que o 'intelecto' que é uma apreensão habitual dos primeiros princípios. Mas não é assim; pois este último 'intelecto' pressupõe a presença atual na mente de certos objetos inteligíveis e compreendidos, que são os termos nos quais, ao compreendê-los, apreendemos a verdade dos primeiros princípios. Portanto, a visão em questão implicaria que o intelecto agente não era, como Aristóteles aqui sustenta, a fonte primária, para nós, da inteligibilidade atual de qualquer coisa. Portanto, sustento que o termo 'estado' é usado aqui no sentido em que Aristóteles frequentemente chama qualquer forma ou natureza de 'estado', para distingui-la de uma privação ou potência. Neste caso, o intelecto agente é chamado de estado para distingui-lo do intelecto em potência.

§ 730. Então, ele o chama de estado e o compara à luz que 'de certo modo' traz as cores da potência ao ato; — 'de certo modo' porque, como vimos, a cor é visível por si mesma; tudo o que a luz faz é atualizar um meio transparente que pode então ser modificado pela cor para que a cor seja vista. O intelecto agente, por outro lado, atualiza as próprias noções inteligíveis, abstraindo-as da matéria, ou seja, trazendo-as da inteligibilidade potencial para a atual.

§ 731. A razão pela qual Aristóteles chegou a postular um intelecto agente foi sua rejeição à teoria de Platão de que as essências das coisas sensíveis existiam separadas da matéria, em um estado de inteligibilidade real. Para Platão, claramente não havia necessidade de postular um intelecto agente. Mas Aristóteles, que considerava as essências das coisas sensíveis como existindo na matéria com apenas uma inteligibilidade potencial, teve que invocar algum princípio abstrativo na própria mente para tornar essas essências realmente inteligíveis.

§ 732. Em seguida, em 'E isso etc.', ele estabelece quatro qualidades ou condições do intelecto agente: primeiro, sua separação da matéria; segundo, sua impassibilidade; terceiro, sua pureza, pela qual ele quer dizer que não é composto de naturezas corporais nem unido a um órgão corporal. Ora, essas três qualidades também são encontradas no intelecto potencial; mas a quarta é própria do intelecto agente, e consiste em ser essencialmente em ato; enquanto que o intelecto potencial é essencialmente potencial e chega ao ato apenas ao receber um objeto inteligível.

§ 733. Para demonstrar essas qualidades, ele argumenta como segue. O que age é mais nobre do que o que é agido, um princípio ativo é mais nobre do que sua matéria. Ora, o intelecto agente, como dissemos, está para o intelecto potencial como um princípio ativo está para sua matéria; portanto, é o mais nobre dos dois. Se, então, o intelecto potencial for (como foi demonstrado) livre da matéria, impassível e puro, *a fortiori* o será o intelecto agente. Consequentemente, o intelecto agente também é essencialmente atual, pois apenas em virtude de sua atualidade um princípio ativo é mais nobre que um passivo.

§ 734. Ora, o que é dito aqui levou alguns a conceber o intelecto agente como uma substância separada, subsistindo à parte do intelecto potencial. Mas isso não parece ser verdade; pois a natureza humana seria uma natureza deficiente se lhe faltasse qualquer um dos princípios de que necessita para sua atividade naturalmente apropriada de entender; e isso requer tanto o intelecto potencial quanto o agente. Portanto, a natureza humana completa exige que ambos sejam intrínsecos ao homem. Ademais, assim como a função do intelecto potencial de receber objetos inteligíveis é atribuída ao homem individual como seu sujeito, também o é a obra do intelecto agente, a abstração de tais objetos da matéria. E isso só é possível na medida em que o princípio

formal desta última atividade é uno em ser com o homem individual.

§ 735. Nem basta dizer que as noções inteligíveis formadas pelo intelecto agente subsistem de algum modo nos fantasmas, que são certamente intrínsecos a nós; pois, como já observamos ao tratar do intelecto potencial, os objetos só se tornam realmente inteligíveis quando abstraídos dos fantasmas; de modo que, apenas por meio dos fantasmas, não podemos atribuir a obra do intelecto agente a nós mesmos. Além disso, o intelecto agente está para as ideias em ato na mente como a arte está para as ideias pelas quais ela opera; e obviamente as coisas sobre as quais a arte imprime tais ideias não produzem a arte elas mesmas; logo, mesmo concedendo que fôssemos os sujeitos de ideias tornadas realmente inteligíveis em nós, não se seguiria que somos nós que as produzimos por meio de um intelecto agente em nós mesmos.

§ 736. Tampouco a teoria acima concordaria com Aristóteles, que afirma expressamente que esses dois poderes distintos, o intelecto agente e o potencial, estão na alma; deixando assim bem claro que ele os considera partes ou potências da alma, não substâncias distintas.

§ 737. A principal dificuldade surge do fato de que, enquanto o intelecto potencial está em potência para os objetos inteligíveis, o intelecto agente está para estes últimos como um ser já em ato. E pareceria impossível que uma mesma coisa estivesse ao mesmo tempo em ato e em potência para o mesmo objeto; e, portanto, que esses dois intelectos pertencessem à mesma substância da alma.

§ 738. Mas realmente não há dificuldade nisso se entendermos corretamente como o intelecto potencial é potencial com respeito aos objetos inteligíveis, e como estes últimos são potenciais com respeito ao intelecto agente. No primeiro caso, a potencialidade é a do indefinido para o definido; pois o intelecto potencial não é, como tal, dotado de qualquer natureza definida e particular de coisa sensível. No entanto, apenas naturezas definidas e particulares são, como tais, inteligíveis — daí a comparação anterior de Aristóteles da relação do poder intelectual com os objetos inteligíveis com a de uma folha de papel com figuras definidas e particulares. E deste ponto de vista, o intelecto agente não está em ato.

§ 739. Pois se o intelecto agente como tal incluísse as formas definidas de todos os objetos inteligíveis, o intelecto potencial não dependeria dos fantasmas; ele seria atualizado simples e exclusivamente pelo intelecto agente; e a relação deste último com os objetos inteligíveis não seria a de um fazedor com algo feito, como o Filósofo diz aqui; pois ele seria simplesmente idêntico a eles. O que o torna, portanto, em ato com respeito aos objetos inteligíveis é o fato de ser uma força imaterial ativa capaz de assimilar outras coisas a si mesma, i.e., de imaterializá-las. Desta forma, ele torna o potencialmente inteligível realmente inteligível (como a luz que, sem conter cores particulares, traz as cores ao ato). E porque esta força ativa é uma certa participação na luz intelectual das substâncias separadas, o Filósofo a compara a um estado e à luz; o que não seria uma maneira apropriada de descrevê-la se ela mesma fosse uma substância separada.

§ 740. Em seguida, em 'Conhecimento em ato', ele estabelece suas conclusões sobre o intelecto como em ato; e primeiro estabelece suas propriedades; e depois, em 'Somente separado', como a parte intelectual da alma em geral difere do resto da alma. Quanto ao primeiro ponto, ele estabelece três propriedades do intelecto em ato. Primeiro, seu conhecimento real é idêntico à

coisa conhecida; o que não é verdade para o intelecto como potencial. Segundo, embora em uma mesma coisa o conhecimento potencial seja anterior no tempo ao conhecimento atual, falando universalmente, o conhecimento potencial não é anterior nem na natureza nem no tempo. No Livro IX da *Metafísica*, Aristóteles dissera que o ato é por natureza anterior à potência, mas não no tempo em uma mesma coisa; pois uma coisa é primeiro em potência e depois em ato. Mas universalmente falando, o ato tem prioridade até mesmo no tempo; porque nenhuma potência jamais seria atualizada a menos que algo já estivesse em ato. Assim, mesmo no caso do conhecimento potencial, ninguém jamais chega a conhecer algo realmente, seja por seu próprio esforço ou pelo ensino de outrem, exceto em virtude de algum conhecimento atual preexistente, como se diz no Livro I dos *Segundos Analíticos*.

§ 741. A terceira propriedade do intelecto como em ato, diferenciando-o do intelecto potencial e do intelecto em posse habitual do conhecimento, é que ele está sempre em ato; pois ele simplesmente é o ato de entender. Nos outros casos, o intelecto está às vezes em ato e às vezes em potência.

§ 742. Em seguida, em 'Somente separado', ele estabelece as propriedades do intelecto como um todo; primeiro estabelecendo a verdade, e depois refutando uma objeção. Ele diz, então, que apenas a mente separada da matéria é aquilo que verdadeiramente é mente; e ele fala aqui, não do intelecto agente ou passivo isoladamente, mas de ambos juntos, uma vez que ambos foram descritos como separados da matéria. E todo o intelecto é assim descrito porque opera sem um órgão corporal.

§ 743. E em consonância com o que disse no início deste livro, que a alma poderia ser separável do corpo se alguma de suas atividades fosse própria a ela, ele agora conclui que apenas a parte intelectual da alma é imortal e perpétua. Isto é o que ele disse no Livro II, a saber, que este 'tipo' de alma era separável das outras como o perpétuo do mortal — perpétuo no sentido de que sobrevive para sempre, não no sentido de que sempre existiu; pois, como ele mostra no Livro XII da *Metafísica*, as formas não podem existir antes de sua matéria. A alma, então (não toda ela, mas apenas sua parte intelectual), sobreviverá à sua matéria.

§ 744. Em seguida, em 'Ela não se lembra', ele enfrenta uma objeção. Pois poderíamos supor que o conhecimento permaneceria inalterado na parte intelectual da alma que sobrevive. Mas já no Livro I ele negou isto, onde observou que o ato do intelecto deve cessar quando outra coisa morre; e que após a morte a alma não se lembra nem ama mais.

§ 745. Então, agora ele acrescenta que o que conhecemos em vida não é recordado após a morte; porque 'ela é impassível', i.e., aquela parte da alma intelectual da qual ele fala; a qual, portanto, não é afetada por paixões como amor e ódio e reminiscência e assim por diante, que dependem todas de modificações do corpo. Pois o 'intelecto passivo' — uma parte da alma que depende das paixões supracitadas — é certamente mortal; pois pertence à nossa natureza sensitiva. No entanto, é chamado de 'intelecto' e 'racional' porque tem uma certa participação na razão: ele obedece e é governado pela razão (veja Livro I da *Ética*). E sem a cooperação desta parte encarnada da alma, não há entendimento de coisa alguma; pois o intelecto sempre requer fantasmas, como veremos. Portanto, após a morte do corpo, a alma não conhece mais nada da mesma maneira que antes. Mas como ela conhece algo então não faz parte de nossa presente

Nota a III, §§ 744-5 (Lição dez)

Trata-se de uma passagem muito disputada. Uma tradução segura do grego é esta: "Somente isto é imortal e perpétuo. Não temos, porém, memória disso, porque é impassível, ao passo que o intelecto passivo (ou: a mente que pode ser afetada) é perecível; e sem ele nada pensa", entendendo-se "isto" como referido ao intelecto agente. A tradução latina, contudo, seguida por Santo Tomás, toma esse "isto" como o "intelecto passivo" e insere *anima*, "a alma", como sujeito de "pensa". Por isso Santo Tomás entende toda a seção como referida ao estado do intelecto depois da morte: ele "não se lembra" etc., uma vez perecido o intelecto passivo; este só é "chamado" intelecto e é, na realidade, uma *pars animae corporalis*. Veja-se a Introdução, que segue:

(6) Livro III, lição 10 (430a 20-25); §§ 740-5. O texto aqui deu ocasião, por diversos motivos, a muita perplexidade. Para referência na discussão, convém ter diante de nós o texto grego e a versão latina:

Τὸ δ' αὐτό ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δ' οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ, ὅτε δ' οὐ νοεῖ. Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον. Οὐ μνημονεύομεν δέ ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὃ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἀνευ τοῦτου οὐδὲν νοεῖ.

Idem autem est secundum actum scientia rei; quae vero, secundum potentiam, tempore prior in uno est. Omnino autem neque tempore. Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit. Separatus autem est solum hoc, quod vere est. Et hoc solum immortale et perpetuum est. Non reminiscitur autem, quia hoc quidem impassibile est; passivus vero intellectus, est corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit anima.

A tradução inglesa dada acima segue a versão latina mais de perto do que esta segue o grego. Os principais problemas são: (i) encontrar o antecedente de *intelligit* na terceira sentença; (ii) encontrar com que concorda *separatus*; e (iii) descobrir o que Aristóteles entende por "intelecto passivo".

(i) Esta questão já era familiar a Santo Tomás. As alternativas podem ser vistas na *Suma Teológica*, I, 79, 4, obj. 2 e ad 2. A objeção diz: "O Filósofo (*Da Alma*, III) diz do intelecto ativo (isto é, agente) que não ora entende, ora não entende. Mas nossa alma nem sempre entende: ora entende, ora não entende. Logo, o intelecto ativo (agente) não é algo em nossa alma." Ao que Santo Tomás responde: "O Filósofo diz essas palavras não do intelecto ativo (agente), mas do intelecto em ato, do qual já dissera: O conhecimento em ato é o mesmo que a coisa. Ou, se referimos essas palavras ao intelecto ativo (agente), elas são ditas porque não é por causa do intelecto ativo (agente) que ora entendemos, ora não entendemos, mas por causa do intelecto que está em potência." A conclusão da objeção mostra a importância da questão para a tese averroísta do intelecto separado. Santo Tomás mostra claramente sua preferência por tomar "intelecto" como referido diretamente ao "conhecimento em ato", embora considere que a conclusão averroísta não se segue necessariamente da alternativa de referi-lo ao intelecto agente. Curiosamente, embora a

versão não ajude a decidir este ponto, o grego parece justificar plenamente a preferência de Santo Tomás. O ἄλλὰ é a partícula mais forte de sua sentença e parece exigir absolutamente que seu antecedente seja toda a sentença que o precede. Nem sempre os comentadores o perceberam, mas de Corte tem sem dúvida razão em fazer disso um de seus principais argumentos para tomar a passagem no sentido preferido por Santo Tomás na *Suma* e adotado por ele no *Comentário*.

É questão de menor importância, mas digna de nota, que Santo Tomás mostra sua perspicácia ao superar corretamente uma outra obscuridade, ausente do grego, mas introduzida pelo autor da versão ao escrever *omnino* por ὅλως. Uma variante antiga é ἅπλως, que vem a dar no mesmo. O contraste é entre o conhecimento em potência considerado no indivíduo e o mesmo considerado absoluta ou universalmente, sem qualificação. *Omnino* não dá esse sentido de modo inequívoco, mas Santo Tomás o entende assim no *Comentário*.

(ii) *Separatus* é comumente tomado como referido apenas ao intelecto agente, o último aspecto da alma intelectual a ter sido considerado. Santo Tomás, com ao menos tanta probabilidade a seu favor, argumenta que se refere à alma intelectual sem qualificação, com base em que tanto o intelecto "possível" quanto o "agente" foram caracterizados como "separados" na passagem precedente. De Corte insiste que a mesma interpretação é imposta por toda a teoria da alma e de suas partes que Aristóteles apresenta.

Note-se que o *vere* da versão é uma de suas raras adições verbais ao texto, mas que realça admiravelmente a ênfase do grego. Sua presença torna menos censurável a transposição, feita por Santo Tomás, do advérbio *solum* em adjetivo; a transposição se explica por ele tomar *solum* com *separatus*, e não com *est hoc quod vere est*. Mas a presença de *vere* contribui muito para manter a ênfase na oração em que ocorre. Seria possível, de acordo com os princípios de Santo Tomás, traduzir: "Em si mesmo, o intelecto, quando separado, é aquilo que verdadeiramente é", sendo o sentido geral, em todo caso, que, no estado de separação do corpo, a alma intelectual é puramente intelectual, estando necessariamente em suspensão as potências orgânicas.

(iii) A versão verte μνημονεύομεν por *reminiscitur*, mas sem consequências sérias. Com que período anteriormente mencionado está coordenado o verbo? Só pode ser com o indicado por Χωρισθεῖς. No estado de separação do corpo, a alma intelectual já não se lembra. A memória já foi mencionada em 408b 24-29 como perecendo com o *compositum* de corpo e alma; Santo Tomás remete a essa passagem no § 744: *supra dixit in primo quod intelligere corrumpitur, quodam interius corrupto*. Já vimos que o comentário a essa passagem (§ 163 ss.) apresenta certas dificuldades. Cabe aqui sugerir que elas podem ser em parte causadas pela consciência, em Santo Tomás, de que Aristóteles não poderia de modo algum estar dizendo, de acordo com seus próprios princípios, que *intelligere* no sentido normal dessa palavra é um ato do *compositum* como tal e perecível com ele. No entanto, a versão lhe dava a afirmação a que ele aqui se refere: *Intelligere igitur et considerare marcescunt alio quodam interius corrupto*. Essa genuína dificuldade pode ter sido a razão de o comentador interpretar a passagem como um *argumentum ad hominem*. Mas agora, no livro III, ao fim da lição 10 (§ 745), ele tem a solução em mãos: *destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum quo modo intelligit. Sed quomodo tunc intelligat, non est praesentis intentionis discutere*. A palavra vertida por *intelligere* é διάνοια, e sua associação, nestas duas passagens, com a memória e outros atos do *compositum* sugere que esse termo podia ser aplicado a atos da mente que não são distintivamente espirituais.

De fato, o estar ele ligado a θεωρεῖν em 408b 24 basta para justificar a descoberta de tal outro uso, pois θεωρεῖν é frequentemente empregado por Aristóteles tanto para um ato do sentido quanto para um ato da mente. De Corte sugere que a preposição διὰ, em composição com o verbo, pode aqui, como em outros casos, ter o sentido de "penetração". O ato significado seria então intermediário entre a percepção sensível e o entender propriamente dito: aquela colaboração de intelecto e sentido que é inescapavelmente necessária à atividade intelectual enquanto a alma está unida ao corpo. A aptidão total para tal colaboração é o intelecto "passivo", de que Aristóteles aqui, e só aqui, faz menção. É certamente impossível equipará-lo ao intelecto "possível", ou cognoscente, propriamente dito.

Podemos encerrar nossa discussão desta difícil passagem expandindo a tradução no sentido que parece apropriado.

“ O conhecimento em ato é o mesmo que a coisa (atualmente conhecida). Mas o (conhecimento) que é potencial é, no indivíduo, anterior no tempo. Absolutamente, porém, nem sequer no tempo. Ao passo que (o conhecimento em ato) não ora conhece, ora não conhece. Quando a mente está separada (do corpo), ela é simplesmente aquilo que verdadeiramente é. Ela não (então) se lembra, porque (a mente) é, com efeito, impassível; mas o intelecto passivo é corruptível, e sem ele (nesta vida) a alma nada entende.

Ivo Thomas, O.P.

Lição 11 - Operações Intelectuais. 'Inteligíveis' Simples e Complexos

TEXTO 430a26-431b4 - LIVRO III, CAPÍTULO VI

OPERAÇÕES INTELECTUAIS

"INTELIGÍVEIS" SIMPLES E COMPLEXOS

A inteligência do que não é complexo está numa esfera onde não pode haver engano. Mas nas matérias onde há falso ou verdadeiro, há também alguma composição de coisas entendidas como de muitas trazidas a uma unidade. Como disse Empédocles: 'Muitas cabeças cresceram sem pescoço', [mas] a concórdia depois as trouxe à unidade; assim, da mesma forma, esses termos disjuntos são combinados, como 'a diagonal' e 'o incomensurável'. Se a composição for de coisas feitas, ou de eventos futuros, o tempo também entra no cálculo, como um dos elementos componentes. A falsidade está sempre numa combinação, como por exemplo quando se reúne 'branco' e um objeto não-branco, ou 'não-branco' com um branco. Todas essas afirmações também podem ser divisões. Não é apenas, então, falso ou verdadeiro que Cleon é branco, mas que este fato foi verdadeiro ou será verdadeiro. É o intelecto que impõe uma unidade em cada caso. §§ 746-751

Assim como o indivisível é duplo, o atual e o potencial, nada impede o intelecto de apreender um indivisível quando apreende uma extensão de comprimento.

Pois este comprimento é realmente indiviso, e é [compreendido] num espaço de tempo indiviso: pois o tempo é dividido ou indiviso como o comprimento. Não é correto dizer que [a mente] entende ambos dividindo ambos ao meio; não há metade, exceto potencialmente, a menos que uma divisão real tenha sido feita. No entanto, ao apreender separadamente cada uma das metades, ela divide também o tempo, que é então [dividido] como o comprimento. Mas se isso é considerado como um todo composto de duas metades, então há algo correspondente a cada uma também no tempo. §§ 752-754

Mas tudo o que não é indivisível quantitativamente, mas especificamente, a mente apreende tanto num instante de tempo quanto por um ato único da alma; incidentalmente, no entanto, [apreende a divisão] não na medida em que o que a mente entende e o tempo em que entende são divisíveis, mas como são indivisíveis; pois há nestes algo indivisível, mas talvez não separável, que dá

unidade ao tempo e à extensão; e isso vale para tudo que é contínuo, seja por tempo ou extensão. §§ 755-756

Um ponto, e qualquer coisa separada e assim incapaz de análise posterior, é mostrado como uma privação. Um princípio semelhante se aplica em outras matérias, como no modo como conhecemos o ar ou a escuridão. Pois de certo modo o conhecimento é por contrariedade; mas a faculdade cognoscente deve estar em potência, e um [dos contrários] estar nela. Mas se há alguma causa que não inclui contrário algum, ela é autocognoscente, e em ato, e separada. §§ 757-759

Agora, toda enunciação, e.g., uma afirmação, é de algo, acerca de algum sujeito; e é sempre ou verdadeira ou falsa. No entanto, nem todo entendimento é assim; o entendimento é verdadeiro acerca do que algo é, no sentido da quiddidade disso; não quanto a todo fato acerca de um sujeito, mas, assim como a visão é sempre verdadeira acerca do seu objeto próprio, contudo não é sempre verdadeira acerca de uma coisa branca ser um homem ou não. Assim se dá com tudo o que é imaterial. §§ 760-763

CAPÍTULO VII

O conhecimento em ato é idêntico à coisa. Mas o que é potencial é anterior no tempo no indivíduo; embora universalmente não seja anterior, nem mesmo no tempo; pois tudo que vem à existência vem de um existente atual. § 764

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO ONZE

§ 746. Tendo chegado a conclusões sobre o intelecto, o filósofo agora examina sua atividade; e isso em duas partes: primeiro, distinguindo duas dessas atividades, e então chegando a conclusões sobre cada uma delas. Primeiro, então, ele diz que o intelecto, por uma de suas atividades, compreende as coisas simplesmente; compreendendo, por exemplo, homem ou boi, ou qualquer coisa desse tipo, simplesmente em si mesma. E essa operação não envolve falsidade, tanto porque os objetos considerados simplesmente em si mesmos não são nem verdadeiros nem falsos, quanto porque, como veremos mais adiante, a mente é infalível com respeito ao que as coisas são em si mesmas.

§ 747. Por outro lado, onde a verdade e a falsidade são encontradas nos próprios objetos inteligíveis, já deve ter havido uma certa composição desses objetos, ou seja, das coisas compreendidas, juntando vários objetos desse tipo. Ele dá como exemplo a teoria de Empédocles de que as coisas se originaram por acaso, não por design; meramente seguindo um processo de divisão e conjunção através da discórdia e do amor, respectivamente. Assim, Empédocles disse que no início muitas cabeças 'cresceram' sem pescoços; e similarmente que muitas outras partes de animais cresceram separadas de outras partes; e ele diz 'cresceram' como se essas coisas brotassem dos elementos, não da semente dos animais, como a grama cresce da terra. Só depois essas partes, assim diferenciadas, juntaram-se em harmonia e formaram o animal único com suas várias partes — cabeça, mãos, pés e assim por diante. E se todas as partes necessárias para a existência do animal estivessem presentes, ele poderia continuar vivendo e geraria sua própria

espécie; mas não se faltasse alguma. Então, assim como o amor (segundo Empédocles) juntou as diferentes partes dos animais e formou delas um animal, também o intelecto é capaz de combinar muitos objetos simples e separados e fazer deles um objeto inteligível. E tais combinações são ora verdadeiras, ora falsas.

§ 748. Elas são verdadeiras quando juntam o que está combinado e unido na realidade, por exemplo, a diagonal e a incomensurabilidade, pois a diagonal de um quadrado é incomensurável com seus lados. E são falsas quando juntam o que não está combinado na realidade, dizendo, por exemplo, que a diagonal de um quadrado é comensurável com seus lados.

§ 749. Ora, a comensurabilidade e a diagonal são às vezes compreendidas separadamente, fazendo dois objetos inteligíveis distintos; mas quando combinadas, fazem um único objeto que a mente compreende em conjunto. Mas, novamente, como os objetos assim combinados são às vezes coisas passadas ou futuras, não presentes, ele acrescenta que quando a mente combina coisas 'feitas' — isto é, passadas — ou coisas vindouras, ela deve incluir a noção de tempo passado ou futuro; e dessa forma, sua combinação se referirá ao passado ou ao futuro.

§ 750. E ele prova isso dizendo que combinações sobre o passado ou o futuro podem ser falsas, e que a falsidade está sempre na própria combinação. Novamente, há falsidade se o não-branco é combinado com o que é branco, como quando se diz que cisnes não são brancos; ou se o branco é combinado com o não-branco, como quando se diz que corvos são brancos. E porque tudo que pode ser afirmado também pode ser negado, ele acrescenta que todas essas combinações poderiam também ter sido divisões.

§ 751. Pois a mente pode sempre separar coisas, seja no presente, passado ou futuro; e pode fazer isso tanto verdadeira quanto falsamente. Claramente, então, uma vez que combinações podem ser feitas com referência ao tempo passado e futuro, bem como ao presente, e uma vez que a verdade e a falsidade são encontradas precisamente em combinações e separações (ou divisões), segue-se que não apenas proposições sobre o presente são verdadeiras ou falsas — por exemplo, que Cléon é branco — mas também proposições sobre o passado ou o futuro — por exemplo, que Cléon era ou será branco. Uma vez que, no entanto, a combinação que faz uma proposição é uma obra da razão e do entendimento, não da natureza, ele acrescenta que o agente de tais proposições, compostas de objetos inteligíveis, é a mente. E uma vez que é nas combinações que a verdade e a falsidade são encontradas, ele pode dizer, no Livro VI da *Metafísica*, que a verdade e a falsidade não estão nas coisas, mas na mente.

§ 752. Em seguida, em "Como o indivisível é duplo", ele chega a conclusões sobre ambas as atividades intelectuais mencionadas: (1) sobre a compreensão de objetos simplesmente em si mesmos; (2) em "Agora, toda enunciação" sobre as combinações e divisões do intelecto; após o que (3) ele afirma algo comum a ambas. A seção (1) divide-se em três partes de acordo com três maneiras de considerar a indivisibilidade — isto é, a unidade que consiste na indivisão.

Primeiramente, uma coisa pode ser una por continuidade; daí o contínuo é chamado de indivisível porque é atualmente indiviso, embora seja potencialmente divisível. Assim, ele diz que, uma vez que algo pode ser divisível potencial ou atualmente, nada impede a mente de pensar em um contínuo ou comprimento como atualmente indivisível. E, ao fazê-lo, seu pensamento também

ocorrerá em um tempo indiviso.

§ 753. Isso é contra a visão de Platão, de que o entendimento das coisas no espaço envolvia uma espécie de movimento contínuo. Na verdade, as coisas espaciais podem ser compreendidas de duas maneiras: ou como potencialmente divisíveis — e assim a mente considera uma seção de uma linha após a outra, e assim compreende o todo em um período de tempo; ou como atualmente indivisíveis — e assim a linha inteira é considerada como uma unidade feita de partes e compreendida simultaneamente. Ele acrescenta, portanto, que, no ato de compreender, ou ambos o tempo e o comprimento são divididos, ou ambos não são divididos.

§ 754. Consequentemente, não se pode dizer que o entendimento envolve dividir ambos pela metade, i.e., que metade de uma linha é compreendida na metade do tempo dado que leva para compreender uma linha inteira. Esse seria o caso se a linha fosse atualmente dividida; mas uma linha, como tal, é apenas potencialmente divisível. Se cada uma de suas metades, no entanto, é compreendida separadamente, então o todo é atualmente dividido mentalmente; e o tempo também é dividido. Mas se a linha é compreendida como uma unidade feita de duas partes, o tempo também será indiviso ou instantâneo — sendo o instante aquilo que persiste em cada parte do tempo. E se a consideração da mente se prolonga no tempo, os instantes não serão separados com respeito a partes distintas da linha compreendidas uma após a outra; mas a linha inteira será compreendida a cada instante.

§ 755. Em seguida, em "Mas tudo que", ele menciona outro tipo de unidade, a saber, aquela que vem de uma coisa ser uma em espécie, embora feita de partes descontínuas, e.g., a unidade de um homem, ou uma casa, ou mesmo de um exército. Isso é uma indivisão específica, não quantitativa; e a alma, ele diz, a compreende pelo que é indiviso na alma e em um ponto de tempo indivisível — não, como Platão pensava, por algo quantitativo no intelecto. E embora a divisão possa estar contida em tais unidades, as partes divididas não são compreendidas — na medida em que o objeto e o tempo do entendimento estão em causa — como divididas, mas como unidas; pois mesmo que haja uma divisão atual em partes, a própria espécie, como tal, é indivisível; e é isso que é compreendido indivisivelmente. Mas se as partes são compreendidas separadamente — e.g., a carne e os ossos e assim por diante — o todo não é compreendido em um tempo indiviso.

§ 756. Então ele aponta em que esse segundo tipo de unidade parece assemelhar-se ao primeiro tipo. Pois, assim como a espécie é algo indivisível unificando as partes de um todo, talvez possa haver algo indivisível em qualquer período de tempo ou comprimento espacial — talvez o ponto ou o instante, ou talvez a própria espécie do comprimento e do tempo. Mas há esta diferença: enquanto o indivisível no contínuo é um e o mesmo em cada contínuo, seja temporal ou espacial, a unidade da espécie difere de uma coisa para outra; pois algumas coisas são feitas de partes homogêneas e outras de partes heterogêneas.

§ 757. Então, em "Um ponto etc.", ele prossegue para mostrar como o terceiro tipo de indivisibilidade, i.e., tudo que parece ser inteiramente uno, como um ponto ou unidade, é compreendido. Um ponto, ele diz, é uma espécie de sinal de divisão entre seções de uma linha, como um instante entre períodos de tempo; e todos esses — sendo, como o ponto, tanto atual quanto potencialmente indivisíveis — são 'mostrados' à mente 'como privação', i.e., como privações do contínuo divisível.

§ 758. A razão é que nossa mente tem que partir dos dados dos sentidos. Os sensíveis, portanto, são as primeiras coisas apreendidas intelectualmente; e todos estes têm alguma magnitude; daí o ponto e a unidade só podem ser definidos negativamente. Pela mesma razão, tudo que transcende os sensíveis que apreendemos é conhecido por nós apenas negativamente. Das substâncias 'separadas', sabemos apenas que são imateriais e incorpóreas e assim por diante.

§ 759. O mesmo ocorre com as coisas conhecidas por oposição, como o mal ou o preto, que são privações de seus opostos; pois de dois contrários, um é sempre uma falta ou privação do outro. Assim, ele acrescenta que a mente, de algum modo, conhece cada um desses por seu contrário: o mal pelo bem e o preto pelo branco. Ora, se nossa mente conhece um contrário por meio do outro, deve fazê-lo movendo-se da potência para o ato, e também recebendo em si a semelhança de um contrário, por exemplo, do branco, e somente depois e em virtude disso, a semelhança do outro, por exemplo, do preto. Mas se existe uma mente que não precisa mover-se de um contrário a outro, ela deve ter a si mesma como seu objeto primário e imediato; e deve conhecer todas as outras coisas ao conhecer a si mesma; e estar sempre em ato e ser inteiramente imaterial — até mesmo em seu ser; e tal é a Mente Divina, segundo o ensinamento do Livro XII da *Metafísica*.

§ 760. Em seguida, em 'Agora, toda enunciação', ele apresenta uma conclusão sobre a segunda atividade da mente: combinar e distinguir. Ele diz que sempre que uma afirmação é feita sobre algo — como quando a mente afirma algo — a afirmação deve ser verdadeira ou falsa. O entendimento como tal, no entanto, não precisa ser verdadeiro ou falso; seu objeto próprio é algo simples e, portanto, em relação a esse objeto, o ato de entender não é nem verdadeiro nem falso. Pois a verdade e a falsidade consistem em certa adequação ou comparação de uma coisa com outra, como quando a mente combina ou distingue; mas não no objeto inteligível tomado em si mesmo.

§ 761. Contudo, embora este último objeto como tal não seja nem verdadeiro nem falso, a mente que o entende é verdadeira na medida em que está conforme com uma realidade entendida. Assim, ele acrescenta que, na medida em que a mente se volta para uma essência, ou seja, entende *o que* algo é, ela é sempre verdadeira; mas não apenas na medida em que relaciona uma coisa a outra.

§ 762. A razão para isso é que, como ele diz, a essência é o que o intelecto primeiro conhece; portanto, assim como a visão é infalível em relação ao seu objeto próprio, também o é o intelecto em relação à essência. Ele não pode, por exemplo, errar quando simplesmente sabe o que é o homem; por outro lado, assim como a visão pode ser enganada quanto ao que está unido ao seu objeto próprio, por exemplo, ao discernir que um objeto branco é um homem, também o intelecto às vezes se desvia ao relacionar um objeto a outro. Mas as substâncias totalmente imateriais entendem de modo correspondente à nossa apreensão humana das essências; de modo que são infalíveis.

§ 763. Mas note que, mesmo ao conhecer essências, o engano pode ocorrer indiretamente, de duas maneiras: (a) na medida em que a definição de uma coisa se torna falsa quando aplicada a outra coisa; por exemplo, a definição de um círculo aplicada a um triângulo; e (b) na medida em que as partes de uma definição não concordam entre si, caso em que a definição é simplesmente falsa; por exemplo, se alguém incluísse 'falta de percepção sensorial' na definição de 'animal'. Disso

decorre que o engano absolutamente não pode ocorrer onde a definição não envolve combinação de partes; nesse caso, ou se entende verdadeiramente ou não se entende nada (veja o Livro IX da *Metafísica*).

§ 764. Finalmente, em 'Conhecimento em ato', ele repete o que disse sobre o intelecto em ato: que o conhecimento atual é uno com seu objeto atual; e que, em uma mesma coisa, o conhecimento potencial precede temporalmente o conhecimento atual; mas isso não é verdade universalmente; pois todas as atualidades derivam de um Ser Atual, conforme explicado acima.

Lição 12 - Sentido e Intellecto Comparados. O Intellecto Prático. A Abstração Novamente

TEXTO 431a4-431b19 - LIVRO III, CAPÍTULO VII, CONTINUAÇÃO

SENTIDO E INTELECTO COMPARADOS

O INTELECTO PRÁTICO

A ABSTRAÇÃO NOVAMENTE

E parece que o objeto sensível [simplesmente] leva a faculdade sensorial de um estado de potência para um de ato; pois [esta última] não é afetada ou alterada. Daí ser um tipo especificamente distinto de movimento. Pois movimento é a atualidade do incompleto; enquanto que, em seu sentido simples, o ato é diferente, como sendo o da coisa completa. §§ 765-6

A sensação, portanto, é como o mero proferir e compreender; mas, dado um objeto prazeroso ou doloroso, a alma persegue ou evita com, por assim dizer, afirmação ou negação. Sentir 'prazer' ou sentir dor é agir no meio sensitivo em relação ao bem ou ao mal como tais; e a perseguição ou evitação são essa operação em ato. E as faculdades de desejo e aversão não são distintas — nem distintas da faculdade sensitiva; embora em essência difiram. §§ 767-9

As fantasias imaginativas são para a alma intelectiva como os objetos sensíveis. Mas quando ela afirma ou nega o bem ou o mal, persegue ou evita. Por isso a alma nunca compreende separadamente das fantasias. §§ 770-2

Isso é comparável ao modo como o ar afeta a pupila com uma qualidade tal, e esta, por sua vez, afeta outra parte com a mesma qualidade: e a audição opera de igual modo. O último é um, uma única média comum cuja essência, no entanto, é variada. Com o que ela discerne como o doce difere do quente já foi afirmado e deve ser reafirmado aqui.

Pois é uma unidade no sentido de um termo; e esta unidade — segundo analogia e número — está relacionada a objetos distintos como eles entre si. (Que diferença, de fato, faz se a comparação for

de qualidades não homogêneas, ou de contrários, como preto e branco?). Assim, como A (branco) está para B (preto), assim C está para D; portanto, alternando também as proporções. Se então C e D pertencem a um princípio unificador, eles estão entre si como A e B: idênticos embora distintos em essência; assim também é o referido [princípio]. A mesma relação se mantém se A for o doce e B o branco. §§ 773-6

A faculdade intelectual, portanto, compreende as formas nas fantasias. E assim como nestas [formas] o que deve ser por ela perseguido ou evitado lhe é indicado, também quando estas estão na imaginação apartadas da sensação, ela é movida. [Por exemplo] quando alguém vê algo amedrontador [ex.: fogo], ao ver o fogo se mover, sabe em geral que alguém está lutando. Às vezes, no entanto, é por meio das fantasias ou conceitos na alma que se calcula como se visse, e que se delibera sobre questões futuras ou presentes; e quando se diz que o prazeroso ou o desagradável está presente, então se persegue ou se evita. §§ 777-8

E geralmente nos assuntos práticos, e apartados da ação, o verdadeiro e o falso estão na mesma categoria, seja bom ou mal. Mas diferem por serem absolutos e relativos. §§ 779-80

A mente compreende por abstração, assim chamada, como alguém poderia compreender um nariz chato: como nariz chato, não em separação; mas como curvo, então, se a compreensão for atual, a mente pensa a curva separadamente da carne em que existe. Assim, compreendendo objetos matemáticos, a mente compreende coisas não separadas como separadas. E em geral, a mente no ato de compreender é a própria coisa. §§ 781-4

Se é possível para uma mente que não está separada da extensão compreender algo separado ou não, será considerado posteriormente. §§ 785-6

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO DOZE

§ 765. Aqui o Filósofo volta-se para considerar o intelecto em comparação com os sentidos; primeiro explicando o tipo de movimento que a sensação envolve; e em segundo lugar, mostrando como esse movimento se assemelha ao do intelecto.

Sobre o primeiro ponto, ele observa que o objeto sensível parece desempenhar um papel ativo na sensação, na medida em que a sensibilidade como um todo está, inicialmente, em potência. Pois o objeto sensível e a faculdade sensitiva não são coisas mutuamente excludentes, como se, quando um agisse sobre o outro, tivesse que transformar e alterar este último destruindo algo dentro dele. Na verdade, tudo o que o objeto faz à faculdade é atualizá-la; então ele acrescenta que a sensibilidade não é passiva à atividade produtora de mudança do objeto sensível no sentido ordinário dos termos 'passividade' e 'mudança', que geralmente conotam a substituição de uma qualidade, de duas qualidades mutuamente exclusivas, pela outra.

§ 766. Uma vez que, como ele mostra na *Física*, as mudanças dos corpos são deste último tipo, fica claro que, se chamarmos a sensação de uma mudança, queremos dizer um tipo diferente de mudança. Movimento de uma qualidade mutuamente exclusiva para outra é a atualidade de uma

coisa em potência; pois enquanto a coisa está perdendo uma qualidade, e enquanto ainda não tem a outra, seu movimento ainda está incompleto e está em potência. E porque o potencial como tal é imperfeito, este tipo de movimento é uma atualidade do imperfeito; enquanto o tipo com o qual estamos preocupados aqui é uma atualidade do que é perfeito — a resposta de uma faculdade sensitiva já atualizada por seu objeto. Apenas os sentidos em ato podem ter sensações. Portanto, seu movimento é bastante diferente do movimento físico. É este movimento também que, juntamente com o entender e o querer, é propriamente chamado de 'operação': e isso também é o que Platão se referia quando disse que a alma se move a si mesma através do conhecer e do amar a si mesma.

§ 767. Em seguida, em 'Sensação, portanto', ele compara o movimento do intelecto ao dos sentidos; — primeiro mostrando como os sentidos se movem, e depois, em 'Fantasmas imaginativos', como um movimento semelhante ocorre no intelecto. Quanto ao primeiro ponto, ele diz que, uma vez que o objeto sensível atualiza nossa sensibilidade sem qualquer paixão (propriamente dita) ou alteração acompanhante, e o semelhante também acontece na intelectção, como já vimos, portanto a sensação se assemelha ao ato do intelecto — isto é, a mera sensação, com sua apreensão e juízo sensíveis, assemelha-se à mera intelectção, com sua apreensão e juízo intelectuais. A apreensão e discernimento puramente sensíveis assemelham-se ao entendimento e discernimento intelectuais. Mas quando os sentidos afirmam (por assim dizer) prazer ou dor em seu ato de perceber, então o apetite entra em jogo, i.e., um desejo ou aversão ao objeto percebido. E note a frase 'por assim dizer'; pois propriamente falando, afirmação e negação são atos do intelecto; mas algo semelhante a elas ocorre quando o prazer ou a dor é experimentado sensivelmente.

§ 768. E para mostrar o que são prazer e dor, ele observa ainda que o ato de perceber prazer e dor ocorre no 'meio sensitivo'; isto é, é o ato de uma certa faculdade intermediária do sentido — assim chamada porque o sentido comum é uma espécie de meio entre os sentidos particulares, como o centro de um círculo em relação às linhas traçadas da circunferência. Mas nem todo ato da parte sensitiva é um sentido de prazer ou dor. Esta percepção diz respeito precisamente ao bem e ao mal como tais. Pois o bem dos sentidos — i.e., o que lhes convém — dá prazer; enquanto o que é mal, i.e., repugnante e prejudicial a eles, causa dor. E a dor e o prazer são seguidos, respectivamente, pela aversão e pelo apetite (ou desejo); e estes são uma espécie de atividade.

§ 769. Assim, o movimento do objeto sensível ao sentido passa por três estágios, por assim dizer. Há primeiro uma consciência do objeto como estando em harmonia ou desarmonia com o sentido: então um sentimento de prazer ou dor; e então desejo ou aversão. E embora desejar, evitar e meramente sentir sejam atos diferentes, ainda assim são todos atos de um sujeito identicamente o mesmo, embora possam ser distinguidos no pensamento. Isto é o que ele quer dizer ao acrescentar que o 'desejar e evitar' — i.e., aquela parte da alma que deseja ou evita, não é dividida no ser nem distinta da sensibilidade; embora na 'essência' eles 'difiram', i.e., sejam representados por conceitos diferentes. Ele diz isso especialmente contra Platão, que mantinha que o desejo e a sensação tinham órgãos distintos em diferentes partes do corpo.

§ 770. Em seguida, em 'Fantasmas imaginativos', ele compara o movimento da mente ao processo do conhecimento sensorial conforme o descreveu. E ele faz duas coisas aqui: ele mostra como a mente está relacionada (a) aos objetos sensíveis, e (b) em 'A mente entende por abstração' aos

objetos além do alcance dos sentidos. (a) divide-se em (i) uma explicação da maneira como a mente está relacionada aos objetos sensíveis na atividade prática; e (ii) em 'E, geralmente, nos assuntos práticos' uma comparação dos intelectos prático e especulativo. E com relação ao primeiro ponto, ele primeiro afirma e depois, em 'Isto é comparável ao modo', ilustra a semelhança entre a atividade da mente e a dos sentidos.

Primeiro, então, ele observa que os fantasmas estão para a parte intelectual da alma como os objetos sensíveis para os sentidos; assim como estes últimos são afetados por seus objetos, assim o intelecto é pelos fantasmas. E assim como a sensação do agradável ou doloroso é sucedida pelo desejo ou aversão, também o intelecto, quando afirma ou deseja bondade ou maldade em um objeto que apreende, tende para ou para longe desse objeto.

§ 771. Mas note que o uso de termos por Aristóteles aqui sugere uma dupla diferença entre intelecto e sentidos. Pois, em primeiro lugar, quando os sentidos apreendem seu bem e seu mal, essa consciência não é imediatamente sucedida pela busca ou aversão, mas pelo prazer e pela dor, — após o que o sujeito sensitivo busca ou se afasta. A razão é que, assim como os sentidos não estão cientes da bondade em geral, o apetite sensitivo não é influenciado pelo bem ou pelo mal em geral, mas apenas por este ou aquele bem particular, agradável ao sentido, ou, por este ou aquele mal particular, desagradável ao sentido. A parte intelectual da alma, ao contrário, está ciente da bondade e maldade em geral; portanto, seu apetite responde imediata e diretamente a esta apreensão.

§ 772. A outra diferença aparece na observação de Aristóteles, incondicionalmente, de que o intelecto afirma ou nega, enquanto dos sentidos ele apenas diz que eles afirmam 'por assim dizer'. A razão para isso já foi dada. E do que foi dito ele tira a conclusão adicional de que se o intelecto está relacionado aos fantasmas como os sentidos ao seu objeto, então, assim como os sentidos não podem sentir sem um objeto, a alma não pode entender sem fantasmas.

§ 773. Então, onde ele diz 'Isto é comparável', ele explica a semelhança ainda mais: (a) quanto à semelhança entre fantasmas e objetos sensíveis em relação à alma intelectual; e (b) — em 'A faculdade intelectual, portanto' — quanto à aversão ou busca que segue a afirmação ou negação de bondade ou maldade.

Primeiro, então, ele observa que o ar afetado pela cor modifica a pupila do olho de uma maneira particular, i.e., imprime nela uma semelhança de alguma cor, e que então a pupila, assim modificada, atua sobre o sentido comum. Similarmente, nossa audição, ela mesma afetada pelo ar, atua sobre o sentido comum. E embora haja vários sentidos exteriores, suas reações todas retornam a um ponto, que é um certo meio comum entre todos os sentidos, como um centro sobre o qual linhas de uma circunferência todas convergem.

§ 774. E enquanto este ponto médio é uma unidade como sujeito, sua “essência” é múltipla, isto é, a ideia dele varia conforme o relacionamos aos diferentes sentidos. É a faculdade pela qual a alma vê a diferença entre o doce e o quente, como vimos quando o considerávamos em si mesmo; e agora, relacionando-o ao intelecto, podemos dizer que, assim como todos os objetos sensíveis encontram um termo comum no sentido comum, todos os fantasmas o encontram no intelecto. E assim como, num caso, dizia-se que muitos objetos eram julgados por um único princípio, no outro

caso também ocorre em proporção semelhante. Novamente, quanto ao número de objetos julgados: o intelecto está relacionado a ambos os objetos cuja distinção percebe como “eles” um ao outro, i.e., como o sentido único comum aos diferentes sensíveis cujas diferenças ele discerne.

§ 775. Não faz diferença se falamos do não homogêneo, i.e., de diferentes sensíveis que diferem em gênero, por exemplo, do branco que é uma cor e do doce que é um sabor; ou de qualidades contrárias do mesmo gênero, como preto e branco. Pois o sentido comum discrimina ambos os tipos de diferença.

§ 776. Para o branco, então, coloquemos A, e para o preto, B; de modo que, assim como A está para B, C está para D; este último representando os fantasmas do branco e do preto, respectivamente. Então, variando as proporções, A está para C assim como B está para D: i.e., o branco está para o fantasma do branco assim como o preto está para o fantasma do preto; e assim como o intelecto está para C e D, o sentido em questão está para A e B. Portanto, se C e D, os fantasmas do branco e do preto, estão relacionados a uma unidade na medida em que são julgados por um único intelecto, eles se assemelham, nisto, a A e B, ou seja, branco e preto, que são julgados por um único sentido; de modo que, assim como o sentido que discrimina estes dois é em si uno, mas duplo no pensamento, assim também é o intelecto. E o mesmo raciocínio é válido se tomarmos objetos não homogêneos — tomando, por exemplo, A para o doce e B para o branco.

§ 777. Em seguida, em “A faculdade intelectual”, ele explica o que disse acima, que ao afirmar ou negar o bem ou o mal, a mente ou evita ou persegue; e conclui, portanto, que a parte intelectual da alma compreende formas inteligíveis abstraídas dos fantasmas. E assim como, quando os objetos sensíveis estão realmente presentes, a mente é impressionada por tudo que é congenial ou repulsivo neles, também, na ausência de tais objetos externamente, a mente é induzida a desejá-los ou fugir deles por suas representações presentes na imaginação.

§ 778. E ele dá exemplos. Primeiro, do processo que é iniciado por objetos sensíveis realmente presentes — como quando um homem vê algo temível, por exemplo, a confusão causada por um incêndio numa cidade; vendo as chamas saltarem, ele sabe “em geral” — i.e., por alguma faculdade comum de julgar, ou talvez de acordo com o que comumente acontece — que um conflito está ocorrendo; e assim a mente é movida a perseguir ou fugir por objetos presentes exteriormente. Mas, às vezes, fantasmas ou ideias apresentadas interiormente fazem a alma deliberar sobre coisas futuras ou presentes, considerando-as desejáveis ou horríveis — como se fossem realmente vistas aqui e agora.

§ 779. Em seguida, em “E geralmente”, ele compara o conhecimento especulativo com o prático. Verdade e falsidade, ele diz, i.e., o conhecer verdadeiro e falso, tanto na esfera da ação (o intelecto prático) quanto fora dela (o intelecto especulativo), pertencem à mesma categoria, seja bom ou mau. Isso pode ser tomado de duas maneiras: (1) Que a coisa entendida, seja especulativa ou praticamente, pode ser boa ou má, e que permanece tal do ponto de vista de qualquer um dos modos de entender; ou (2) que o próprio conhecer é, se verdadeiro, um bem para o intelecto, seja ele especulativo ou prático; enquanto que, se falso, é um mal para o intelecto, novamente em ambos os casos.

§ 780. Assim, ele não está reduzindo verdade e falsidade a um gênero comum com bem e mal, mas sim verdade e falsidade na ação a um gênero comum com verdade e falsidade na especulação. Isso fica claro por ele distinguir “em ação” e “não em ação” como “absoluto” e “relativo”. Pois o intelecto especulativo considera uma coisa como verdadeira ou falsa universalmente ou “absolutamente”, enquanto o intelecto prático relaciona suas apreensões às coisas particulares a serem feitas; pois o fazer está sempre no particular.

§ 781. Então, em “A mente compreende”, tendo já dito que não há ato do intelecto sem um fantasma, e que os fantasmas derivam da sensação, o Filósofo começa a explicar como compreendemos coisas que estão fora do alcance da sensação. Aqui ele procede em duas etapas: (1) explica como compreendemos objetos matemáticos abstraídos da matéria sensível; e (2) investiga se compreendemos algo que é imaterial em ser, em “Se é possível”. Quanto ao primeiro ponto, note que, de coisas unidas na realidade, a mente pode pensar, e pensar verdadeiramente, numa sem a outra, desde que o conceito de uma não esteja incluído no da outra. Se Sócrates é tanto branco quanto músico, sua brancura pode ser compreendida sem levar em conta seu caráter musical; mas não posso compreender “homem” se não compreendo “animal”, pois o conceito de homem inclui animal. Assim, é possível distinguir mentalmente coisas unidas na realidade e, contudo, não cair em erro.

§ 782. Mas, se as coisas unidas fossem compreendidas como coisas separadas, a mente erraria — como, para tomar nosso exemplo anterior, se julgasse que a pessoa musical não era branca. Certos aspectos, no entanto, dos objetos sensíveis, a mente simplesmente considera em separação ou distintamente, sem julgá-los existir separadamente. É isso que ele quer dizer ao afirmar que o que a mente compreende por abstração (mesmo objetos matemáticos) ela compreende da mesma forma que, e.g., um nariz arrebitado; compreendendo-o precisamente como um nariz arrebitado, mas não em separação da matéria sensível; pois a matéria sensível, o nariz, está incluída na definição de um nariz arrebitado.

§ 783. Quando, porém, a mente compreende atualmente qualquer coisa precisamente como curva, ela abstrai da carne; não que julgue que a coisa curva não seja carne, mas compreende “curva” sem levar em conta a carne; porque a carne não entra na definição de uma curva. E é assim que compreendemos todos os objetos matemáticos — como se estivessem separados da matéria sensível, enquanto, na realidade, não estão.

§ 784. Mas não compreendemos assim as coisas físicas; pois em sua definição (ao contrário dos objetos matemáticos) a matéria sensível está incluída. No entanto, ao compreendê-las, ainda abstraímos um universal dos particulares, na medida em que a natureza específica é compreendida à parte dos princípios individuantes; pois estes não entram na definição. E a mente em ato é seu objeto; pois precisamente no grau em que o objeto é ou não material, ele é ou não percebido pela mente. E justamente porque Platão negligenciou esse processo de abstração, foi forçado a conceber os objetos matemáticos e as naturezas específicas como existindo em separação da matéria; enquanto Aristóteles pôde explicar esse processo pelo intelecto agente.

§ 785. Em seguida, em “Se é possível”, ele coloca uma questão sobre coisas que existem imaterialmente: se, isto é, nosso intelecto, embora unido à magnitude espacial (i.e., o corpo), pode compreender “algo separado”, i.e., qualquer substância separada da matéria. Ele se compromete a

prosseguir essa investigação mais tarde — não no presente, porque ainda não é evidente que tais substâncias existam nem, se existem, que tipo de coisa são. É um problema para a metafísica. De fato, não conhecemos a solução de Aristóteles para esse problema, pois não temos toda a sua *Metafísica*; seja porque ainda não foi toda traduzida, ou possivelmente porque ele morreu antes de poder completá-la.

§ 786. Devemos notar, no entanto, que quando ele fala aqui do intelecto como não “separado” do corpo, refere-se ao fato de que ele é uma das potências da alma, que é a atualidade do corpo; enquanto que, falando anteriormente do intelecto como “separado”, referia-se ao seu modo de atividade não orgânico.

Lição 13 - Recapitulação.

Intelecto. Sentido.

Imaginação

TEXTO 431b20-432a14 - LIVRO III, CAPÍTULO VIII

RECAPITULAÇÃO

INTELECTO. SENTIDO. IMAGINAÇÃO

Agora, recapitulando o que dissemos sobre a alma, repitamos que a alma é, de certo modo, tudo o que existe; pois as coisas são ou sensíveis ou inteligíveis; e o conhecimento é, de certa maneira, o cognoscível, e a sensação é o objeto do sentido. Mas como isso ocorre, devemos investigar. Pois o conhecimento e a sensação dividem-se em realidades: o potencial corresponde às coisas que estão realmente em potência, o atual às coisas realmente em ato. Na alma, a faculdade sensitiva e aquela que pode conhecer são estas [coisas] em potência; a última [faculdade], o inteligível; a primeira, o sensível. §§ 787-8

Agora, elas devem ser as próprias coisas ou suas formas. Mas certamente não são as próprias coisas: nenhuma pedra está na alma, mas apenas sua forma. Assim, a alma é como uma mão: a mão é o instrumento que inclui outros instrumentos, e o intelecto é a forma que inclui outras formas, e o sentido, a forma que inclui as coisas sensíveis. §§ 789-90

Mas, como não existem coisas reais apartadas das coisas sensíveis e extensas (assim parece), então nas espécies sensíveis estão os inteligíveis, tanto aqueles predicados como resultado da abstração quanto quaisquer qualidades e hábitos encontrados nas coisas sensíveis. E, por isso, o que não percebe pela sensação não adquire nenhum conhecimento ou entendimento; e quando ocorre o pensar, deve haver ao mesmo tempo um fantasma como seu objeto; pois os fantasmas são como objetos do sentido, exceto que são sem matéria. §§ 791-2

A imaginação é diferente da afirmação e da negação: pois o verdadeiro e o falso são uma combinação de conceitos intelectuais. § 793

Que diferença têm os conceitos primários para que não devam ser fantasmas? Mas nem os outros são fantasmas, embora não existam apartados dos fantasmas. § 794

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LEITURA TREZE

§ 787. Após tratar das potências do sentido e do intelecto, o Filósofo passa agora a tirar conclusões sobre a natureza da alma: mostrando primeiro que os primeiros filósofos estavam em parte certos e em parte errados sobre a alma; e em seguida explicando como o intelecto depende dos sentidos. Quanto ao primeiro ponto, ele explica primeiro como a alma, como disseram os primeiros filósofos, é de certo modo todas as coisas; e depois como ela não é todas as coisas do modo como eles supunham. Ele diz então, recapitulando, que se pode admitir que a alma é de certo modo todas as coisas; pois tudo é ou sensível ou inteligível, e o sentido e o intelecto (ou a ciência) estão na alma, sendo o sentido de algum modo o sensível, e o intelecto, ou a ciência, o inteligível ou o cientificamente cognoscível.

§ 788. Mas devemos perguntar como isso se dá. Pois o sentido e o conhecimento intelectual dividem-se 'em realidades', isto é, sua divisão em ato e potência corresponde a uma divisão semelhante na realidade; mas de tal modo que, enquanto o conhecimento intelectual ou sensível potencial corresponde às coisas potencialmente entendidas ou sentidas, e o conhecimento intelectual ou sensível atual corresponde às coisas realmente entendidas ou sentidas, há uma diferença entre as duas relações. Pois o sentido em ato e o intelecto em ato são os objetos que eles realmente sentem ou entendem; mas nem a potência sensitiva nem a intelectual é realmente seu objeto; é apenas potencialmente. E é assim que a alma é 'de certo modo' tudo.

§ 789. Em seguida, em 'Agora eles devem ser', ele mostra como os antigos aplicaram mal essa fórmula. Ele diz que, se a alma é de fato todas as coisas, ela deve ser simplesmente idêntica a todas as coisas ou uma semelhança formal de todas as coisas. A primeira visão era a de Empédocles, que afirmava que nós, sendo terra, conhecemos a terra, e sendo água, conhecemos a água, e assim por diante. Mas, obviamente, a alma não é simplesmente idêntica às coisas que conhece; pois não é a pedra em si, mas sua semelhança formal que existe na alma. E isso nos permite ver como o intelecto em ato é aquilo que entende; a forma do objeto é a forma da mente em ato.

§ 790. Assim, a alma se assemelha à mão. A mão é o mais perfeito dos órgãos, pois ocupa no homem o lugar de todos os órgãos dados a outros animais para fins de defesa, ataque ou cobertura. O homem pode suprir todas essas necessidades com suas mãos. Da mesma forma, a alma no homem ocupa o lugar de todas as formas de ser, de modo que, por meio de sua alma, o homem é, de certa forma, todo ser ou tudo; sua alma sendo capaz de assimilar todas as formas de ser — o intelecto, as formas inteligíveis, e os sentidos, as formas sensíveis.

§ 791. Em seguida, em 'Mas uma vez que existem': a doutrina que acaba de ser afirmada, ou seja, que o intelecto é, de certa forma, o objeto inteligível, assim como o sentido é o objeto sensível, poderia levar alguém a supor que o intelecto não depende dos sentidos; como seria o caso, de fato, se os objetos inteligíveis alcançados por nossa mente tivessem sua existência separada das coisas sensíveis, como pensavam os platônicos. Então, ele agora mostra a dependência do intelecto em relação aos sentidos; e depois prossegue (em 'A imaginação é outra') para mostrar que ele difere, não obstante, da imaginação, que também depende dos sentidos. Primeiro, então, ele observa que, uma vez que todos os objetos de nosso entendimento estão incluídos no âmbito das coisas sensíveis existentes no espaço, isto é, que nenhum parece ter esse tipo de existência

distinta separada das coisas do sentido que as coisas sensíveis particulares têm separadas umas das outras, segue-se que todos esses objetos inteligíveis têm seus seres nos objetos dos sentidos; isso sendo verdade não apenas para os objetos estudados pela ciência natural, as propriedades e modificações das coisas dos sentidos, mas até mesmo para as abstrações matemáticas. Segue-se, então, que sem algum uso dos sentidos, não podemos aprender nada de novo, como se fosse pela primeira vez; nem trazer diante de nosso entendimento qualquer conhecimento intelectual já possuído. Sempre que o intelecto considera algo em ato, deve ao mesmo tempo formar-se em nós um fantasma, isto é, uma semelhança de algo sensível.

§ 792. Os fantasmas, no entanto, diferem das coisas dos sentidos por sua imaterialidade. Pois, como mostramos, os sentidos recebem as formas das coisas imaterialmente; e os fantasmas nada mais são do que movimentos iniciados pela sensação atual.

Ficará claro agora que Avicena errou ao dizer que, uma vez que a mente adquirisse conhecimento, ela não precisaria mais dos sentidos. Pois sabemos por experiência que, para refletir sobre o conhecimento já adquirido, temos que fazer uso de fantasmas; e que qualquer dano ao aparato físico subjacente a eles tenderá a impedir o uso do conhecimento que já temos.

§ 793. Então, em 'A imaginação é outra', ele distingue entre intelecto e imaginação. (1) Com respeito à atividade normal do intelecto, que é compondo e dividindo, ele diz que imaginar não é nem afirmação intelectual nem negação intelectual; pois estas envolvem imediatamente verdade e falsidade; o que não é o caso com o imaginar. Apenas o intelecto conhece a verdade e a falsidade.

§ 794. (2) Ele pergunta (em 'Qual a diferença etc.') como as noções intelectuais primárias, o entendimento de objetos indivisíveis, diferem dos fantasmas; e ele responde que, embora estes sejam sempre acompanhados por fantasmas, eles diferem dos fantasmas pela sua universalidade: são abstraídos das condições individuantes, enquanto os fantasmas são sempre de particulares. Os fantasmas, de fato, não são indivisíveis em ato, mas apenas em potência.

Lição 14 - O Princípio do Movimento nos Seres Vivos. O Que Ele Não É

TEXTO 432a15-433a8 - LIVRO III, CAPÍTULO IX

O PRINCÍPIO DO MOVIMENTO NOS SERES VIVOS

O QUE ELE NÃO É

Uma vez que a alma é definida por duas potências encontradas nos seres animados, uma, o discernimento, obra do intelecto e da sensação, a outra, o movimento por locomoção; e como já se decidiu algo sobre a sensação e o entendimento, devemos agora considerar o que pode ser o fator motor na alma: se esta é uma parte única dela, separada espacialmente ou por definição, ou a alma inteira; e, se é uma parte da alma, se é uma parte especial, diferente daquelas geralmente reconhecidas e já tratadas, ou alguma entre estas. § 795

Uma dificuldade surge de imediato quanto a como é possível falar de partes da alma, ou dizer quantas são. Pois, de certo modo, seu número parece ser infinito e não apenas, como alguns dizem, as partes racional, irascível e concupiscível; ou, como outros dizem, a racional e a irracional. §§ 796-7

Pois, segundo as diferenças pelas quais estas são distinguidas, outras partes parecem mostrar maior diversidade do que vemos naquelas recém-mencionadas. Em particular: a parte vegetativa, que está nas plantas e em todos os seres vivos; e a sensitiva, que não se pode colocar facilmente entre os elementos irracionais ou racionais. §§ 798-800

Além disso, há a potência imaginativa, que parece em essência ser bastante diferente de qualquer outra. Com qual destas outras ela é idêntica, ou de qual difere, são problemas difíceis: se devemos supor que as partes da alma são separadas. § 801

Ademais, há a faculdade apetitiva, que, tanto por sua noção quanto como capacidade, parece ser diversa de todas as outras; e seria irracional dividi-la. Pois a vontade opera na parte racional, o desejo e a ira na irracional; e se a alma está em três partes, a apetição estará em cada uma. §§ 802-6

Mas, para chegar à matéria que agora temos diante de nós: o que é que move o animal por movimento local? Pois o movimento que está em todos os animais, pelo qual crescem e decaem,

certamente pareceria ser devido ao princípio de geração e nutrição. Da respiração e exalação, sono e vigília, devemos tratar mais tarde: estes também levantam muitas dificuldades. § 807

Mas do movimento local: o que, devemos considerar, é que move um animal de um lugar para outro? Obviamente não é a potência vegetativa. Pois um movimento deste tipo é sempre direcionado a um fim, e é acompanhado por fantasia ou desejo. Pois nada se move a menos que com desejo ou aversão, exceto sob compulsão. § 808

Além disso: as plantas também se moveriam, e possuiriam alguma parte orgânica adequada para tal movimento. § 809

Da mesma forma, não é a potência sensitiva. Muitos animais dotados de sensação são fixos e imóveis por toda a vida. Contudo, se a Natureza nada faz em vão e nunca é deficiente no que é necessário (exceto em espécimes imperfeitos ou danificados; mas tais animais são completos e não defeituosos, e há prova disso no fato de que se reproduzem, crescem e decaem), segue-se que deveriam também ter as partes necessárias para se moverem. §§ 810-11

Tampouco a faculdade de raciocínio, ou o que se chama intelecto, é o poder motor; pois a função especulativa não considera em vista da ação e nada tem a dizer sobre o evitável ou o desejável. Mas o movimento é sempre a evitação ou a busca de algo. Nem, mesmo quando considera algo desse tipo, ordena imediatamente a busca ou a evitação — por exemplo, frequentemente pensa em algum objeto de terror ou deleite, mas sem incitar o medo; embora o coração se mova, ou, no caso de algo prazeroso, alguma outra parte. §§ 812-15

Além disso; quando a mente e o entendimento ordenam a evitação ou a busca, a alma não se move [de acordo] mas age segundo o desejo, como no caso do incontinente. E, em geral, observamos que quem conhece a arte da medicina não [necessariamente] cura — como se fosse função de algum poder diferente da ciência agir segundo a ciência. § 816

Mas nem mesmo a apetição impera tal movimento. Pois os que se abstêm não agem segundo seus desejos, mesmo enquanto estão realmente querendo e desejando; em vez disso, obedecem à razão. § 817

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO QUATORZE

§ 795. Após estudar a alma em suas partes vegetativa, sensitiva e intelectiva, o Filósofo agora a considera como sujeito de movimento. Introduzindo o problema, observa primeiramente que os antigos filósofos definiram o princípio vital dos animais em termos de duas capacidades: a capacidade de discernir ou conhecer, que é função do intelecto e do sentido; e a capacidade de se mover de um lugar para outro. É com esta última capacidade que nos preocupamos agora. Queremos entender o princípio do movimento em relação à alma: se, sendo uma parte da alma, ele é realmente separado espacialmente das outras partes, de modo que está localizado em uma parte especial do corpo, como supunham os platônicos; ou, pelo contrário, separável apenas no pensamento; se talvez não seja uma parte, mas a alma inteira; e se, concedido que é apenas uma

parte, é ou não distinto das partes usualmente enumeradas, e distinto daquelas já estudadas neste tratado.

§ 796. Em seguida, em 'Uma dificuldade etc.', inicia uma seção controversa, que por si mesma o leva, em 'Parece que há duas', a certas conclusões. Esta seção contém duas partes: (1) um argumento contra uma certa divisão dos poderes da alma; e (2) um argumento, em 'Mas do movimento local', concernente especialmente ao princípio motor como parte da alma. Quanto a (1) ele primeiro expõe uma divisão dos poderes da alma feita por alguns filósofos, e então, em 'Pois de acordo com', a contesta.

Começa então dizendo que nos deparamos, no início de nossa investigação, com o problema de dividir os poderes da alma. Qual deveria ser o princípio dessa divisão, e quantos poderes existem? Pareceu a alguns que o número desses poderes era infinito, i.e., bastante indeterminável; e esta seria de fato a verdade se todo ato ou movimento na alma tivesse que ser atribuído à sua própria parte distinta. Assim, pareceria inadequado dividir a alma, como alguns fazem, em uma parte racional, uma parte irascível e uma parte apetitiva (i.e., concupiscível); pois estas incluem apenas os poderes motores da alma.

§ 797. E se outros fazem a linha divisória cair entre os poderes que participam da razão e aqueles que não participam, esta divisão, embora abrangente o suficiente em certo sentido, não é exatamente relevante para as partes da alma como tais, mas apenas para as partes da alma racional; e assim Aristóteles a usa na *Ética*.

§ 798. Em seguida, em 'Pois de acordo com as diferenças', ele traz várias objeções contra essas divisões. (1) Concedido que as diferenças mencionadas entre as várias partes da alma são verdadeiramente diferenças, elas não são as únicas; a alma tem outras partes, já mencionadas neste Tratado, que diferem ainda mais entre si. Por exemplo, em todas as plantas e animais (e assim em todos os seres vivos) existe a parte vegetativa; e em todos os animais a parte sensitiva; e estas duas obviamente diferem entre si, e também das partes racional, irascível e concupiscível, mais do que estas duas últimas partes entre si. No entanto, nenhuma está incluída nas divisões dadas acima.

§ 799. Não, está claro, na primeira divisão: pois nem a vegetabilidade nem a sensibilidade podem ser chamadas de racionais, irascíveis ou concupiscíveis. Novamente, passando à segunda divisão, Aristóteles mostra que nem a vegetatividade nem a sensibilidade são por ela visadas. É difícil, ele diz, identificar qualquer uma delas com o que participa ou não da razão.

§ 800. Que nenhuma delas é de natureza racional é óbvio; mas podemos também mostrar que nenhuma é irracional. Pois o irracional significa o que é antirracional ou carece de uma racionalidade que deveria possuir; e nenhuma das partes mencionadas é tal. Ao passo que se alguém simplesmente as chamasse de não racionais, elas não constituiriam, propriamente falando, uma classificação dos poderes da alma. Claramente, então, as divisões mencionadas são inadequadas.

§ 801. (2) Então, em 'Além disso, há', ele observa que é muito difícil decidir se a imaginação, que certamente pode ser distinguida no pensamento do resto da alma, é ou não realmente a mesma

coisa que qualquer um dos poderes já mencionados; especialmente se seguíssemos aqueles que dizem que as partes da alma são seres realmente separados.

§ 802. (3) Então novamente, em 'Além disso, há', ele observa que a capacidade apetitiva parece distinta, tanto no pensamento quanto como potência real, de outras partes da alma. Ora, supondo que a alma fosse assim dividida em uma parte racional e uma parte irracional, de modo que cada uma fosse uma coisa distinta da outra, seria necessário 'desmembrar', i.e., dividir a capacidade apetitiva da mesma maneira — um procedimento muito questionável; e no entanto esta capacidade é certamente em parte racional ou volitiva, e em parte irracional (as partes irascível e concupiscível). Similarmente, se adicionarmos a parte irascível como uma coisa distinta às partes racional e irracional da alma, deveríamos postular uma força apetitiva diferente em cada uma: em uma, uma força volitiva, em outra, uma força irascível, e na terceira, uma força concupiscível; fazendo três coisas distintas desse tipo.

§ 803. Mas surge agora a questão de por que a parte sensitiva da alma tem duas capacidades apetitivas, a irascível e a concupiscível, enquanto há apenas uma força apetitiva racional, a vontade. Respondo que as potências diferem de acordo com os termos objetivos de seus atos; e o termo objetivo do apetite é o bem como apreendido.

§ 804. O intelecto e os sentidos apreendem o bem de modo diferente: o intelecto o apreende sob uma ideia geral de bondade; mas os sentidos, nesta ou naquela determinação particular. E é por isso que há apenas um tipo de apetite que segue a apreensão intelectual, enquanto o desejo que surge da apreensão sensível se divide segundo os diversos tipos de bem apreendido. Pois algumas coisas parecem boas aos sentidos simplesmente por proporcionarem prazer; e a esse tipo de bondade responde o apetite concupiscível. Mas outras coisas parecem boas e desejáveis como algo que culmina em prazer, na medida em que, por meio delas, alguém é capacitado a desfrutar livremente de coisas prazerosas; e a esse bem corresponde o apetite irascível, que luta, por assim dizer, em favor do concupiscível. Assim, os animais só se irritam e lutam por coisas que lhes proporcionarão prazer, isto é, quando estão caçando ou acasalando, como se diz no Livro VI da *História dos Animais*.

§ 805. Portanto, todo movimento do apetite irascível começa e termina num movimento do apetite concupiscível. A ira surge de uma tristeza e cessa em um prazer; pois os irados encontram satisfação em punir. Por isso, alguns dizem que superar obstáculos é o objeto preciso do apetite irascível.

§ 806. Mas é bastante irracional dizer, como alguns fazem, que a função específica desse apetite é evitar males. Pois uma mesma potência lida com contrários — como a visão com o preto e o branco; logo, o bem e o mal não podem, por si mesmos, diferenciar a potência apetitiva. Assim, assim como amar um bem pertence ao apetite concupiscível, odiar um mal também lhe pertence (como diz Aristóteles no Livro IX da *Ética*); e, de modo semelhante, tanto a esperança do bem quanto o temor do mal pertencem ao apetite irascível.

§ 807. Em seguida, em 'Mas para chegarmos', observa-se que o que estamos atualmente preocupados em elucidar (o princípio do movimento local nos animais) não parece ser explicado pelas divisões mencionadas; e que isso é um ponto adicional contra estas. Ora, é claro que os

movimentos de crescimento e declínio, comuns a todos os seres vivos, surgem de algum princípio gerativo e vegetativo comum; enquanto certas outras mutações, como inspirar e expirar, ou dormir e acordar, não são nada fáceis de explicar e requerem ser tratadas separadamente mais adiante.

§ 808. Então, em 'Mas do movimento local', ele pergunta qual é o princípio do movimento local nos animais. E mostra primeiro que não é o princípio vegetativo; segundo, em 'Da mesma forma', que não é a sensibilidade; terceiro, em 'Nem é a faculdade racional', que não é o intelecto; e quarto, em 'Mas nem mesmo a apetição', que não é a potência apetitiva.

Que não é o princípio vegetativo, ele prova com dois argumentos. O primeiro é o seguinte. O movimento local de um lugar para outro é sempre ocasionado por algo que o animal imagina e deseja; nenhum animal se move (exceto sob compulsão) a menos que queira ou se afaste de algo. Mas, como o princípio vegetativo é desprovido de imaginação e desejo, não pode ser o princípio desse tipo de movimento local.

§ 809. O segundo argumento em 'Além disso: as plantas' é o seguinte. Se a parte vegetativa fosse esse princípio, todas as plantas se moveriam dessa maneira e seriam dotadas dos órgãos necessários para tal: o que obviamente não fazem nem têm. Portanto...

§ 810. Em seguida, em 'Da mesma forma', ele mostra que a sensibilidade não é o princípio que buscamos. Pois, se o fosse, todo animal teria o poder de se mover de um lugar para outro. Mas muitos animais, embora capazes de sensação, são fixos em um lugar e imóveis enquanto vivem.

§ 811. E para responder à objeção de que talvez a razão pela qual tais animais são imóveis seja a falta, não do princípio, mas dos órgãos de movimento, ele acrescenta que a Natureza nunca é sem propósito: ela nunca deixa de prover o que é necessário para um dado animal, a menos que este animal seja deformado ou um monstro; e tais monstros são exceções ao curso normal da natureza, sendo causados por algum defeito ou outro na semente parental. Ora, esses animais imóveis são perfeitos à sua maneira, não deformados como monstros: geram descendência à sua semelhança e crescem e declinam de modo bastante normal. Neles, portanto, a Natureza não age sem propósito nem falha no que é necessário para a vida. Se, então, fossem dotados de um princípio motor, também teriam órgãos de movimento; caso contrário, esse princípio seria inútil, por não estar equipado com os instrumentos necessários. Note-se que esse raciocínio implica que, onde quer que exista um princípio vital, ali também se encontrará um aparato orgânico correspondente; e que as partes de um corpo vivo servem às potências de sua alma.

§ 812. Em seguida, onde diz 'Nem é a faculdade racional', ele mostra que nem mesmo a mente é o princípio motor que buscamos. Suas palavras, 'nem é a faculdade racional... chamada intelecto', indicam, de passagem, que a razão e o intelecto não são partes distintas da alma. O intelecto é chamado de 'razão' na medida em que chega às verdades inteligíveis por um processo de investigação.

§ 813. Que o intelecto não é o princípio do movimento, ele prova primeiro com relação ao intelecto especulativo. Na medida em que a mente meramente considera coisas que são simplesmente objetos de especulação, e não coisas a serem feitas (por exemplo, que um triângulo tem três ângulos iguais a dois retos), ela obviamente não está preocupada com a ação e não emite juízo

sobre o que deve ser evitado ou perseguido. Nesse estado, portanto, a mente não inicia movimento algum; pois todo movimento é uma busca ou um afastamento de algo, por meio da apetição.

§ 814. Novamente, a mente às vezes considera algo a ser feito, mas não de modo prático ou efetivo, e sim apenas especulativamente — considerando-o universalmente, e não tendo em vista uma ação particular. Assim, ele diz que, na medida em que a mente 'especulativa' considera 'algo desse tipo', isto é, como o intelecto considera até mesmo um assunto prático de modo meramente especulativo, ainda não toma decisão alguma sobre decisão ou fuga. Assim, podemos muitas vezes pensar em coisas terríveis ou desejáveis sem ordenar a nós mesmos que as tenhamos ou desejemos; mesmo que, por exemplo, nossos corações sejam movidos pelo medo. E se, acrescenta ele, é uma coisa desejável que nos move, ela o faz através de algum outro órgão que não o coração.

§ 815. (Isso ele acrescenta tendo em mente Platão, que localizava as partes da alma em diferentes partes do corpo, a parte irascível, de onde surge o medo, no coração; e a concupiscível em algum outro órgão, como o fígado.) Claramente, então, uma consideração meramente especulativa, mesmo de algo prático, não move por si mesma à ação. Como tal, o intelecto especulativo não é de modo algum uma potência motora.

§ 816. Em seguida, em 'Além disso, quando', ele mostra que nem mesmo o intelecto prático move à ação. Pois quando um homem, diz ele, chega a uma decisão, entendendo que algo deve ser evitado ou perseguido, pode, no entanto, deixar de seguir essa decisão intelectual e seguir seus sentimentos — como fazem as pessoas incontinentes, que sabem o que deve ser feito, mas falham em realizá-lo. Pareceria, portanto, que o mero intelecto não basta para nos mover. De modo semelhante, os médicos podem saber muito bem como recuperar a saúde, mas não a recuperam, porque deixam de colocar em prática suas próprias prescrições. Aparentemente, então, agir de acordo com o conhecimento envolve algo mais além do próprio conhecimento prático.

§ 817. Por fim, em 'Mas nem mesmo a apetição', ele mostra que a própria parte apetitiva não comanda simplesmente nossos movimentos; pois podemos ver pessoas continentais em estado de necessidade e desejo, mas recusando-se a agir de acordo com seus desejos. E o contrário é verdadeiro para os incontinentes, como ele explica mais claramente na *Ética*, Livro VII. Parece, então, que nem a apetição é a causa do movimento.

Lição 15 — Os Princípios do Movimento nos Seres Vivos (Continuação). O Que Eles São

TEXTO 433a9-433b27 - LIVRO III, CAPÍTULO X

OS PRINCÍPIOS DO MOVIMENTO NOS SERES VIVOS CONTINUADOS

O QUE ELES SÃO

Parece que existem duas forças motrizes, o intelecto e o apetite (se considerarmos a imaginação como uma espécie de intelecto. Pois muitos seguem a imaginação em vez do conhecimento intelectual, enquanto em outros animais não há intelecto ou razão alguma, mas apenas imaginação). Ambas efetuam, então, o movimento local — o intelecto e o apetite. §§ 818-19

Agora, o poder intelectual que raciocina com algum propósito em vista, e é prático, difere em seu fim do especulativo. A apetição também é sempre para um propósito; pois aquilo de que há desejo é o princípio do intelecto prático. O fim último é o primeiro princípio da ação. Portanto, parece razoável considerar estas duas como as forças motrizes: a apetição e a razão prática. Pois o objeto do apetite causa movimento; e é para isso que a razão também inicia o movimento, sendo o desejável o seu princípio. E quando a imaginação move, só o faz com a apetição. Portanto, há um único motor — o objeto desejado. Pois se houvesse dois motores, intelecto e apetição, eles moveriam em virtude de algum princípio comum. Ora, a razão não parece causar movimento sem a apetência; pois a vontade é uma apetência. Quando há movimento pela razão, há também movimento pela vontade. Mas a apetição move sem a razão, pois a concupiscência é uma espécie de apetição. §§ 820-5

Todo intelecto, então, é reto, mas a imaginação e a apetição podem ser retas ou não retas. Portanto, embora o objeto do apetite seja sempre o que motiva, este pode ser um bem ou apenas um bem aparente. Não, contudo, todo bem, mas o bem prático. Ora, um objeto prático é aquele que pode ser diferente do que é. É evidente, portanto, que o que move a alma é um poder deste tipo chamado apetite. §§ 826-7

Pois aqueles que dividem a alma em partes, se a separam distinguindo seus poderes, resultam muitas partes: a vegetativa, a sensitiva, a intelectual, a deliberativa e, por fim, a apetitiva. Estas diferem umas das outras muito mais do que a concupiscível e a irascível. § 828

Uma vez que os apetites podem se opor uns aos outros, isso ocorre quando a razão e o desejo são contrários (e apenas em seres que possuem senso de tempo. A razão comanda a contenção em prol de algo futuro, mas o desejo é pelo que é presente agora. Pois o que parece desejável em qualquer instante dado parece desejável sem qualificação e bom sem qualificação, porque o futuro não é aparente). § 829

A força motriz será, portanto, especificamente uma — o desejável, ou o próprio apetite; e primeiramente o desejável, pois este é o que causa movimento sem ser ele mesmo movido, simplesmente por ser entendido ou imaginado —, mas numericamente há vários fatores motores. § 830

Uma vez que existem estes três: o motor; em segundo lugar, aquilo pelo qual ele move; em terceiro lugar, aquilo que é movido; e uma vez que o motor é duplo (o imóvel, e o motor que também é movido), o motor imóvel é, conseqüentemente, o bem prático, enquanto aquilo que tanto move quanto é movido é o apetite. Pois o sujeito desejante é movido na medida em que deseja, e seu desejo é um ato ou movimento de um certo tipo. O que recebe o movimento é o animal. Mas aquilo pelo qual ele se move é um órgão, já algo corpóreo. Portanto, o que lhe pertence deve ser estudado juntamente com as atividades comuns ao corpo e à alma. § 831

Agora, em suma, o movimento orgânico surge onde o princípio e o termo são os mesmos: como na junta de uma dobradiça estão o convexo e o côncavo — sendo este o fim, aquele o começo. Portanto, um está em repouso enquanto o outro se move. Eles são distintos em ideia, mas inseparáveis espacialmente. Todas as coisas se movem empurrando e puxando. Portanto, deve haver, como num círculo, algo que permaneça parado; a partir do qual [ponto] o movimento começa. §§ 832-5

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO DÉCIMA QUINTA

§ 818. Até aqui, o Filósofo investigou o princípio do movimento local nos animais pelo método de refutar soluções insatisfatórias; mas agora ele expõe a verdade positiva sobre a matéria: primeiro, mostrando em geral qual é esse princípio; e, em segundo lugar, em 'De modo geral, então', como ele varia em diferentes sujeitos. O primeiro ponto se divide novamente em (a) uma declaração do princípio motor nos animais; e (b), em 'A força motriz será, portanto', uma análise dos fatores em ação quando esse princípio está em atividade. Novamente, (a) subdivide-se em três pontos: (1) Que existem dois princípios motores; (2) ele os reduz a um, em 'Agora, o poder intelectual', enquanto com (3) ele responde a uma objeção (em 'Uma vez que os apetites') já levantada.

Primeiro, então, ele diz que o exame anterior torna claro que nem a parte vegetativa nem a sensitiva são o princípio motor, uma vez que são encontradas em coisas que não se movem. Assim, parece que os princípios motores são dois: intelecto e apetência. Note-se, porém, que ele

inclui a imaginação sob o intelecto; pois ela se assemelha ao intelecto na medida em que impulsiona a ação na ausência de objetos sensíveis.

§ 819. Pois em suas ações, muitas pessoas seguem as mudanças em suas imaginações em vez do conhecimento racional; por exemplo, aqueles que agem impulsivamente sem reflexão. Além disso, outros animais são obviamente impelidos à ação apenas através da imaginação, não através do intelecto ou da razão; mas os homens através tanto do intelecto quanto da imaginação. Claramente, então, ambos são princípios motores: intelecto (incluindo a imaginação) e apetição.

§ 820. Então, em 'Agora, o intelectual', ele reduz os dois a um; e isso em três estágios: (1) justificando a redução; (2), em 'Todo intelecto, então, é correto', usando-a para mostrar a causa de um fator acidental particular nos movimentos animais; e (3) refutando, em 'Pois aqueles que dividem', uma divisão antiga dos poderes da alma.

Primeiro, então, ele diz que a mente como princípio motor é a mente na medida em que raciocina para algum propósito além do mero raciocínio; em outras palavras, é a razão prática, que difere da especulativa por uma finalidade diferente; pois enquanto esta última considera a verdade por si mesma e nada mais, a razão prática relaciona seu conhecimento da verdade a alguma ação a ser realizada.

§ 821. Ora, obviamente toda apetição é para algum fim além de si mesma. É absurdo dizer que o desejo é pelo desejo em si; o desejo é essencialmente uma tendência ao 'outro'. Além disso, um objeto de desejo é sempre o ponto de partida da razão prática; o que é desejado primeiro fornece o fim de onde suas deliberações começam. Se desejamos ponderar um curso de ação, primeiro estabelecemos algum fim e então deliberamos sobre os meios, voltando, por assim dizer, do que virá depois para o que deve ser feito imediatamente no início. Por isso ele acrescenta que a última coisa que a razão prática considera é a primeira coisa que precisa ser feita — ou seja, o ponto de partida de toda a ação. É por isso que é razoável afirmar que tanto a apetição quanto a razão prática são princípios motores; pois o objeto desejado certamente incita à ação, e é também o que a razão prática considera primeiro; de modo que esta última é dita impelir à ação porque o ponto de partida de suas deliberações, o objeto desejado, assim o faz.

§ 822. E o que é dito do intelecto pode ser aplicado à imaginação; se ela move, o faz apenas em virtude de um objeto desejado: do qual ela contém, como o intelecto, uma representação.

§ 823. Portanto, está claro que, em última análise, existe um único motor, o objeto desejado. Pois este tanto move a apetição quanto fornece um ponto de partida para o intelecto prático — os dois princípios motores que foram assumidos.

§ 824. E é razoável que esses dois princípios sejam reduzidos à unidade no objeto de desejo; pois se tanto o intelecto quanto a apetição são princípios com respeito a um único e mesmo movimento, eles devem, como tais, compartilhar a mesma natureza específica; já que um único efeito implica sempre uma única causa precisamente daquele efeito. Ora, não se pode dizer que o apetite é um princípio motor por compartilhar a natureza específica do intelecto, mas sim e *converso*; pois o intelecto só move algo em virtude da apetição. Ele move por meio da vontade, que é uma espécie de apetição.

§ 825. A explicação disso (dada no Livro IX da *Metafísica*) é que a razão prática é essencialmente equilibrada entre alternativas; nem pode iniciar o movimento a menos que a apetição a fixe exclusivamente em uma alternativa. A apetição, por outro lado, pode mover à ação independentemente da razão, como vemos no caso do desejo concupiscível que é uma espécie de apetite. Ele menciona este desejo em vez do irascível porque, ao contrário do irascível, ele não tem mistura de racionalidade (como ele mostra no Livro VII da *Ética*). Claramente, então, os princípios motores são redutíveis ao único objeto da apetição.

§ 826. Em seguida, em 'Todo intelecto então', ele aplica o que foi dito a um fator accidental particular no movimento ou ação, explicando por que erramos em nossas ações. 'Todo intelecto', ele diz, 'é correto', com o que ele quer dizer que nunca erramos sobre os primeiros princípios da ação, sobre verdades como 'é errado fazer mal a alguém', ou 'a injustiça nunca é correta', e assim por diante. Esses princípios correspondem aos primeiros princípios igualmente infalíveis da razão especulativa. Mas quanto às consequências desses primeiros princípios, se as apreendemos corretamente, é porque nosso pensamento é consistente com nossa compreensão dos princípios, enquanto se nos desviamos da verdade, a culpa está em nosso raciocínio. A apetição e a imaginação (princípios motores também) podem ser, por outro lado, corretas ou erradas. Portanto, se agimos mal, é, em última análise, porque ficamos aquém do que conhecemos intelectualmente; e nossa conclusão anterior permanece, de que o impulso motor final vem do objeto de desejo.

§ 827. Ora, este objeto é ou um bem real ou um bem aparente: é um bem real se o julgamento original correto da mente é mantido; é apenas um bem aparente se o apetite ou a imaginação causam um desvio desse julgamento. No entanto, nem todo bem é desejável como causa de ação, mas apenas o bem-como-termo-da-ação, ou seja, um bem que está realmente relacionado às nossas ações. E precisamente como tal, nenhum desses bens é sempre bom da mesma maneira; pois deve variar em relação a nós mesmos. É por isso que o bem último e absoluto, considerado em sua universalidade, não nos move a agir como tal. Claramente, então, a força motriz final deriva da própria alma agindo através do poder apetitivo.

§ 828. Então, em 'Pois aqueles que dividem', ele rejeita uma divisão antiga das partes motoras da alma em potências racional, irascível e concupiscível. Se, ele diz, a intenção era enumerar as potências que são realmente distintas umas das outras, outras deveriam ter sido incluídas, a saber, os poderes vegetativo, sensitivo, intelectual, deliberativo e apetitivo. Estes dois últimos são distinguidos da mesma maneira e pela mesma razão que, na *Ética*, Livro VI, Aristóteles distingue a faculdade raciocinativa, que tem a ver com assuntos contingentes, da faculdade científica, que tem a ver com objetos necessários. Todas essas partes da alma diferem mais do que o irascível e o concupiscível, que estão ambos incluídos no apetite sensitivo. Portanto, aquela divisão antiga era incompleta.

§ 829. Em seguida, em 'Uma vez que os apetites podem', ele enfrenta uma objeção já mencionada, a saber, que se o desejo fosse uma força motriz, ninguém seria continente; os continentes, por definição, não seguem seus desejos. Mas essa dificuldade desaparece se considerarmos que no homem existem apetites contrários, dos quais os continentes seguem um e rejeitam os outros. A contrariedade dos desejos surge de uma oposição entre a razão e o apetite concupiscível; e isso acontece 'em seres que possuem um senso de tempo', ou seja, que estão cientes, não apenas do momento presente, mas também do passado e do futuro. Pois às vezes a mente proíbe um homem

de satisfazer um desejo em vista do que acontecerá no futuro se for satisfeito: assim, um homem em estado de febre vê com sua mente que deve se abster de beber vinho. Mas o desejo incita a pessoa a tomar coisas por causa 'do que é agora', ou seja, no momento presente. Pois o que é aqui e agora agradável parece absolutamente agradável e bom se não for relacionado ao futuro.

§ 830. Em seguida, em 'A força motriz', ele analisa o processo dos movimentos em questão; e isso em três etapas. Primeiro, ele mostra como os fatores do movimento são ao mesmo tempo múltiplos e uno. Em seguida, em 'Uma vez que existem esses três', ele explica como eles se relacionam entre si. Finalmente, em 'Agora, em suma', ele define brevemente cada um dos fatores dos quais o movimento depende. Primeiramente, então, ele observa que, se os princípios motores são considerados formal e especificamente, eles se reduzem a um, ao objeto de desejo ou apetite; pois este é o ponto de partida absoluto do movimento, na medida em que, sendo ele próprio imóvel, inicia o movimento através da mente ou da imaginação. E porque os princípios motores secundários só se movem em virtude de sua participação no primário, todos eles, como tais, participam da natureza deste primário. E, no entanto, embora especificamente uno, são numericamente muitos.

§ 831. Em seguida, em 'Uma vez que existem esses três', ele inter-relaciona três fatores no movimento: (1) o motor, (2) o órgão pelo qual ele move, e (3) a coisa movida. Ora, o motor é duplo: um motor imóvel, e um motor que se move por ser ele mesmo movido. No caso dos animais, o motor imóvel é algum bem real que influencia o desejo através do intelecto ou da imaginação. O motor movido é o próprio desejo, pois tudo o que deseja é movido na medida em que deseja, sendo o desejo em si um certo ato ou movimento no sentido que damos ao termo 'movimento' quando o aplicamos a atividades que são consequentes da atualidade, como sentir e compreender. Então, a coisa movida é o próprio animal. E o órgão pelo qual o desejo se traduz em movimento é uma parte do corpo; é o órgão motor primário; portanto, deve ser tratado juntamente com as atividades comuns ao corpo e à alma (e é, de fato, examinado no *De Causa Motus Animalium*). Mas aqui e agora, estamos preocupados particularmente com a alma.

§ 832. Em seguida, em 'Agora, em suma', ele expõe brevemente sua visão sobre o órgão do movimento local. Ele diz que o princípio motor orgânico primário deve ser tal que o movimento comece e termine no mesmo ponto, procedendo como que em círculo, e tendo uma dilatação no ponto de partida e uma concavidade no fim. Pois o movimento contrário contrai o órgão em concavidade, enquanto o impulso expansivo, de onde o movimento começa, segue uma dilatação do órgão.

§ 833. Ora, admitindo que este órgão primário é tanto o ponto de partida quanto o termo do movimento, ele deve, como ponto de partida, ser imóvel, e, como termo, estar em movimento; e ambos ao mesmo tempo. Pois em qualquer movimento, o ponto de partida em si não se move; todo movimento deve proceder do imóvel — como, por exemplo, enquanto a mão se move, o braço está parado, e enquanto o braço se move, o ombro está parado. No entanto, esses dois fatores no órgão, o imóvel e o movido, embora distintos no pensamento, são substancial e espacialmente inseparáveis.

§ 834. E que o órgão é tanto ponto de partida quanto termo (e, portanto, tanto imóvel quanto movido) é claro pelo fato de que todos os movimentos animais consistem em impulsos e retrações.

Na impulsão, a força motriz vem do ponto de partida, pois o agente impelente se lança para a frente contra o que é impelido. Mas na retração, a força motriz vem do termo, pois o poder de tração puxa algo de volta para si. Assim, o primeiro órgão do movimento local nos animais deve ser ao mesmo tempo um ponto de partida e um termo.

§ 835. Portanto, deve haver nele algo que permanece parado e, no entanto, inicia o movimento. E nisso, ele se assemelha ao movimento circular: pois um corpo que gira em círculo é mantido como um todo no mesmo lugar pela imobilidade do centro e dos polos. No pensamento, ele pode se mover como um todo, mas não na realidade. Na realidade, ele permanece em um só lugar. Mas suas partes mudam de lugar realmente, e não apenas no pensamento. E assim é com o coração: ele permanece fixo na mesma parte do corpo enquanto se dilata e se contrai, dando origem a movimentos de impulsão e retração. Assim, ele é, de certo modo, tanto imóvel quanto em movimento.

Lição 16 - Os Princípios do Movimento nos Seres Vivos (Continuação)

TEXTO 433b27-434a21 - LIVRO III, CAPÍTULO X, CONTINUAÇÃO

OS PRINCÍPIOS DO MOVIMENTO NOS SERES VIVOS, CONTINUAÇÃO

De modo geral, então, um animal é automotor na medida em que é apetitivo, como dissemos. Mas nunca há apetição sem imaginação; e toda imaginação é ou racional ou sensitiva. É nesta última, então, que os outros animais também participam. §§ 836-7

CAPÍTULO XI

Agora devemos considerar a força motriz nos animais imperfeitos, nos quais não existe senão o tato; e se eles têm ou não imaginação e desejo. Parece que a dor e o prazer estão presentes neles; e se estes estão presentes, então, necessariamente, também o desejo. Mas como pode haver imaginação neles? Pode ser que, assim como são movidos indeterminadamente, essas qualidades estejam de fato presentes neles, mas apenas indeterminadamente. §§ 838-9

A imaginação sensitiva, então, encontra-se nos outros animais, como dissemos; mas a deliberativa apenas nos seres racionais. Pois [deliberar] sobre se fazer isto ou aquilo é obra da razão, e deve haver um único padrão para medir; pois o agente segue o que é mais excelente. Por isso a [razão] é capaz de formar uma única fantasia a partir de várias. E é por isso que os [animais irracionais] são considerados como não tendo opinião; eles carecem daquilo que deriva do raciocínio; o que, de fato, envolve opinião. Por esta razão, o [apetite inferior] é sem deliberação. §§ 840-2,

O apetite às vezes supera e move a deliberação. Mas às vezes esta move aquele, como uma esfera celeste; um apetite governando outro, como na continência. Naturalmente, o princípio superior sempre tem prioridade e origina o movimento, de modo que o movimento ocorre em três cursos. §§ 843-4

A faculdade cognitiva não move, mas permanece em repouso. Mas, como um juízo ou concepção é universal, enquanto o outro é particular, é o primeiro que dita que tal e tal homem deve realizar tal e tal ação; enquanto o último diz que esta é tal ação e eu sou tal e tal homem. É esta opinião, não a universal, que causa o movimento; ou ambas juntas; mas uma como estando mais em repouso, a outra menos. §§ 845-6

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LEITURA DEZESESSEIS

§ 836. O Filósofo agora passa de uma consideração geral do princípio do movimento local em si mesmo para considerá-lo em relação a diferentes tipos de animal. E ele faz três coisas aqui. Primeiro, ele afirma o que é comum a todos os animais que se movem; depois, em 'Agora devemos considerar', ele discute o princípio motor dos animais imperfeitos; e, em terceiro lugar, em 'A imaginação sensitiva', o do animal mais perfeito, o homem, no qual este princípio existe de maneira única.

Primeiro, então, ele observa que todos os animais têm o poder de automovimento na medida em que têm apetição; pois a apetição é precisamente a causa do movimento. Ora, a apetição implica imaginação, seja racional ou meramente sensorial; e enquanto esta última é encontrada nos outros animais, a primeira é própria apenas ao homem.

§ 837. Note, contudo, que assim como Aristóteles incluiu a imaginação sob o termo 'intelecto', agora ele estende o termo 'imaginação' para designar algo intelectual; e nisso é guiado pelo significado do próprio termo. Pois a imaginação é uma espécie de aparência; e as coisas 'aparecem' tanto ao sentido quanto ao intelecto. Além disso, a imaginação pode funcionar, como a razão ou o intelecto, na ausência de objetos sensíveis externos.

§ 838. Em seguida, em 'Agora devemos considerar', ele aponta para o princípio motor nos animais imperfeitos, ou seja, naqueles que não possuem outro sentido senão o tato. Devemos perguntar, diz ele, o que move esses animais: pode ser a imaginação e o desejo? Eles parecem de fato ter desejos, pois parecem sentir alegria e desprazer: encolhem-se quando tocados por coisas que os perturbam, mas abrem-se e estendem-se em direção às coisas que lhes convêm, o que implica uma sensação de dor e prazer. E isso, por sua vez, implica desejo. E como o desejo brota de uma sensação de prazer, deve envolver algum tipo de representação imagética.

§ 839. Mas de que tipo é essa? Uma resposta, diz ele, pode ser extraída ao considerar os movimentos desses animais. Eles não se movem com um fim definido em vista, como se pretendessem chegar a algum lugar específico, como fazem os animais que se deslocam de um lugar para outro e que formam uma imagem interna de coisas distantes, desejando-as e movendo-se em direção a elas. Os animais imperfeitos formam imagens apenas de objetos realmente presentes ao seu sentido externo — não de coisas distantes. Quando sofrem, a imagem que formam lhes transmite o objeto externo como prejudicial e, assim, encolhem-se dele. E assim que algo lhes proporciona prazer, estendem-se a isso e apegam-se. Assim, tanto a imaginação quanto o desejo neles são indefinidos, no sentido de que formam imagens que os advertem ou atraem sem serem imagens de algo distinto neste ou naquele lugar definido. Eles têm uma imaginação e um desejo confusos.

§ 840. Em seguida, em 'Imaginação sensitiva', ele aponta o princípio motor no homem; e isso em três etapas. Mostra primeiro como esse princípio é a razão deliberativa; depois, em 'O apetite às vezes supera', como é às vezes superado pelo desejo; e terceiro, em 'A faculdade cognitiva', de qual 'razão' ele está falando aqui. Primeiro, então, ele diz que, embora a imaginação sensitiva

exista também em outros animais, a imaginação deliberativa é própria dos racionais; deliberar, ou seja, ponderar alternativas, é uma função da razão.

§ 841. E essa deliberação requer algum tipo de regra ou fim pelo qual calcular o que mais precisa ser feito. Claramente, um homem ‘seguirá’, isto é, buscará, a alternativa melhor e mais adequada: que é sempre medida por algum padrão. Precisamos, portanto, de uma medida para nossas ações, um critério para discernir o que vale mais a pena fazer. E esse será o termo médio do silogismo, da razão prática que resulta em uma escolha. Segue-se que a razão, ao deliberar, pode formar várias imagens em uma unidade — três, para ser preciso; pois um objeto é preferido a outro, e um terceiro dá o padrão de preferência.

§ 842. Podemos ver agora por que os animais não formam opiniões, embora tenham imagens. Eles não podem preferir uma coisa a outra por qualquer processo de raciocínio. A deliberação racional, no entanto, resulta em opinião — caso contrário, não unificaria uma série de fantasmas. Similarmente, o apetite inferior que brota da imaginação é não deliberado: move-se imediatamente para o desejo ou repulsa seguindo a imaginação sensitiva.

§ 843. Em seguida, em ‘O apetite às vezes’, ele explica como a deliberação racional pode ceder ao desejo inferior, ser superada por ele e desviada de sua própria decisão. Novamente, inversamente, o apetite superior que segue a deliberação racional às vezes influencia o inferior que segue imagens sensitivas (assim como um corpo celeste superior pode impelir um inferior). Isso ocorre no caso da ‘continência’; pois os continentes são aqueles em quem a deliberação supera a paixão.

§ 844. Note que é segundo a natureza que o apetite superior influencie o inferior. Vemos isso nos corpos celestes; a esfera superior dá o primeiro impulso, movendo a inferior que, por sua vez, tem um movimento local tríplice. Pois a esfera, por exemplo, de Saturno move-se primeiro no movimento diurno, girando em torno dos polos do Universo; depois, no movimento zodiacal contrário; e terceiro, em seu próprio movimento próprio. Da mesma forma, o apetite inferior, retendo algo de seu movimento próprio, também é movido por outro, e isso naturalmente, seguindo o impulso do apetite superior e da deliberação racional. Se o contrário ocorre, e o superior é de fato movido pelo inferior, isso é contrário à ordem natural das coisas.

§ 845. Então, em ‘A faculdade cognitiva’, ele explica qual razão é que inicia o movimento. Não é a razão especulativa (aqui chamada de ‘cognitiva’); pois esta permanece tranquila e imóvel e não toma decisões sobre tender a ou afastar-se de algo, como vimos. E quanto à razão prática, ela é universal ou particular. Pela razão prática universal julgamos que tal e tal coisa deve ser feita, por exemplo, que filhos devem honrar seus pais. Pela razão prática particular julgamos que este sujeito particular é tal e tal, por exemplo, que eu sou filho e devo aqui e agora honrar meus pais.

§ 846. Ora, é este último julgamento que move à ação, não o outro universal; — ou, se ambos movem, o universal move como causa primeira e imóvel do movimento, o particular como causa próxima já, até certo ponto, aplicada ao próprio movimento. Pois as ações e movimentos estão no particular, e se algum movimento deve realmente ocorrer, a opinião universal deve ser particularizada. Da mesma forma, a prática de qualquer ação pecaminosa implica que o bom julgamento sobre o que deve ser feito no particular é neutralizado por um prazer ou emoção de algum tipo; a opinião universal, no entanto, permanece inalterada.

Lição 17 - Sensibilidade e Vida. O Tato É o Sentido Fundamental

TEXTO 434a23-435a10 - LIVRO III, CAPÍTULO XII

SENSIBILIDADE E VIDA

O TATO É O SENTIDO FUNDAMENTAL

Todos os seres vivos possuem a alma vegetativa; e isso desde a geração até a corrupção. Pois tudo que é gerado deve crescer, manter-se e depois definhar; e isso é impossível sem nutrição. Necessariamente, então, uma potência vegetativa encontra-se em tudo que nasce e morre. §§ 847-8

A sensação, no entanto, não se encontra necessariamente em tudo que vive. Seres cujos corpos são incombináveis carecem até mesmo do tato, sem o qual nenhum animal pode existir; nem podem ser animais aqueles que são incapazes de receber formas sem matéria. §§ 849-50

Mas se a Natureza nada faz em vão, os animais devem possuir sensação. Pois todas as coisas na Natureza existem para um propósito, ou acompanham aquilo que existe para um propósito. Todo corpo que é capaz de se movimentar, se lhe faltasse sensação, logo seria destruído e jamais atingiria seu fim, que é o propósito da Natureza. Pois como seria nutrido? Animais imóveis, de fato, encontram alimento naquilo de que são produzidos. §§ 851-3

Mas um corpo gerado, não estacionário, não pode possuir uma alma e discernimento intelectual e, no entanto, não ter sensação (nem, de fato, pode um não gerado). Pois por que não a teria? Para o bem [presumivelmente] da alma ou do corpo. Mas nenhum, certamente. A alma não pensaria melhor nem o corpo se beneficiaria por isso. Nenhum animal, então, cujo corpo é móvel, carece de sensação. §§ 965-7

Mas, tendo sensação, um corpo deve necessariamente ser simples ou composto. Não pode, no entanto, ser simples; pois então lhe faltaria o tato, e ele deve possuir esse sentido. § 858

O que fica evidente a partir destas considerações. Já que um animal é um corpo animado, e todo corpo é tangível, e o tangível é o que é perceptível pelo tato, o corpo do animal deve ser capaz de tocar para sobreviver. Pois os outros sentidos percebem através de um meio externo; por exemplo, olfato, visão, audição. Mas se o animal que entra em contato [com outras coisas] não tivesse o

sentido do tato, não poderia evitar certas coisas e agarrar outras; e assim não poderia preservar sua existência. §§ 859-60

É por isso que o paladar é uma espécie de tato; pois o alimento é um corpo tangível. Mas o som, a cor e o odor não nutrem, nem contribuem para o crescimento ou a decadência. O paladar deve então ser uma espécie de tato, sendo um sentido do tangível e do nutritivo. Esses sentidos, portanto, são necessários ao animal. Daí fica claro que nenhum animal pode existir sem o tato. § 86-1

Os outros existem para seu maior bem; e então não em todo tipo de animal, mas em alguns, ou seja, naqueles que precisam se locomover de um lugar para outro. Pois se [tal] animal deve sobreviver, ele precisa perceber não apenas o que está em contato com ele, mas também o que está distante; e isso acontecerá se ele perceber através de um meio, sendo este afetado e movido pelo objeto sensível, e o próprio animal pelo meio. § 862

É [como quando] uma coisa se move localmente: ela opera até efetuar uma mudança e, impelindo algo mais, causa outra impulsão, de modo que o movimento atravessa um meio. O primeiro motor causa movimento e é imóvel: o último é movido, sem mover nada mais; mas o intermediário é ambos; ou os muitos intermediários. Assim ocorre com a alteração em questão, exceto que o que é mudado permanece no mesmo lugar. Se alguém pressiona um objeto na cera, a cera se move na medida em que o objeto a penetra; enquanto uma pedra não é movida em nada; mas a água se move longamente, e o ar mais ainda, dando e recebendo movimento, enquanto permanece una. Daí, quanto à reflexão, é melhor dizer que o ar é afetado pela forma e pela cor, enquanto retém unidade, do que dizer que a visão sai e é refletida de volta. Numa superfície lisa [o ar] tem unidade, e assim, por sua vez, move a visão; como se um selo fosse mergulhar e atravessar a cera. §§ 863-4

COMENTÁRIO DE SÃO TOMÁS

LIÇÃO 17

§ 847. Após examinar em sequência as várias partes da alma e discuti-las separadamente, o Filósofo mostra agora como elas estão inter-relacionadas: explicando, primeiro, que a parte vegetativa é comum a todos os seres animados e, em seguida, em 'A sensação não se encontra necessariamente', que a esfera da sensibilidade é mais limitada.

À luz, então, de suas conclusões anteriores, ele observa, primeiro, que todos os seres que participam de alguma forma da alma devem, desde o primeiro momento de sua geração até sua corrupção final, ter alguma participação no princípio vegetativo, indicando com esses termos que ele fala especialmente dos seres animados que vêm a ser através da geração e cessam através da corrupção.

§ 848. E ele prova o ponto assim. Nenhum ser animado e gerado pode existir sem passar pelos estágios de crescimento, maturidade e declínio. E todos esses pressupõem alimento. O crescimento implica que mais alimento está sendo absorvido por um sujeito do que o necessário para manter seu volume existente. A maturidade implica um equilíbrio entre alimento e volume;

enquanto no declínio, menos alimento está sendo absorvido do que o suficiente para manter o volume do sujeito. E como pertence ao princípio vegetativo fazer uso do alimento, este princípio deve ser comum a tudo que nasce e que morre; e deve estar relacionado às outras partes da alma como o fundamento que todas elas pressupõem.

§ 849. Em seguida, em 'Sensação etc.', ele mostra como a sensibilidade está relacionada aos seres vivos: primeiro, que ela não se encontra em todos eles; em segundo lugar, em 'Mas se a Natureza', onde ela se encontra. Primeiro, então, ele observa que o tato (o sentido pressuposto por todos os outros sentidos e, portanto, por toda vida animal como tal) não precisa existir onde quer que a vida exista. O órgão do tato requer (como vimos) uma espécie de equilíbrio de qualidades contrárias; portanto, não pode existir em corpos simples, que são caracterizados pelo predomínio de alguma qualidade sensível particular — como o calor no fogo ou o frio na água.

§ 850. Da mesma forma, tudo o que é incapaz de receber em si mesmo formas livres da matéria não pode sentir; pois essa maneira de receber formas é, como vimos, essencial à sensibilidade. Ora, as plantas, porque nelas predomina o elemento terreno, de modo que são vizinhas próximas dos corpos simples, são incapazes de receber formas de fora, exceto com uma alteração material. Nem todos os seres vivos, portanto, são sensitivos.

§ 851. Então, em 'Mas se a Natureza', ele mostra que todos os animais são sensitivos. Ele faz isso (1) com relação aos animais que podem se mover de um lugar para outro; e (2) com relação a todos os animais, sem exceção, em 'Mas tendo sensação'. Quanto a (1), ele primeiro prova seu ponto; e então, em 'Mas um corpo', refuta uma objeção possível. Para provar que todos os animais são sensitivos, ele assume como princípio que a Natureza nada faz de maneira sem propósito. Tudo na Natureza tem uma razão, existe para suprir as necessidades do ser que tem um propósito. Assim, para que certas atividades possam ser realizadas, as coisas têm um equipamento natural de órgãos adequados. Esses órgãos, é verdade, sendo compostos desta ou daquela maneira, têm certas qualidades acidentais ou adjuntos, por exemplo, pelos ou cores, sem mencionar fraquezas inatas, que se devem mais à matéria de que são compostos do que aos fins que servem. Mas, como a Natureza sempre age em vista de um fim, tudo que é natural e simplesmente não pudesse alcançar um fim natural estaria completamente fora de lugar na Natureza.

§ 852. Ora, a Natureza adaptou os corpos dos animais móveis para o movimento; e eles se movem para obter o alimento que os mantém vivos. E para esse fim, eles necessitam da consciência sensorial; caso contrário, não perceberiam as coisas nocivas para as quais seu movimento às vezes os leva, e assim morreriam e o próprio propósito de seus movimentos seria frustrado. Pois eles se movem para obter alimento e não poderiam obtê-lo de outra forma.

§ 853. (O caso dos animais imóveis não é relevante aqui, pois o alimento de que naturalmente necessitam está unido à sua substância; eles não precisam buscá-lo à distância.) Claramente, então, se os corpos dos animais móveis carecessem de consciência sensorial, eles não poderiam alcançar o fim para o qual a Natureza os projeta. Eles seriam inúteis; o que é uma conclusão inaceitável.

§ 854. Em seguida, em 'Mas um corpo etc.', ele remove uma objeção possível. Poder-se-ia sugerir que alguns corpos animais em movimento poderiam alcançar seu fim natural através de uma

consciência intelectual das coisas que os prejudicariam, mesmo que carecessem de consciência sensorial. Mas Aristóteles rejeita esta hipótese com respeito aos animais móveis, quer estes venham à existência por geração ou não. O ponto foi provado com relação aos animais gerados; pois os únicos seres animados que vêm a ser por geração e são dotados de intelecto são os seres humanos, e a mente humana pressupõe a sensação, como vimos.

§ 855. Mas sua rejeição da sugestão de que o intelecto poderia existir sem sensibilidade em seres vivos não gerados pode parecer em desacordo com a própria opinião de Aristóteles. Pois era sua visão que os corpos celestes são tanto animados quanto inteligentes, e, no entanto, carecem de sensibilidade porque seus corpos não são organizados em partes distintas, as quais sozinhas tornam a sensação possível. Daí alguns comentadores fazerem a frase terminar em 'ainda não ter sensação'; e seu significado eles tomam como sendo que nenhum corpo móvel pode ser inteligente, carecendo de sensibilidade, desde que seja um corpo gerado. E o que se segue — 'nem, de fato etc.' — eles tomam como o início de uma nova frase, significando que o caso dos corpos não gerados é diferente.

§ 856. Portanto, de acordo com seu ponto de vista, o que se segue, ou seja, 'Por que eles não etc.', não deve ser entendido como uma interrogação, mas como uma oração relativa inserida para explicar por que os corpos não gerados, i.e., os corpos celestes, carecem de um aparato sensorial mesmo enquanto têm inteligência: o argumento de Aristóteles (eles dizem) sendo que nem o corpo nem a alma de um corpo celeste obteriam qualquer benefício de ter sentidos; — nem a alma, porque ela não entenderia melhor por isso, já que seu entendimento, como o das substâncias espirituais, diz respeito ao puramente inteligível; nem o corpo, porque, sendo essencialmente incorruptível de qualquer forma, seus sentidos não desempenhariam qualquer papel na manutenção de sua existência.

No entanto, esta interpretação dificilmente se coaduna com a conclusão que se segue, a saber, que nenhum corpo animado que tem o poder de se mover de um lugar para outro carece de sensibilidade (a menos que queiramos relacionar esta conclusão à afirmação anterior; não à imediatamente precedente).

§ 857. Uma vez que, então, esta parece ser uma interpretação forçada, é melhor entender por 'corpo não gerado' não qualquer corpo celeste, mas os corpos de certos seres animados aéreos chamados pelos platônicos de demônios. Apuleio, por exemplo, os definiu como seres animados de corpo aéreo, racionais, passivos, eternos. E seria a respeito desses seres, então, que o Filósofo procura provar que os platônicos estavam errados ao lhes atribuir inteligência sem sentidos. Assim, o 'Por que eles não' deve ser tomado interrogativamente, significando 'por que corpos como estes careceriam de sentidos? Pois, se eles carecem deles, isso deve ser para o bem de sua alma ou de seu corpo; e nenhuma das razões é válida; pois sem os sentidos suas almas não entenderiam melhor, nem seus corpos seriam menos corruptíveis. E a conclusão se segue imediatamente, como dada acima, a saber, que nenhum corpo vivo que seja capaz de se mover no espaço carece de sensação. Que este é de fato o significado de Aristóteles aparece pelo fato de ele acrescentar imediatamente que nenhum corpo simples pode ser o corpo de um animal.

§ 858. Em seguida, em 'Mas tendo', ele prova a necessidade absoluta, para todos os animais, da sensibilidade; primeiro, provando o ponto e, depois, em 'É então evidente', tirando uma conclusão.

A prova subdivide-se. Assim: (1) ele apresenta sua própria visão; (2) ele a prova, em 'O que é evidente a partir destas considerações'. Sua própria visão contém dois pontos, dos quais o primeiro é que todo corpo que tem sensação deve ser simples ou misto. Mas não pode ser simples; pois, se o fosse, careceria do tato; o que ele já mostrou ser necessário para todos os animais, não apenas os móveis, mas também os imóveis.

§ 859. Então, em 'O que é evidente', ele passa a mostrar (1) que o tato é encontrado em todos os animais; (2) em 'É claramente impossível', que nenhum corpo animal pode ser um corpo simples. Quanto a (1), ele primeiro mostra a necessidade do tato para todos os animais; e, depois, em 'Os outros existem', que os outros sentidos não são encontrados em todos. Quanto a essa necessidade, porém, tendo-a mostrado no caso do tato, ele então, em 'É por isso que o paladar', prova que ela pertence também ao paladar.

Primeiro, então, ele observa que a universalidade necessária do tato no mundo animal pode ser claramente demonstrada. Pois todo animal é um corpo vivo; e todo corpo é tangível ou sensível ao tato. Por corpo entende-se aqui exclusivamente o tipo de corpo gerável e corruptível, não os corpos celestes não gerados e incorruptíveis. Estes últimos não são tangíveis; estando fora da esfera dos elementos, carecem das qualidades elementares que são as únicas tangíveis. Mas todos os corpos corruptíveis, sendo elementos simples ou compostos de elementos, são necessariamente tangíveis.

§ 860. Onde ele conclui a necessidade, para a preservação dos corpos dos animais, de que sejam dotados de tato. Pois eles são tangíveis, isto é, constituídos por qualidades tangíveis; e assim são os outros corpos que realmente os tocam; e no curso da natureza, o corpo do animal poderia ser tão afetado por esses últimos corpos a ponto de ser destruído por eles. Não é o mesmo com aqueles sentidos cujo meio de contato com seus objetos não é pelo tato, i.e., olfato, visão e audição; pois seus objetos, estando à distância, não tocam realmente o corpo do animal; portanto, não podem ser um perigo para sua vida, como os objetos tangíveis podem ser. Assim, a menos que o animal fosse capaz de tocar e, tocando, discriminar entre objetos nocivos e benéficos a ele, não poderia evitar os primeiros e aceitar os últimos, e assim preservar sua existência. O tato, então, é uma necessidade para os animais.

§ 861. Então, em 'É por isso que o paladar', ele mostra que o mesmo é verdadeiro para o paladar. Pois o paladar é um tipo de tato, discriminando, como faz, entre a bondade e a nocividade de diferentes alimentos. Ora, o alimento é essencialmente tangível e corporal; ele nutre o corpo justamente porque tem as qualidades corporais de ser quente, úmido, frio, seco. Os corpos são nutridos por corpos — não por sons, cores ou odores; pois sons, cores e odores nada têm a ver com crescimento ou decadência. O sabor, no entanto, está conectado com a nutrição através da disposição natural do corpo. Visto que o paladar percebe o alimento, e o alimento é algo tangível na ordem vegetativa ou nutritiva, o paladar é um tipo de tato. Ambos esses sentidos, então, são necessários; do que é ainda mais evidente que os animais não poderiam existir sem o tato.

§ 862. Em seguida, em 'Os outros existem', ele explica por que os outros sentidos não são encontrados em todos os animais, mas apenas em alguns; após o que, em 'É como quando', ele explica uma de suas próprias expressões. Primeiro, então, ele observa que os outros sentidos, visão, audição e olfato, são necessários para o bem-estar de certos animais, mas não para sua

mera existência. No entanto, para alguns animais (não todos), esses sentidos são absolutamente necessários — para aqueles, nomeadamente, que podem se mover de um lugar para outro; pois estes precisam ser capazes de perceber objetos à distância, bem como o que imediatamente os toca. Ora, sentir coisas à distância só é possível através de um meio; o meio sendo afetado e alterado pelo objeto, e o sentido pelo meio.

§ 863. E em ‘É como quando’ ele passa a mostrar isso por uma símile do movimento local. Qualquer coisa que se move de um lugar para outro causará uma sucessão de mudanças que terminam em seu destino; pois o que é primeiro impulsionado para frente é em si mesmo a causa de outra coisa ser impulsionada; de modo que o primeiro agente perturba uma terceira coisa através de um meio — a primeira coisa sendo uma perturbadora em si mesma não perturbada; a última, onde o movimento termina, sendo perturbada mas não sendo ela mesma uma perturbadora; enquanto o meio é tanto perturbador quanto perturbado; e pode haver muitos desses meios. E essa ordem no movimento local é observável também em mudanças por alteração: onde há um agente primário de mudança, um receptor final de mudança, e um meio tanto mudando quanto mudado.

§ 864. Mas com esta diferença: que, no caso da alteração, o agente da mudança não está se movendo de um lugar para outro enquanto muda, ao contrário do agente de propulsão. E ele dá um exemplo. Se você tocar cera mole, ela será movida exatamente até onde o calor que acompanha sua ação fizer a cera se mover. A dureza da pedra a tornaria impermeável a esse tipo de ação; mas a água seria afetada dessa maneira, e ainda mais o ar, que é extremamente móvel e tem a máxima mobilidade a uma distância do agente movente. O ar especialmente, então, é capaz de se mover e ser movido como um meio, desde que, é claro, seja contínuo, i.e., não interrompido por qualquer obstáculo. Com relação, então, ao impacto de um objeto sobre os sentidos, é razoável sustentar (contra os platônicos, que diziam que a visão emitia raios que o objeto visível refletia) que o ar intermediário é afetado pela forma e cor de um objeto ao longo de todo o caminho entre este objeto e o olho; desde que, é claro, o ar seja uniforme, contínuo e liso. O ar, nessa visão, ele mesmo afetado pela forma e cor, afeta a visão; de modo que é o objeto visível que modifica todo o ar entre si e o olho. É como se a forma de um mar] modificasse um pedaço de cera de um lado ao outro.

Lição 18 - O Tato, o Sentido Fundamental

TEXTO 435a11-435b25 - LIVRO III, CAPÍTULO XIII

O TATO, O SENTIDO FUNDAMENTAL

É claramente impossível que o corpo de um animal seja um elemento simples: quero dizer, que seja fogo ou ar. Pois nenhum outro sentido pode existir sem o tato, uma vez que todo corpo animado, como vimos, é tátil. Os órgãos dos sentidos, de fato, podem ser constituídos de outros elementos (exceto a terra), pois eles efetuam a sensação percebendo através de alguma outra coisa, i.e., através de um meio. Mas o tato ocorre pelo contato imediato com as coisas; é por isso que tem esse nome. Sem dúvida, outros sentidos também percebem por contato, mas através de algo mais; apenas o tato, ao que parece, percebe por si mesmo. Portanto, o corpo de um animal não será constituído de tais elementos; nem será terroso. Pois o tato é uma espécie de meio-termo entre todos os objetos tangíveis, e é receptivo, não apenas a todas as diferenças que caracterizam a terra, mas também ao calor e ao frio e a todas as outras qualidades tangíveis. É por isso que não sentimos com os ossos ou cabelos ou outras partes semelhantes — porque são terrosos. As plantas, também, não têm sensação, pela mesma razão — são de terra; e sem o tato não pode existir nenhum outro sentido; e este sentido não consiste nem de terra nem de qualquer outro [único] elemento. §§ 865-8

É evidente, então, que os animais devem perecer se forem privados apenas deste sentido. Pois não é possível que o que não é um animal possua este sentido, nem, para ser um animal, qualquer outro é necessário. E esta é novamente a razão pela qual nenhum outro objeto do sentido (e.g., cor, cheiro e som) destruirá o animal por intensidade excessiva, mas apenas a [correspondente] faculdade do sentido; — exceto incidentalmente, como quando, por exemplo, junto com um som, ocorrem um empurrão e um golpe; ou quando outras [coisas] são postas em movimento, por objetos vistos ou cheirados, que destroem por contato; e o sabor também, na medida em que também acontece de ser tangível, pode destruir assim. Mas um excesso de qualidades tangíveis, de calor ou frio ou dureza, destrói o próprio animal. Pois, assim como todo excesso em um objeto do sentido é destrutivo para o sentido, assim o tangível pode destruir o tato; e pelo tato a própria vida é definida. Pois foi mostrado que sem o tato nenhum animal pode existir. Portanto, um excesso no tangível destrói não apenas o sentido, mas todo o animal; pois apenas este único sentido é necessário aos animais. §§ 869-71

Como dissemos, o animal tem outros sentidos, não para o ser, mas para o bem-estar. Assim, [tem] a visão para que, [vivendo] no ar, na água, ou geralmente no que é transparente, possa ver. O paladar, tem-no por causa do prazeroso ou desprazeroso, para que perceba o que deseja no alimento e seja movido em direção a ele. A audição, tem-na para que receba sinais, e uma língua

COMENTÁRIO DE SANTO TOMÁS

LIÇÃO DEZOITO

§ 865. Após provar que o tato deve existir em todos os animais, o filósofo agora se propõe a mostrar que nenhum corpo animado pode ser constituído de um único elemento simples: de fogo, por exemplo, ou ar — como certos platônicos pensavam quando imaginavam animais feitos de ar. Ele argumenta isso a partir do fato de que todos os outros sentidos pressupõem o tato e que, portanto, como já disse, nenhum animal pode existir sem este sentido. Todo corpo que é tanto animado quanto sensitivo deve ser tal que possa sentir pelo toque. Ora, todos os elementos, exceto a terra, podem ser órgãos dos, ou o meio para, os outros sentidos: o ar e a água, por exemplo, são adaptados para a sensação à distância, que ocorre através de algo outro que o próprio corpo sensitivo, a saber, o meio. Mas o tato não envolve meio, ocorre pelo contato direto com seu objeto. É por isso que é assim denominado: é 'contato' por excelência, enquanto os outros sentidos percebem por uma espécie de contato, de fato, com seus objetos, mas através de um meio, não imediatamente. Apenas o tato percebe de e por si mesmo, e sem nenhum meio.

§ 866. Do que fica claro que o corpo animal deve ser, de e por si mesmo, capaz de tocar. Esta necessidade não se encontra no caso da visão ou audição; pois estes sentidos funcionam através de um meio extrínseco. É por isso que o corpo animal não pode ser feito de um único elemento qualquer — nem só de terra, pois a terra de qualquer modo não é sensitiva; nem de qualquer um daqueles outros elementos pressupostos pelos outros sentidos.

§ 867. A razão é que o órgão do tato deve ser equilibrado no meio-termo entre as várias qualidades tangíveis; caso contrário, não poderia receber suas impressões. Pois, como já vimos, o tato está em potência para estas qualidades. E isso é verdadeiro com respeito a todas as qualidades tangíveis, não apenas às da terra. Ora, os corpos simples não podem ser assim equilibrados no meio-termo; eles têm uma ou outra das qualidades opostas em grau extremo. Portanto, nenhum corpo simples, nem qualquer corpo que se aproxime da simplicidade, pode ter tato. É por isso que não sentimos com tais partes do nosso corpo como ossos e cabelos, e assim por diante, nas quais o elemento terra predomina tanto que não há equilíbrio das qualidades tangíveis que o sentido do tato requer.

§ 868. É pela mesma razão que as plantas carecem de sensibilidade. Elas contêm terra demais para o tato, e sem o tato nenhum outro sentido pode existir. Nenhum corpo simples, então, pode ser animado pela alma sensitiva.

§ 869. Em seguida, em 'É evidente, então', como conclusão do que foi dito, ele mostra como todos os sentidos se relacionam com os animais; primeiro o sentido do tato; depois, em 'Como dissemos, o animal', os outros sentidos. Primeiro, então, ele observa que, sendo o tato necessário para todos os animais, eles morreriam se fossem privados apenas dele. Ele é, de fato, conversível com a animalidade: apenas o animal tem tato, e todos os animais o têm.

§ 870. E ele prossegue dizendo que, enquanto o excesso no objeto dos outros sentidos pode destruir esses sentidos um por um (assim como o brilho excessivo cega e o ruído excessivo ensurdece), contudo, porque o animal pode sobreviver à perda desses sentidos, tal excesso em seus objetos só ameaça sua vida *indiretamente* — na medida em que, isto é, objetos *tangíveis* destrutivos entram em ação, como quando rajadas e golpes acompanham o ruído, como em trovoadas, por exemplo. Assim também, se coisas vistas põem a vida em risco, não é precisamente enquanto vistas, mas enquanto infectam o ar com algum veneno ou outro. Da mesma forma, odores podem afetar o ar. Similarmente, um sabor pode prejudicar um animal, não precisamente enquanto sabor, mas enquanto acompanhado por alguma qualidade tangível em excesso, por exemplo calor ou frio.

§ 871. Por outro lado, as qualidades tangíveis podem ameaçar *diretamente* a vida de um animal. Pois, assim como qualquer excesso no objeto sensível pode prejudicar o sentido correspondente, um excesso no objeto do tato pode destruir esse sentido; e é desse sentido que depende a vida do animal. Ele sobrevive apenas enquanto consegue sentir o tato. Somente esse sentido é estritamente necessário à vida animal; daí sua destruição implicar a morte de todo o animal.

§ 872. Então, em ‘Como dissemos, o animal’, ele relaciona os outros sentidos ao animal como um todo; eles pertencem, diz ele, à sua perfeição maior; não são necessidades absolutas. Assim, animais que vivem no ar ou na água têm visão para que possam ver coisas à distância através do ar ou da água — ou, de fato, através de qualquer meio transparente, incluindo os corpos celestes. Similarmente, os animais têm o sentido do tato para que possam encontrar prazer, ou seu contrário, em seu alimento; e assim, sentindo prazer ao comer, podem desejar comer e, portanto, buscar o alimento de que necessitam.

§ 873. Observe que aqui Aristóteles coloca o paladar entre os sentidos que não são estritamente necessários, embora anteriormente ele tenha dito que era necessário para os animais; mas então ele considerava o paladar como um tipo de tato — o tato da nutrição —, ao passo que agora o considera como uma discriminação entre os sabores que tornam o alimento agradável ou desagradável e, assim, mais facilmente ingerido ou rejeitado. E o mesmo se aplica ao sentido do olfato; sua função é atrair o animal para seu alimento à distância — embora, no homem, como explica Aristóteles no *De Sensu et Sensato*, o olfato tenha uma natureza e utilidade diferentes.

§ 874. O propósito da audição também é proporcionar comunicação entre os animais. É necessário que os animais transmitam suas experiências uns aos outros; pois eles ajudam uns aos outros a viver; como é especialmente evidente nos animais gregários, cujos filhotes são criados pelos pais. Daí também a língua ser necessária para que um animal possa comunicar, pelo som, seus sentimentos a outro.

Que isto baste, por ora, acerca da alma.

FIM