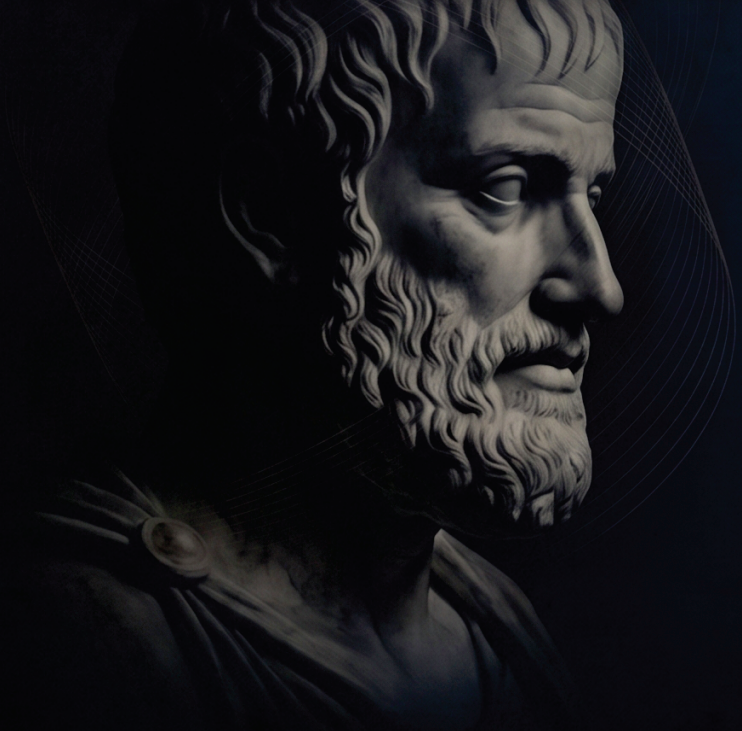
OFFICIUM VERITATIS

JOÃO DE SÃO TOMÁS

SOBRE O ENTE MÓVEL ANIMADO

Quarta Parte da Filosofia Natural
Sobre os três livros de Aristóteles acerca da alma



Edição portuguesa · 2026

OFFICIUM VERITATIS

Edição portuguesa preparada a partir do texto latino do *Cursus Philosophicus Thomisticus*.

SUMÁRIO

PREFÁCIO DO AUTOR **1**

PROÊMIO **3**
DO SUJEITO DE QUE SE TRATA NO TRATADO SOBRE A ALMA 3
ORDEM DESTE TRATADO SOBRE A ALMA 5

SUMA DO TEXTO DO LIVRO I DE ARISTÓTELES SOBRE A ALMA **6**

SUMA DO TEXTO DO LIVRO II DE ARISTÓTELES SOBRE A ALMA **7**
SUMA DO CAPÍTULO 1 7
SUMA DO CAPÍTULO 2 8
SUMA DO CAPÍTULO 3 9
SUMA DO CAPÍTULO 4 9
SUMA DO CAPÍTULO 5 10
SUMA DO CAPÍTULO 6 11
SUMA DO CAPÍTULO 7 11
SUMA DO CAPÍTULO 8 12
SUMA DO CAPÍTULO 9 13
SUMA DO CAPÍTULO 10 13
SUMA DO CAPÍTULO 11 14
SUMA DO CAPÍTULO 12 15

QUESTÃO I — DA ALMA EM COMUM E DE SUAS DEFINIÇÕES **16**
ARTIGO I — EXPLICA-SE A PRIMEIRA DEFINIÇÃO DA ALMA 16
ARTIGO II — SE A SEGUNDA DEFINIÇÃO DA ALMA FOI CORRETAMENTE TRANSMITIDA E SE ESTAS DEFINIÇÕES SÃO ESSENCIAIS 25
ARTIGO III — SE EM QUALQUER VIVENTE HÁ SOMENTE UMA FORMA SUBSTANCIAL PARA TODOS OS GRAUS 33
ARTIGO IV — QUAL É A DIVISÃO DA ALMA E QUANTOS SÃO OS GRAUS E MODOS DOS VIVENTES 44
ARTIGO V — DE QUE MODO TODOS OS GRAUS DE VIDA PODEM ESTAR CONTIDOS EM UMA ÚNICA FORMA 52

QUESTÃO II — DAS PROPRIEDADES DA ALMA EM COMUM **60**
ARTIGO I — SE ALGUMAS ALMAS SÃO DIVISÍVEIS E OUTRAS INDIVISÍVEIS 60
ARTIGO II — SE AS POTÊNCIAS DA ALMA SÃO DISTINTAS DELA E DELA DIMANAM 74
ARTIGO III — SE AS POTÊNCIAS SE ESPECIFICAM E DISTINGUEM PELOS ATOS E OBJETOS 89

QUESTÃO III — DA ALMA VEGETATIVA E DE SUAS POTÊNCIAS **101**

ARTIGO I — O QUE É A ALMA VEGETATIVA E QUANTAS SÃO SUAS POTÊNCIAS 101
ARTIGO II — O QUE É A POTÊNCIA NUTRITIVA, QUAL É SEU OBJETO E QUAIS FACULDADES A SERVEM 106
ARTIGO III — SE A GENERATIVA SE DISTINGUE DAS OUTRAS POTÊNCIAS VEGETATIVAS E QUAIS POTÊNCIAS A SERVEM 117

QUESTÃO IV — DA ALMA SENSITIVA E DE SUAS POTÊNCIAS EM COMUM 125
PROÊMIO 125
ARTIGO I — SE OS SENTIDOS SÃO POTÊNCIAS PASSIVAS OU ATIVAS 125
ARTIGO II — SE O SENSÍVEL É CORRETAMENTE DIVIDIDO EM COMUM, PRÓPRIO E POR ACIDENTE 136
ARTIGO III — SE O SENSÍVEL POSTO SOBRE O SENTIDO É SENTIDO, E SE LESA O SENTIDO 147
ARTIGO IV — SE AOS SENTIDOS EXTERNOS CONVÉM O ENGANO E A REFLEXÃO SOBRE SEUS ATOS 154

QUESTÃO V — DOS SENTIDOS EXTERNOS EM PARTICULAR QUANTO A SI 161
PROÊMIO 161
ARTIGO I — QUAL É O SUJEITO DA POTÊNCIA VISIVA E QUAL É SEU MEIO 161
ARTIGO II — COMO SE REALIZA A AÇÃO DE VER E O QUE ELA É . . 170
ARTIGO III — QUAL É O ÓRGÃO DA POTÊNCIA AUDITIVA, O MEIO E O ATO 175
ARTIGO IV — QUAL É A POTÊNCIA, O ATO E O MEIO DO OLFATO . . 183
ARTIGO V — QUAL É A POTÊNCIA, O MEIO E O ATO DO PALADAR . 191
ARTIGO VI — ACERCA DA POTÊNCIA, DO ATO E DO MEIO DO TATO 197

QUESTÃO VI — DOS OBJETOS DOS SENTIDOS EXTERNOS EM COMUM 205
PROÊMIO 205
ARTIGO I — SE É NECESSARIAMENTE REQUERIDO QUE O OBJETO EXTERIOR ESTEJA PRESENTE PARA QUE POSSA SER SENTIDO . 205
ARTIGO II — SE DEVEM NECESSARIAMENTE SER POSTAS ESPÉCIES IMPRESSAS NOS SENTIDOS 213
ARTIGO III — RESOLVEM-SE AS DIFICULDADES PROPOSTAS NO ARTIGO PRECEDENTE 220
ARTIGO IV — SE OS SENTIDOS EXTERNOS FORMAM ÍDOLO OU ESPÉCIE EXPRESSA PARA CONHECER 229

QUESTÃO VII — DOS OBJETOS DOS SENTIDOS EXTERNOS EM PARTICULAR 237
ARTIGO I — O QUE É A COR, QUE É OBJETO DA VISÃO 237
ARTIGO II — O QUE É A LUZ E COMO SE COMPARA À COR E À VISÃO246

ARTIGO III — O QUE É O SOM E EM QUE SUJEITO ESTÁ 256
ARTIGO IV — O QUE É A VOZ, O QUE É O ECO 265
ARTIGO V — EM QUE CONSISTE O ODOR, QUE É OBJETO DO OLFATO271
ARTIGO VI — O QUE É O SABOR, QUE É OBJETO DO PALADAR . . . 275
ARTIGO VII — QUAL É O OBJETO DO TATO 280

QUESTÃO VIII — DOS SENTIDOS INTERNOS 289
ARTIGO I — SE EXISTEM SENTIDOS INTERNOS E QUANTOS SÃO . . 289
ARTIGO II — O QUE SÃO A FANTASIA E AS DEMAIS POTÊNCIAS INTERIORES, E EM QUE SUJEITOS ESTÃO 303
ARTIGO III — RESOLVEM-SE AS DIFICULDADES CONTRA A DOUTRINA PRECEDENTE 313
ARTIGO IV — QUAIS SÃO AS ESPÉCIES IMPRESSAS E EXPRESSAS NOS SENTIDOS INTERNOS 320

SUMA DO TEXTO DO LIVRO III DE ARISTÓTELES SOBRE A ALMA 328

SUMA DO CAPÍTULO 1 329

SUMA DO CAPÍTULO 2 330

SUMA DO CAPÍTULO 3 331

SUMA DO CAPÍTULO 4 332

SUMA DO CAPÍTULO 5 333

SUMA DO CAPÍTULO 6 334

SUMA DO CAPÍTULO 7 335

SUMA DO CAPÍTULO 8 336

SUMA DO CAPÍTULO 9 337

SUMA DO CAPÍTULO 10 338

SUMA DO CAPÍTULO 11 339

SUMA DO CAPÍTULO 12 340

SUMA DO CAPÍTULO 13 341

QUESTÃO IX — DA ALMA RACIONAL EM SI MESMA 342
ARTIGO I — COMO CONSTA NATURALMENTE QUE A ALMA RACIONAL É IMORTAL E SUBSISTENTE POR SI 342
ARTIGO II — COMO A ALMA RACIONAL É ENTITATIVAMENTE ESPIRITUAL E FORMA DO CORPO 354

QUESTÃO X — DO INTELECTO AGENTE E POSSÍVEL 362
ARTIGO I — SE É NECESSÁRIO ADMITIR UM INTELECTO AGENTE DISTINTO DO POSSÍVEL E O QUE ELE É 362
ARTIGO II — DE QUE MODO O INTELECTO AGENTE ILUMINA OS FANTASMAS E O INTELECTO POSSÍVEL 372
ARTIGO III — QUAL É O OBJETO ADEQUADO E ESPECIFICATIVO DO INTELECTO POSSÍVEL 382
ARTIGO IV — SE O SINGULAR MATERIAL, NESTE ESTADO, É COGNOSCÍVEL DIRETAMENTE PELO INTELECTO 393
ARTIGO V — RESOLVEM-SE AS DIFICULDADES CONTRA A DOUTRINA DO ARTIGO PRECEDENTE 404
ARTIGO VI — SE A MEMÓRIA, A SINDÉRESE, O ESPECULATIVO E O PRÁTICO SÃO POTÊNCIAS DIVERSAS 411

QUESTÃO XI — DA INTELECÇÃO E DO CONCEITO 418
ARTIGO I — SE A INTELECÇÃO PERTENCE AO PREDICAMENTO DA AÇÃO OU DA QUALIDADE E SE SE DISTINGUE REALMENTE DO VERBO MENTAL 418
ARTIGO II — SE PARA TODA INTELECÇÃO É NECESSÁRIA A PRODUÇÃO DO VERBO 430
ARTIGO III — SE EXISTEM TRÊS OPERAÇÕES DO INTELECTO E QUAIS SÃO ELAS 442
ARTIGO IV — SE O INTELECTO PODE ENTENDER VÁRIAS COISAS POR MODO DE VÁRIAS 450

QUESTÃO XII — DO APETITE E DA POTÊNCIA LOCOMOTIVA 457
ARTIGO I — SE EXISTE APETITE ELÍCITO NOS ANIMAIS E QUANTOS SÃO 457
ARTIGO II — QUAL É A RAIZ DA LIBERDADE NA VONTADE 465
ARTIGO III — DE QUE MODO A LIBERDADE DA VONTADE SE ORIGINA DA RAIZ EXTRÍNSECA, QUE É DEUS 473
ARTIGO IV — ACERCA DE QUAIS OBJETOS VERSA A LIBERDADE . . 480
ARTIGO V — SE A VONTADE É POTÊNCIA MAIS PERFEITA DO QUE O INTELECTO 484
ARTIGO VI — SE A VONTADE MOVE AS OUTRAS POTÊNCIAS IMPRIMINDO NELAS ALGO REAL 489
ARTIGO VII — SE EXISTE POTÊNCIA LOCOMOTIVA DISTINTA DO APETITE E DE QUE MODO SE ENCONTRA NA ALMA SEPARADA 502

PREFÁCIO DO AUTOR

Ao leitor

Finalmente, percorrida a navegação e concluído o curso filosófico, alcançamos o porto; lançadas as âncoras, recolhemos as velas e, à maneira dos navegantes, saudada a terra, cumprimos nossos votos, rendendo as maiores graças à Divindade. E suspendemos no templo de suas escolas esta breve tábua das artes, esculpida da doutrina de nosso protetor e Mestre Angélico, embora delineada não com cores vivas, mas ardorosas, para que, ao menos por este ministério, ainda que pequeno, nosso desejo possa de algum modo servir aos estudiosos de sua verdade.

Pois, embora sintamos que a agudeza de nossos olhos é desigual à claridade de tamanho esplendor, e embotada a força de nossos raios, que se esforça violentamente por fixar-se no próprio disco deste belíssimo sol, não tememos ser oprimidos por tamanha glória; porque, como diz Bernardo no Sermão 62 sobre o Cântico dos Cânticos, não é oprimido aquele que não é perscrutador da majestade, mas da vontade. E, se por vezes ousa dirigir-se à própria majestade, fá-lo como quem admira, não como quem a perscruta; "do contrário, cada qual é oprimido por si mesmo, não pela glória de Deus, enquanto, inclinado para estas coisas, não lhe é permitido erguer o pescoço para aquelas, tornado, sem dúvida, pesado pela cobiça".

Eu, porém, não ouso contemplar livremente não somente a majestade de Deus, nem a glória daquele que revela as coisas ocultas, mas nem sequer a face de seu Anjo, que nos mostra estas coisas e, pela luz celeste infundida do alto, como intérprete da vontade divina, revela os mistérios das profundezas. Antes, segundo a palavra da Escritura (Ap 22): "Eu também, João, depois de ter ouvido e visto, caí para adorar diante dos pés do anjo que me mostrava estas coisas". Quão belamente é adorada a majestade divina diante dos pés deste Anjo, que nos ensina a pensar tão sublimemente acerca dela e a contemplá-la! Com quanta segurança, diante dos pés deste Anjo, rendemos a Deus os devidos ofícios de gratidão, pois sua exposição das palavras, apoiada na interpretação da vontade divina, manifestando fielmente aqueles arcanos incertos e ocultos da sabedoria divina, ilumina e dá entendimento aos pequeninos.

Por isso, com razão direi com o profeta: "A glória do Líbano lhe foi dada, a beleza do Carmelo e de Sarom" (Is 35). Com efeito, a glória da candura — é isso que aqui significa Líbano — é atribuída a Tomás, quando a esplendidíssima Ordem dos Pregadores, venerável em toda parte por sua candura, reivindica para si toda honra e glória. Mas também a beleza do Carmelo lhe foi recentemente atribuída, quando a flor da reforma carmelitana, irrompendo das chamas estreladas daquela Teresa celeste, aspirou, com afeto ao mesmo tempo místico e escolástico, a toda beleza e esplendor provenientes dos raios do Doutor Angélico. Daí aqueles monumentos de perene duração e aqueles cumes de sólida verdade que, para ilustrar a doutrina de São To-

más tanto na Teologia como na Filosofia, aqueles belíssimos pés descalços anunciaram sobre os montes do Carmelo de Alcalá e Salamanca.

A eles junto estes nossos trabalhos, pequenos e débeis em vigor, embora não inferiores em desejo; e desejamos ardentemente servi-los, para que, resplandecendo por toda parte o fulgor da luz angélica, nos seja permitido contemplar triunfante a verdade, a qual, como diz Jerônimo no prefácio ao livro V de seu comentário a Jeremias 22, "contenta-se com o pequeno número dos seus e não se amedronta com a multidão dos inimigos"; pois, embora possa ser encerrada e acorrentada, jamais pode ser vencida. Portanto, leitor, se vieres ao nosso encontro como amante da verdade, e não da novidade, oferecemos ao teu serviço estes trabalhos, quaisquer que sejam, e os submetemos ao teu juízo, certos de que, se neles encontrares algo de bom, facilmente poderás compreender que não é nosso. Adeus.

PROÊMIO

DO SUJEITO DE QUE SE TRATA NO TRATADO SOBRE A ALMA

Acerca do sujeito de que se trata neste tratado, há dúvida se o sujeito destes livros é a alma ou o corpo, isto é, o ente animado. E parece poder concluir-se que seja a **ALMA**: primeiro, pela inscrição dos livros, que se dizem *Sobre a Alma*, e não *Sobre o Animal* ou *Sobre o Animado*; segundo, porque é objeto de alguma ciência ou livro aquilo de que se transmite a definição, uma vez que da definição, como de um princípio, se inferem as propriedades próprias que convêm àquilo ao qual convém a definição. Ora, nesta obra não se define o animal nem o corpo animado, mas a alma, quando se diz que ela é "ato do corpo orgânico"; ser ato, porém, não convém ao corpo animado, mas à própria forma, que é a alma. Logo, a alma, que é definida neste tratado, e consequentemente é o sujeito acerca do qual se demonstram as propriedades, é certamente o sujeito de que trata esta ciência.

Por fim, as próprias propriedades demonstradas nesta ciência são propriedades da alma. Por isso Aristóteles diz, no proêmio dos livros *Sobre a Alma*, que pretende investigar a natureza da própria alma, sua substância e tudo aquilo que lhe acontece; dessas coisas, algumas parecem ser propriedades próprias da alma, outras, porém, comuns, e parecem pertencer aos animais por causa dela. Portanto, distingue claramente a alma, de que aqui trata, do animal, e as propriedades da alma daquelas que, mediante a alma, convêm ao animal ou corpo animado. Logo, aqui trata da alma, e não do ente animado. Por outro lado, parece que o sujeito destes livros é o **ENTE ANIMADO**, uma vez que este tratado é parte da ciência do ente móvel e aqui se trata de algum ente móvel especial. A alma, porém, não é ente móvel, mas princípio do ente móvel e parte dele; já o ente animado é ente móvel.

Além disso, as afecções demonstradas neste livro pertencem ao próprio animado como *aquilo que* (*ut quod*), e à alma somente como *aquilo pelo qual* (*ut quo*), como sentir, mover-se, apetecer etc. Logo, o sujeito enquanto coisa de que se trata não é a alma, mas o ente móvel animado, assim como, nos outros livros, aquilo de que se trata é o ente móvel corruptível ou incorruptível. Por fim, se aqui não se tratasse do ente animado, em toda a Filosofia não se trataria dele, o que é inconveniente, visto que é ente móvel e mais principal do que a alma, que é apenas parte dele.

RESOLUÇÃO. É a que São Tomás transmite no proêmio dos livros *Sobre a Alma* e também insinua na primeira lição da *Física*. Diz, portanto, São Tomás que a alma é comum a todos os animados e, por isso, para transmitir ciência acerca das coisas animadas, foi necessário transmitir primeiro a ciência da alma como aquilo que lhes é comum.

Aristóteles, portanto, querendo transmitir ciência acerca das próprias coisas animadas, transmitiu primeiro a ciência da alma em comum; depois, porém, determina acerca das coisas próprias e dos diversos animados nos

livros seguintes, *Sobre o Sentido e o Sensível*, *Pequenos Tratados Naturais*, *Sobre os Animais* e *Sobre as Plantas*, que são como partes dos livros *Sobre a Alma*.

E assim São Tomás, no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 1, diz "que o Filósofo dividiu esta consideração em três partes. Primeiro, com efeito, considera a alma segundo si mesma, como que em certa abstração. Segundo, considera as coisas que pertencem à alma segundo certa concreção com o corpo, mas em geral. Terceiro, considera todas essas coisas aplicando-as às espécies particulares dos animais e das plantas. A primeira consideração, portanto, está contida nos livros *Sobre a Alma*; a terceira, nos livros que escreve *Sobre os Animais* e *Sobre as Plantas*; a intermediária, porém, está contida nos livros que escreve acerca de certas coisas que pertencem em comum a todos os animais, ou a vários gêneros deles, ou ainda a todos os viventes, acerca das quais trata no livro *Sobre o Sentido e o Sensível* e nos outros *Pequenos Tratados Naturais*". Assim São Tomás.

Portanto, estes livros *Sobre a Alma* não constituem um tratado inteiro, mas certa parte do tratado sobre o corpo animado. Pois a intenção do Filósofo nesta última parte da Filosofia é tratar do ente móvel animado, assim como nos livros *Sobre a Geração* trata do ente móvel corruptível. Mas, assim como no livro *Sobre a Geração* tratou primeiro da própria geração e dos movimentos que a acompanham, e depois dos próprios corpos geráveis, que são os elementos e os mistos, assim também, no presente caso, querendo tratar do ente móvel animado, trata primeiro da própria alma, que é a razão mais comum na qual convêm todos os animados e da qual recebem o nome de animados. Depois trata do próprio corpo, tanto no fim do terceiro livro *Sobre a Alma* como, principalmente, nos outros livros *Sobre o Sentido e o Sensível*, *Pequenos Tratados Naturais*, *Sobre as Plantas* e *Sobre os Animais*, que se comportam como complemento dos livros *Sobre a Alma*.

E todos eles constituem um único tratado, cujo objeto, enquanto tratado inteiro, é o **ente móvel animado**, que recebe essa denominação da alma, sua forma e princípio. Por essa razão pode dizer-se que a alma se comporta como *obiectum quo* deste tratado e como sua razão formal, porque é aquilo pelo qual o corpo se torna animado. Por isso foi necessário tratar primeiro da própria alma como princípio comum do ente animado, e é isso que o Filósofo realiza nestes três livros *Sobre a Alma*.

ÀS RAZÕES DE DÚVIDA. Concedemos as razões postas em segundo lugar, se falamos do objeto deste tratado inteiro.

Quanto às que foram postas em primeiro lugar: à primeira, responde-se que estes livros se intitulam *Sobre a Alma* porque neles não se trata de todo o objeto adequado, que é o ente animado, mas de uma parte ou princípio dele, que é a alma, pela qual se constitui o ente animado. Por isso, nos outros livros pelos quais se completa todo este tratado, a inscrição não é *Sobre a Alma*, mas sobre as coisas animadas. À segunda, responde-se que a definição transmitida por Aristóteles nestes três livros e as propriedades que neles demonstra convêm somente à alma, e não à coisa animada; e assim,

nestes livros, como dissemos, o Filósofo não trata de todo o objeto adequado desta obra, mas de uma parte dele, que é o princípio ou forma do ente animado, e tal forma é a que Aristóteles define aqui. O objeto adequado de toda a obra, porém, não é a alma, mas o animado.

ORDEM DESTE TRATADO SOBRE A ALMA

Aristóteles dividiu em três livros este tratado sobre a alma em comum. No primeiro, relatou e impugnou as várias opiniões dos filósofos acerca da natureza da alma. No segundo, explicou sua própria sentença acerca da mesma natureza da alma, tanto em comum como quanto à alma vegetativa e sensitiva e às potências delas. No terceiro, trata principalmente do intelecto, isto é, da alma intelectiva: tanto quanto às potências que imediatamente a servem, que são os sentidos internos, como a fantasia; quanto à própria potência intelectiva em si; e quanto às potências consequentes, que são a apetitiva e a locomotiva.

Nós dividimos todo o tratado em doze questões. Na primeira, trataremos da alma em comum e de suas definições. Na segunda, das propriedades da alma em comum, como as potências, a indivisibilidade etc. Na terceira, da alma vegetativa e das potências que lhe correspondem. Na quarta, da alma sensitiva e dos sentidos em comum. Na quinta, dos sentidos externos segundo si mesmos. Na sexta, do sensível externo, isto é, dos objetos dos sentidos em comum. Na sétima, desses mesmos objetos em particular. Na oitava, dos sentidos internos. Na nona, da alma racional segundo si mesma. Na décima, do intelecto agente e possível. Na undécima, do ato de intelecção e do conceito. Na duodécima, do apetite e da potência locomotiva.

Da alma separada, porém, não trataremos à parte, porque quatro coisas que principalmente se disputam a seu respeito estão incluídas nas questões mencionadas: de seu estado e imortalidade, na questão nona; do modo de entender tanto os universais como os singulares, na questão décima; da potência motiva e de se permanecerem outras potências na alma separada, na questão duodécima.

SUMA DO TEXTO DO LIVRO I DE ARISTÓTELES SOBRE A ALMA

Acerca deste livro não é necessário dividir o texto por capítulos, porque nele Aristóteles faz somente duas coisas. No primeiro capítulo põe o proêmio, no qual propõe a dignidade e a utilidade desta ciência e a ordem segundo a qual se deve tratar da alma. Nos quatro capítulos restantes refere várias opiniões dos filósofos antigos acerca da natureza da alma e as refuta, sobretudo depois de ter referido, no segundo capítulo, as diversas opiniões. No terceiro mostra que a alma não é uma substância que move a si mesma, como alguns diziam. No quarto mostra que a alma não é uma harmonia ou temperamento dos contrários. No quinto mostra que a alma não é um corpo sutilíssimo, como diziam outros.

SUMA DO TEXTO DO LIVRO II DE ARISTÓTELES SOBRE A ALMA

Neste livro transmite sua própria sentença acerca da alma e de suas potências ao longo de doze capítulos, nos quais trata principalmente de três coisas: primeiro, da natureza e das definições da alma, nos capítulos 1 e 2; segundo, da divisão das potências da alma em comum, no capítulo 3; terceiro, das potências da alma sensitiva, do capítulo 5 até o 12.

SUMA DO CAPÍTULO 1

Aristóteles pretende neste capítulo transmitir a primeira definição da alma; a segunda, porém, no capítulo seguinte. E faz três coisas neste capítulo: primeiro, antepõe algumas divisões; segundo, depois de provar certas coisas que pertencem à natureza da alma, transmite a própria definição da alma; terceiro, explica certas condições da alma incluídas na definição. **ACERCA DO PRIMEIRO**, antepõe quatro divisões. A primeira: do ente, uma coisa é substância, outra pertence aos demais gêneros dos acidentes. Segunda: na substância, uma coisa é matéria, outra forma; e diz que a matéria é potência e não é este algo determinado, enquanto a forma é ato, pelo qual se constitui este algo determinado. Terceira divisão: um ato é primeiro, outro segundo; o primeiro, como a ciência; o segundo, como a contemplação. Quarta divisão: dos corpos naturais, alguns são viventes, outros não viventes. Dizem-se viver aqueles que se movem por mudança, crescimento e diminuição. Por isso, todo corpo natural participante da vida deve ser substância.

ACERCA DO SEGUNDO, prova primeiro três partículas ou condições que convêm à alma e, depois, delas recolhe a definição da alma. A primeira condição é que a alma seja ato; a segunda, que seja ato primeiro, não segundo; a terceira, que seja ato primeiro relativamente a um corpo orgânico. Prova a primeira porque a alma é ato do vivente, e não o próprio corpo, pois o corpo não está em outro como recebido, ao passo que a alma está no corpo; logo, é ato dele. Prova a segunda porque a alma por vezes cessa da operação, como no sono; logo, a alma não é o próprio ato segundo, que é a operação; portanto, é ato primeiro. Prova a terceira porque uma alma mais imperfeita, isto é, a vegetativa, como na árvore, possui corpo orgânico; vemos, com efeito, na árvore raízes, fibras, ramos, folhas etc., que são partes tão diversas. Logo, com maior razão, as demais almas, que são mais perfeitas, terão corpos orgânicos.

Dessas coisas recolhe a definição da alma: ela é "ato primeiro de um corpo físico orgânico". **ACERCA DO TERCEIRO**, recolhe três coisas. Primeiro, que alma e corpo não se tornam um por algum meio, porque ato e potência se ordenam imediatamente entre si. Segundo, que se pode explicar que a alma seja ato pelo exemplo dos artefatos, como no machado: se ele

fosse um composto físico, aquela figura seria sua forma substancial; e pelo exemplo do olho, que, se fosse um animal, teria a visão como sua forma. Terceiro, recolhe que a alma não é separável do corpo quanto àquelas partes que são atos do corpo; é, porém, separável quanto àquelas que não são atos do corpo, por exemplo, o intelecto.

SUMA DO CAPÍTULO 2

Aristóteles pretende neste capítulo transmitir a segunda definição da alma, pela qual manifesta e demonstra a primeira. E faz três coisas: primeiro, antepõe algumas suposições; segundo, transmitida a segunda definição, propõe duas dúvidas; terceiro, resolve de que modo, por esta segunda definição, se demonstra a primeira. **ACERCA DO PRIMEIRO**, antepõe três coisas. Primeiro, não ser inconveniente que da mesma coisa sejam dadas várias definições e que de uma se demonstre outra, porque uma explica alguma causa da coisa que a outra não explica. Segundo, que o animado difere do inanimado pela vida, pois desta carece o inanimado. Terceiro, que a vida se diz de muitos modos, pois há vários gêneros de vida, a saber: vegetar, sentir, mover-se localmente, entender; e tudo aquilo a que pertence algum desses modos vive.

ACERCA DO SEGUNDO, recolhe primeiramente a definição da alma a partir do que foi dito, mostrando que a alma deve abranger todos aqueles gêneros de vida; e assim define a alma pela segunda definição: "A alma é o princípio pelo qual primeiramente vivemos, sentimos, movemo-nos e entendemos". Transmitida essa definição, propõe duas dúvidas. A primeira: se essas coisas são a própria substância da alma ou suas potências, em razão das quais se diz sensitiva ou vegetativa. A segunda: se se distinguem pela razão ou definição, ou pelo sujeito ou lugar. Responde primeiro a esta segunda dúvida: é manifesto que essas potências de sentir, vegetar, entender etc. se distinguem pela definição ou espécie, uma vez que seus atos se distinguem especificamente. Se, porém, se distinguem pelo sujeito ou lugar, isto é, se uma potência está numa parte ou órgão e outra em outro, diz que em alguns se distinguem, isto é, naqueles cujas partes cortadas não vivem; em outros, porém, cujas partes cortadas vivem, é necessário que na mesma parte permaneçam potências vitais.

Quanto ao intelecto, ainda não consta que se deva atribuir-lhe uma parte orgânica determinada, mas que é separável do corpo. À primeira dúvida responde que aquelas quatro são partes ou potências da alma, porque designam princípios formais das operações; isso não impede que radicalmente pertençam à substância da alma e que, em diversos viventes, constituam diversos graus e espécies. **ACERCA DO TERCEIRO**, mostra a primeira definição por meio desta segunda com a seguinte demonstração: aquilo pelo qual primeiramente vivemos, sentimos, movemo-nos localmente etc. é ato primeiro do corpo orgânico. Ora, a alma é tal princípio. Logo, a alma é ato primeiro do corpo orgânico, que é a primeira definição. A menor é manifesta porque no vivente há três coisas: corpo, alma e composto. Mas o

composto não é aquilo pelo qual vivemos, e sim aquilo que vive; também o corpo ou matéria não é aquilo pelo qual vivemos, porque está em potência para viver. Logo, somente a alma é aquilo pelo qual vivemos etc.

SUMA DO CAPÍTULO 3

Expedidas as definições da alma, Aristóteles começa a tratar de suas potências. Neste capítulo trata das potências da alma em comum; depois, nos seguintes, delas em particular. Neste capítulo faz três pontos: primeiro, enumera as potências da alma e os graus dos quais procedem; segundo, declara de que modo a alma, explicada pelas definições precedentes, é comum a esses graus e almas; terceiro, compara esses graus entre si, segundo um inclui o outro e segundo convêm aos viventes. **ACERCA DO PRIMEIRO**, ensina que as potências da alma são cinco, falando genericamente: primeiro, a potência vegetativa; segundo, a sensitiva; terceiro, a apetitiva; quarto, a locomotiva; quinto, a intelectiva. Os graus da alma, porém, segundo os quais as almas se constituem e diferem, são quatro: o grau vegetativo, o sensitivo, o locomotivo e o intelectivo. **ACERCA DO SEGUNDO**, ensina que pelas definições anteriores não se define uma alma em comum separada, como sustentou Platão, mas uma razão comum de alma que não se distingue de todos aqueles graus senão pela razão.

ACERCA DO TERCEIRO, ensina primeiro que esses graus se comportam de tal modo que o mais perfeito inclui o inferior, assim como o sensitivo contém o vegetativo e o intelectivo contém ambos, do mesmo modo que uma figura, por exemplo de cinco ângulos, contém outra de três ângulos. Depois ensina de que modo há alma em cada vivente e como se distinguem os graus dos viventes, consideradas suas potências e atos. Nas plantas há somente alma vegetativa; em segundo lugar, nos animais imperfeitos há alma sensitiva imperfeita, possuindo somente o tato; em terceiro, nos animais mais perfeitos há outros sentidos além do tato; em quarto, nos mais perfeitos ainda há os cinco sentidos com movimento progressivo; em quinto, no animal perfeitíssimo há o intelectivo, isto é, no homem.

SUMA DO CAPÍTULO 4

Neste capítulo Aristóteles começa a tratar determinadamente das potências da alma. E primeiro trata das potências da alma vegetativa e faz três coisas: primeiro, explica as potências ou operações da parte vegetativa; segundo, ensina que a alma exerce tríplice gênero de causa relativamente ao corpo, a saber, formal, final e eficiente; terceiro, trata do objeto das potências da parte vegetativa, que é o alimento. **ACERCA DO PRIMEIRO**, supõe antes de tudo que a vida vegetativa é comum a todo vivente, porque segundo ela o viver pertence a todos. Depois atribui-lhe um duplo ato: gerar e nutrir-se. Prova que gerar é ato do vivente porque é naturalíssimo aos viventes perfeitos, não privados, isto é, não mutilados, nem espontaneamente gerados,

isto é, segundo a concepção antiga, provenientes de matéria pútrida, gerar outro semelhante a si; pois por isso alcançam certa perpetuidade.

ACERCA DO SEGUNDO, explica aquela tríplice causalidade da alma. É causa formal porque é ato do corpo; é causa final porque é o fim próximo da geração, isto é, seu termo; é causa eficiente porque é princípio das ações vitais. A partir disso repreende dois erros dos antigos. Um dizia que fogo e terra eram causa da nutrição, como nas plantas, nas quais a parte inferior adere à terra, enquanto os ramos vão para cima, e diziam serem levados pelo fogo que tende para cima. O outro dizia que o fogo era simplesmente causa da nutrição, porque, entre todos os corpos, parece maximamente nutrir-se. Os elementos, porém, não podem existir em ato no vivente como tais, nem a forma dos elementos ser o princípio vital, mas a alma. **ACERCA DO TERCEIRO**, explica a razão do alimento, investigando se o alimento deve ser semelhante ao vivente ou dissemelhante, isto é, contrário.

Responde que, no princípio, o alimento deve ser dissemelhante ao vivente, porque deve ser transformado nele; no fim, porém, deve ser semelhante, porque foi convertido nele. Por isso considera que no alimento há três coisas. Primeiro, que seja substância, e assim é objeto da nutrição, pela qual, mediante conversão de substância, se restaura aquilo que se perdeu. Segundo, que seja quantitativo, e assim é objeto do aumento. Terceiro, que deixe um supérfluo, e assim fornece matéria à geração, formando o sêmen.

SUMA DO CAPÍTULO 5

Deste capítulo até o duodécimo Aristóteles trata da alma sensitiva e de suas potências. Primeiro trata de suas potências e objetos em comum: das potências neste capítulo, dos objetos no seguinte; depois, do capítulo sétimo até o fim do livro, de cada sentido em particular. Neste capítulo faz duas coisas: primeiro, mostra que o sentido é potência passiva; segundo, que é excitado e reduzido ao ato por seu objeto. **O PRIMEIRO** prova por duas razões. Primeiro, pelo ato, porque os sentidos, quando sentem, alteram-se e mudam; pois, para que sintam, devem encontrar-se de outro modo que antes. Logo, devem padecer e receber ou a espécie ou o próprio ato. Segundo, pelo objeto, porque o sentido não sente a si mesmo; assim, o olho não vê a si mesmo. Logo, sente outro e, portanto, padece de outro e é potência passiva. **ACERCA DO SEGUNDO**, para explicar por que coisa essa potência sensitiva é excitada e reduzida ao ato, pressupõe duas coisas.

Uma: algo pode dizer-se capaz de sentir de dois modos, a saber, em potência próxima e remota; assim se diz capaz de saber em potência próxima aquele que possui a ciência e não tem impedimento, e em potência remota aquele que ainda não possui o hábito da ciência, mas pode adquiri-lo. Assim, aquele que possui a potência sensitiva se diz proximamente capaz de sentir; remotamente, aquele que ainda não a possui. Outra: paixão se diz de dois modos. De um modo, pela recepção de algo inconveniente ou que tende à corrupção; de outro, pela recepção de qualquer coisa, mesmo aperfeiçoadora. Neste segundo sentido o sentido se diz potência passiva. Pressuposto

isso, responde que a potência remota de sentir, como a que existe no sêmen ou no corpo organizado, é reduzida ao ato pelo gerante que introduz a alma e as potências.

A potência próxima de sentir, porém, é reduzida ao ato pelo objeto sensível, assim como o intelecto pelo inteligível; com esta diferença: o objeto do sentido é o sensível posto exteriormente, enquanto o objeto do intelecto é o universal representado e formado dentro do intelecto. Por isso entendemos quando queremos, porque possuímos internamente as espécies; não sentimos, porém, quando queremos, mas quando os objetos se apresentam.

SUMA DO CAPÍTULO 6

Neste capítulo trata do sensível, isto é, do objeto do sentido em comum, e faz duas coisas: primeiro, divide-o; segundo, compara os membros da divisão. **ACERCA DO PRIMEIRO**, o sensível divide-se primeiramente em sensível por si e por acidente. Por si é aquilo que é sentido em razão de si mesmo, como a cor. O sensível por si divide-se novamente em sensível próprio e comum. Chama-se próprio aquilo que é objeto de um só sentido, ou aquilo acerca do qual o sentido não erra, como a cor em relação à visão. Comum é aquilo que é percebido por vários sentidos, como o movimento pela visão e pelo tato. Enumera, portanto, cinco sensíveis comuns: figura, magnitude, número, movimento e repouso. Sensível por acidente é aquilo que não imuta o sentido por si, nem o sentido padece dele, mas em razão de outro ao qual está unido; assim, a substância é vista em razão da cor. **ACERCA DO SEGUNDO**, faz duas comparações.

A primeira é do sensível próprio e comum com o sensível por acidente. Diferem porque o sensível comum e o próprio imutam o sentido por si, enquanto o sensível por acidente o faz em razão de outro ao qual está unido. A segunda é do sensível próprio com o comum entre si. Embora ambos sejam sensíveis por si, o sensível próprio é sensível mais perfeitamente, porque a ele se proporciona mais o temperamento de cada órgão.

SUMA DO CAPÍTULO 7

Começa a tratar dos sentidos em particular e, primeiro, neste capítulo, da visão, acerca da qual trata de duas coisas: primeiro, do objeto visível; segundo, do meio da visão. **ACERCA DO PRIMEIRO**, propõe antes de tudo o objeto adequado da visão, que é o visível enquanto tal, sob o qual se contêm a luz e a cor, que participam de alguma luz. Depois explica em particular os visíveis contidos sob esse objeto adequado, a saber, a cor, o diáfano e a luz. A cor é definida como aquilo que move o diáfano em ato. O diáfano, porém, é aquilo que é visível não por si simplesmente, mas por cor exterior, como o ar e a água. A luz é definida como ato do diáfano enquanto diáfano; propriamente, com efeito, as coisas transparentes são atualizadas pela luz e iluminadas absoluta e simplesmente, enquanto os opacos o são somente na superfície.

Daí recolhe que a luz não é corpo, o que prova contra Empédocles: de outro modo, quando a luz se difunde pelo ar ou pelo vidro, dois corpos se penetrariam; e, além disso, as trevas se opõem à luz como privação. Logo, a luz é forma no mesmo sujeito, não corpo. **ACERCA DO SEGUNDO**, ensina ser falsa a sentença de Demócrito segundo a qual um corpo intermediário, por mais diáfano que fosse, impediria a visão, de modo que, se houvesse vazio, alguma coisa seria vista muito melhor, até mesmo uma formiga no céu. Refuta isso porque a visão requer uma imutação feita pelo objeto no olho; essa imutação não pode ocorrer se as espécies não transitarem pelo meio. Com efeito, o sensível colocado imediatamente sobre o sentido não é sentido.

SUMA DO CAPÍTULO 8

Neste capítulo Aristóteles trata da audição e de seu objeto. Faz quatro coisas: primeiro, trata do som, dividindo-o em direto e refletido, e trata do direto; segundo, trata especialmente do som refletido, que é o eco; terceiro, do órgão no qual reside a potência auditiva; quarto, de outros sons diversos, sobretudo do perfeitíssimo, que é a voz. **ACERCA DO PRIMEIRO**, supõe que um som está em potência e outro em ato. Está em potência quando se consideram os corpos sonoros, isto é, capazes de produzir som; em ato, quando atualmente percutem. Supõe, em segundo lugar, que o som se produz refletida ou diretamente. Explica, porém, o que concorre para produzir o som direto: dois corpos que colidem e o próprio meio percutido, porque o som resulta da percussão; a mesma coisa não percute a si própria, mas outra, e assim os corpos percutentes devem ser diversos.

Explica também as condições dos corpos sonoros: que sejam duros, para dividir o meio; lisos, isto é, de algum modo polidos; que ao menos um seja côncavo; e que a percussão seja veloz, para que, pela lentidão, o ar não se dissipe sem som. **ACERCA DA SEGUNDA PARTE**, diz que o som refletido, isto é, o eco, se produz quando o som, levado por alguma distância, encontra um corpo sólido, do qual retorna em direção ao ouvinte; assim como, lançada uma pedra na água, formam-se círculos até encontrarem um corpo sólido que os impeça de prosseguir, fazendo-os retornar. **ACERCA DA TERCEIRA PARTE**, ensina que o ar exterior percutido pelo som se continua até o ar interior, que está encerrado dentro dos ouvidos sob certa membrana chamada *miringa*, e as espécies multiplicadas do som são recebidas nesse ar interior, e assim se produz a audição. Esse ar interior é estável e não fluente como o ar exterior; antes, se o ar interior se move e produz som, não ouvimos os sons exteriores.

ACERCA DA QUARTA PARTE, divide o som em grave e agudo. Agudo é aquele que, em breve tempo, move agudamente a audição; grave, aquele que a move pouco e, por isso, se diz lento. Depois trata da voz, que é o som mais perfeito, e a define como "som do animal produzido pelo ar emitido dos pulmões, mediante a respiração, até a garganta, com intenção de significar algo". Aí explica também os instrumentos pelos quais essa voz se produz.

Daí recolhe duas coisas. Uma: que o ar atraído pela respiração possui duas funções, a saber, refrigerar o coração e formar uma voz acomodada a explicar os afetos interiores. Outra: que os peixes e animais que não respiram não emitem voz, embora por outros instrumentos possam produzir algum som.

SUMA DO CAPÍTULO 9

Neste capítulo trata do odor e do olfato. Faz três coisas: primeiro, explica a natureza do odor e suas espécies; segundo, o meio pelo qual ele imuta o sentido; terceiro, o órgão no qual reside o olfato. **ACERCA DO PRIMEIRO**, supõe que para nós é difícil julgar perfeitamente os odores, porque o homem possui olfato imperfeitíssimo entre os animais e, por isso, distingue menos as espécies e a natureza dos odores. Trata deles por analogia com os sabores, dos quais o homem possui excelente paladar, porque o paladar é certo tato, e o tato possui no homem excelente temperamento, como se requer para a prudência e agudeza do engenho; daí também se dizer que os de carne macia são mais engenhosos. Assim explica as espécies de odor à semelhança dos sabores, dizendo que há duas espécies extremas, à maneira do sabor doce e amargo, que podem chamar-se odor grave e odor bom, sob as quais se contêm outras espécies intermediárias.

Com efeito, cheiramos não somente o odorável, mas também o inodoro. O inodoro diz-se de três modos: ou porque não possui odor algum; ou porque o possui muito pequeno e tênue; ou porque possui péssimo odor. **ACERCA DO SEGUNDO**, mostra que o meio pelo qual transita o odor não é somente o ar, mas também a água. Quanto ao ar, isso consta pela experiência; quanto à água, prova-o porque os peixes, sob a água, acorrem aos alimentos que lhes são lançados, o que não poderia ocorrer se não percebessem o odor. Daí infere que quase todos os animais têm olfato, tanto aquáticos como terrestres, tanto exsangues como dotados de sangue, tanto respirantes como não respirantes. Para que, porém, ninguém pense que cheirar respirando ou não respirando produza diversidade no olfato, adverte que a potência olfativa é da mesma razão em todos, porque se refere ao mesmo objeto, a saber, o odorável. O fato de ocorrer com respiração ou sem ela pertence a um modo acidental da potência, não a um modo diverso do objeto.

ACERCA DO TERCEIRO, ensina que, como os sabores constam de umidade e os odores de secura predominante, é necessário que o órgão careça daquela qualidade ou temperamento do odor e possua a oposta, que é a umidade.

SUMA DO CAPÍTULO 10

Neste capítulo trata do paladar e do gustável, que é o sabor. E trata brevemente de quatro coisas: primeiro, mostra que o gustável deve ser tangível; segundo, que o sentido do paladar alcança o gustável e o ingustável; terceiro, qual é o órgão do paladar; quarto, quantas são as espécies de sabor.

O PRIMEIRO prova porque o sabor não é sentido se não for tocado sem meio; e também porque não é percebido se não for umedecido pela saliva, sendo a umidade uma qualidade tangível. **O SEGUNDO** mostra porque o paladar percebe também o ingustável. O ingustável, porém, diz-se de três modos: primeiro, por negação, porque não possui sabor ou possui tão pouco que não é perceptível; segundo, porque possui sabor veemente e excessivo; terceiro, porque possui sabor mau. Aqui o ingustável não é tomado como puramente negativo, mas como privativo, isto é, aquilo que é capaz de sabor. Sob o gustável, porém, diz que se inclui também o potável, que participa de algum sabor.

ACERCA DO TERCEIRO, ensina que o órgão do paladar deve ser úmido em potência, porque deve carecer do sabor, que consta de umidade, e, portanto, deve carecer daquela umidade pela qual uma coisa se torna saborosa. Se, porém, a língua estiver impregnada de um humor mau, não percebe outro sabor exterior. **ACERCA DO QUARTO**, ensina que há duas espécies extremas de sabor, a saber, doce e amargo, assim como nas cores branco e negro. Há outras duas espécies próximas delas, a saber, gorduroso e salgado, que já não são tão simples. Há outras quatro intermediárias entre essas, a saber, acre, austero, acerbo e ácido; e, assim, todas as espécies são oito.

SUMA DO CAPÍTULO 11

Trata do quinto sentido, que é o tato. E propõe quatro dúvidas, nas quais se divide todo o capítulo. **A PRIMEIRA** é se há vários sentidos do tato ou somente um. Não resolve plenamente essa dúvida, embora se incline para a parte segundo a qual há vários, porque um sentido corresponde a uma contrariedade à qual se reduzem os demais contrários daquele sentido, como a visão ao branco e negro e o paladar ao amargo e doce. No tato, porém, há várias contrariedades primeiras, que não se reduzem a uma só, como quente e frio, úmido e seco, prazer e dor etc. Por outro lado, como há em todo o corpo uma só carne pela qual sentimos os tangíveis, parece haver um só sentido; isso, porém, não basta, porque a carne é meio do sentido do tato, e, embora o meio seja um, os sentidos podem ser distintos, assim como audição e visão são distintas, embora o meio, que é o ar, seja um.

SEGUNDA DÚVIDA: se há algum meio externo no tato, como na visão e na audição, isto é, algum corpo não contínuo ao próprio que toca, mas contíguo, mediante o qual se sinta. A isso responde de modo disputativo, não resolutivo. Pois, se dois corpos se tocam na água, a água medeia entre o tangível e aquilo que é tocado, uma vez que se sente a mão umedecida por ela. Logo, também haverá ar intermediário entre os tangíveis, embora, por sua rareza, não seja discernido. **TERCEIRA DÚVIDA:** se todos os sentidos externos convêm em sentir por meio externo. Responde que convêm, mas com dupla diferença. Primeiro: nos três primeiros, isto é, visão, audição e olfato, o objeto é percebido por meio externo grande e notável; o paladar e o tato, porém, por meio pequeno. Segundo: nos três primeiros os objetos

imutam primeiro o meio e depois a potência; no tato, porém, a potência padece simultaneamente do objeto e do meio, como se alguém fosse atingido sobre uma armadura, padecendo simultaneamente da armadura e daquele que golpeia.

QUARTA DÚVIDA: se o órgão do tato é a própria carne ou algo oculto sob ela, como o nervo. Responde que a carne não é o próprio órgão do tato, mas meio, não externo e descontínuo em relação ao órgão. Depois enumera os objetos tangíveis, a saber: quente e frio, seco e úmido, duro e mole, áspero e liso, dor e prazer etc. O órgão do tato deve, portanto, estar livre dessas qualidades; não absolutamente, pois de outro modo não seria um misto, mas deve possuí-las temperadas, sentindo somente os excessos.

SUMA DO CAPÍTULO 12

Neste último capítulo Aristóteles compara entre si os sentidos externos e faz três coisas: primeiro, propõe duas coisas em que convêm; segundo, resolve dois problemas; terceiro, propõe uma dúvida e a resolve. **ACERCA DO PRIMEIRO**, diz que todos os sentidos convêm em duas coisas. Primeiro, que todos os sentidos recebem formas sem matéria, isto é, espécies intencionais, assim como a cera recebe a figura do selo, e não a materialidade do ferro. Segundo, que todos os sentidos estão em algum sujeito material, por exemplo, num órgão sensitivo; e o órgão pode dividir-se em próximo ou particular, no qual reside a potência, e comum ou mediato, isto é, aquele no qual está contido o primeiro ou imediato. **ACERCA DO SEGUNDO**, o primeiro problema é por que um sensível veemente, como luz excessiva, lesa o sentido. Responde: porque se produz forte alteração no órgão, que requer certa medida de temperamento; se aquela medida é excedida, o sentido é lesado. O segundo problema é por que as plantas não sentem, embora possuam alma.

Responde: porque carecem de órgãos sensitivos dispostos com o temperamento exigido para sentir. **ACERCA DO TERCEIRO**, propõe esta dúvida: se as plantas e outras coisas não sencientes padecem dos objetos dos sentidos, como da cor, do som etc. Parece que somente as potências sensitivas podem padecer deles, porque potência e objeto se comportam relativamente; além disso, porque carecem de sentido, logo não padecem do sensível; por fim, porque a espécie do branco não imprime brancura na madeira ou em outra coisa insensível. Responde o Filósofo que nem todas as coisas insensíveis padecem dos objetos dos sentidos, mas somente aquelas que servem como meio para transportar as espécies, como em geral os corpos diáfanos; e recebem essas espécies não como efeitos permanentes, mas à maneira de algo transitório.

QUESTÃO I — DA ALMA EM COMUM E DE SUAS DEFINIÇÕES

ARTIGO I — EXPLICA-SE A PRIMEIRA DEFINIÇÃO DA ALMA

Investigar se a alma existe — o que pertence à questão *se existe* (*an est*) — é supérfluo, pois pelas próprias operações e efeitos consta manifestamente que existem coisas que se movem vitalmente; assim, experimentamos que os animais sentem, nutrem-se e movem-se a si mesmos. E a forma que é princípio de tais operações chama-se alma. Acerca dela, o Filósofo transmitiu duas definições no livro II *Sobre a Alma*, capítulos 1 e 2. A primeira é esta:

> ***"A alma é o ato primeiro de um corpo físico orgânico que tem a vida em potência."***

Alguns acrescentam a partícula "substancial", isto é, que seja ato primeiro substancial; Aristóteles, contudo, não a expressou, mas a explicou e deduziu. A segunda definição é:

> ***"A alma é aquilo pelo qual primeiramente vivemos, sentimos, movemo-nos localmente e entendemos."***

No presente artigo explicamos somente a primeira definição, na qual quatro partículas precisam de explicação: a primeira, quando se diz **"ato primeiro"**; a segunda, **"de um corpo físico"**; a terceira, **"orgânico"**; a quarta, **"que tem a vida em potência"**. Com efeito, a alma é definida pelo ato primeiro porque é forma que dá o ser; depois, porém, pela ordem ao sujeito, cujas condições requeridas são designadas pelas partículas seguintes, pelas quais se explica o sujeito proporcionado e conveniente da alma. O Filósofo pretende, nesta definição, transmitir a natureza da alma enquanto alma, isto é, não somente enquanto diz forma, mas também enquanto diz grau de vivente, embora o grau não exista sem a forma.

PRIMEIRO, portanto, o que ocorre explicar acerca desta definição é aquilo que se diz: **ato primeiro**. Acerca dessa partícula Caetano discorre amplamente no livro II *Sobre a Alma*, capítulo 1, e também outros intérpretes.

Antes de tudo, não se entende que seja ato primeiro enquanto atualmente informante; basta que, pelo próprio ser e por sua razão própria, seja informativo, como se vê na alma separada, que verdadeiramente é ato primeiro e, contudo, não informa atualmente. Por essa partícula, portanto, podem explicar-se duas coisas. Primeiro, que a alma seja ato primeiro, isto é, **substancial**, porque o ato acidental supõe o substancial e, assim, não é primeiro. Consequentemente, exclui-se também o ato segundo, que é a operação, pois esta supõe o primeiro, não apenas porque é acidente, mas também porque é uma emanação de algum agente, o qual deve ser anterior. Por essa partícula distingue-se ainda a alma das partes orgânicas, que não são o primeiro prin-

cípio de viver, mas instrumentos da própria alma. A própria alma, porém, é o primeiro princípio ou ato primeiro de viver.

E por isso também a alma não é corpo, ainda que alguma alma seja corpórea, como ensina São Tomás na I Parte, q. 75, a. 2, porque a alma é o primeiro princípio da vida do próprio corpo; logo, ela mesma não é corpo. Em segundo lugar, explica-se que seja ato primeiro de tal modo formalmente que possa separar-se e cessar do ato segundo; nisso difere das formas dos elementos, que não podem cessar por si mesmas e por princípio intrínseco de algum ato segundo, a não ser que sejam impedidas. Os viventes, ao contrário, possuem em suas operações certo termo, alcançado o qual cessam por princípio intrínseco. Assim o entendeu São Tomás no livro II *Sobre a Alma*, lição 1, sobre o texto 5; Caetano, ali, acerca da segunda conclusão; e Báñez, I Parte, q. 75, a. 1, terceira conclusão, dúvida 2.

Não é, porém, necessário entender isso somente naquela partícula "ato primeiro". Nela, com efeito, a alma convém com todas as formas substanciais. Basta recolher essa diferença das outras partículas pelas quais a alma se distingue das demais formas inanimadas. De onde, porém, se deduza que a alma deva ser ato informante, e não somente assistente ao corpo como motor — coisa que Aristóteles parece, contudo, pressupor nesta definição — diremos na solução dos argumentos. **A SEGUNDA PARTÍCULA** é: **"de um corpo físico"**. Por ela a alma distingue-se tanto das formas separadas, quais são os anjos, quanto das formas artificiais e matemáticas, e também das formas inanimadas. Das formas separadas, porque elas não informam matéria. A alma, porém, é ato do corpo e, por isso, deveu ser definida pela ordem ao corpo como àquilo que pode ser informado, assim como qualquer forma que diz ordem a algo extrínseco é definida por ele como por acréscimo.

Das formas artificiais e matemáticas difere pela palavra **"físico"**; com efeito, o corpo informado pela alma deve ser físico ou natural e ser constituído natural pela própria alma, não artificial nem matemático. Das formas inanimadas difere pela partícula **"corpo"**. Essa partícula é explicada de dois modos pelos autores. Primeiro, pelo nome "corpo" entende-se a própria matéria prima, que imediatamente é capaz de forma corpórea; e assim, por essa partícula, a alma não se distingue das demais formas, porque todas informam a matéria prima. Essa explicação é indicada por São Tomás no livro II *Sobre a Alma*, lição 1, sobre o texto 4, e é seguida por muitos autores citados pelos Conimbricenses aqui, q. 1, a. 1.

Segundo, explica-se mais formalmente aquela partícula "corpo", não pela matéria prima nua, mas pela matéria formada segundo o grau de corporeidade. Pois, embora a alma informe imediatamente a matéria, dando-lhe todos os graus — porque num mesmo composto não se dão várias formas substanciais para vários graus, como mostraremos abaixo no artigo 3 —, contudo a alma enquanto alma, isto é, segundo o grau de alma, pressupõe necessariamente na matéria o grau de corpo; não, é verdade, conferido por outra forma, mas constituído por ela mesma, embora pressuposto ao grau

de alma. No presente, porém, a alma é definida segundo a razão formal do grau de alma e, por isso, se diz antes ato do corpo do que ato da matéria, porque se toma formalmente a alma enquanto exerce o grau de alma, não enquanto confere o grau de corpo. Esta explicação é de São Tomás, na questão *De spiritualibus creaturis*, a. 3, ad 2, e no livro II *Sobre a Alma*, lição 1, acerca do texto 4.

Se insistires: desse modo também as formas inanimadas poderiam chamar-se atos do corpo, porque, acima do grau de corporeidade, que é comum, acrescentam algum grau determinado pelo qual um corpo difere de outro. Responde-se que, na realidade, é assim: o grau específico e último de uma coisa inanimada acrescenta atualidade sobre o grau comum de corporeidade. Contudo, de modo especial se diz do grau da alma que é ato do corpo, porque não somente acrescenta determinação e especificação ao grau comum de corporeidade, mas também uma elevação acima dele para um modo superior de operar, isto é, movendo-se a si mesmo. O corpo, enquanto corpo, opera somente enquanto movido. As demais formas inanimadas acrescentam certamente algo sobre o grau de corporeidade, determinando-o e especificando-o, mas não o elevando acima de si, porque não operam senão enquanto movidas, e não movendo-se a si mesmas. A TERCEIRA PARTÍCULA** da definição é: **“orgânico”.

Aqui devem notar-se duas coisas: primeiro, o que é um corpo orgânico; segundo, de quantos modos se diz organização, para que daí vejamos de qual deles se entende a definição. O primeiro explica-se pela semelhança com um órgão artificial, que consta de partes diversas com as quais produz sons ou modulações diversas. Assim, aquela forma que não possui uma só operação, mas várias — das quais uma parte é movida e outra move — exige partes diversas e heterogêneas, como vemos no animal haver diversas razões e ofícios: ouvidos, olhos, pés, mãos etc. No corpo inanimado, porém, todas as partes são da mesma razão, isto é, homogêneas, porque, embora existam nele diversas operações, todas convêm a qualquer de suas partes. Assim, se o fogo aquece, todas as partes aquecem; se se move para cima, todas as partes se movem; se o ímã atrai o ferro, todas as partes atraem. Por isso não requer partes orgânicas, mas todas são da mesma razão.

Os viventes, porém, possuem operações diversas de tal modo que nem todas convêm à mesma parte, mas uma a uma parte e outra a outra, porque uma move outra; e assim nem todas igualmente são movidas e movem. Por isso a disposição das partes no animal possui certo modo artificial, porque é ordenada e orgânica. Essa explicação é tomada de São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 1, acerca do texto 6. O segundo explica-se porque a organização se toma de dois modos: **acidentalmente** e **substancialmente**. Acidentalmente, pela própria disposição acidental com que a parte orgânica é disposta e temperada, por exemplo: possuir tal quantidade e figura, tal mistura das primeiras qualidades, tal cor etc. Substancialmente, a organização consiste em que o órgão seja vivificado e informado pela alma; por essa razão, no cadáver, as partes orgânicas são tais apenas equivocamente. O olho

de um morto, com efeito, não é mais olho do que o olho que se encontra numa pedra.

Que as partes do organismo diferem entre si ao menos acidentalmente é certo e consta da própria experiência, pois vemos que há acidentes diversos no olho e no ouvido e nas outras partes: algumas são mais moles, outras mais duras; umas possuem esta figura, outras outra. E São Tomás, na I Parte, q. 76, a. 3, ad 3, diz que, quanto às partes dessemelhantes dos animais, "não se pode dizer que sejam de espécies diversas, mas de disposições diversas". A dificuldade está em saber se essas partes diferem também por alguma diferença substancial proveniente da própria forma, de tal modo que sejam informadas pela forma substancial de modo diverso.

Suárez trata amplamente dessa disputa no tratado *Sobre a Alma*, livro I, capítulo 2. Pode, porém, resolver-se mais brevemente dizendo que entre essas partes se dá alguma diferença substancial; não proveniente de forma diversa, porque no mesmo indivíduo não existem diversas formas substanciais, mas proveniente da mesma forma enquanto virtualmente múltipla, seja dando um grau diverso, por exemplo sensitivo ou vegetativo, seja dando um modo diverso de informar partes diversas. Esta é a resolução de São Tomás na questão *De Anima*, a. 9, onde ensina que nas coisas animadas se requerem não somente "diversos acidentes" para diversas operações, mas também "diversas partes", e que "a alma dá a cada parte ser substancial segundo aquele modo que convém à operação dela". E no ad 4 ensina "que, embora a alma seja uma só forma, as partes do corpo são por ela aperfeiçoadas diversamente".

E na questão *De spiritualibus creaturis*, a. 4, ad 14, diz "que, segundo a razão da espécie, minha carne convém mais com tua carne do que meus ossos com minha carne". De modo semelhante, fala de espécie diversa nas partes orgânicas no IV das *Sentenças*, dist. 14, q. 1, a. 1, quaestiunc. 3. Assim, portanto, as partes orgânicas possuem espécie diversa incompleta e segundo algo também no gênero substancial, enquanto são informadas de modo diverso pela alma. Esse modo diverso consiste em que cada parte orgânica participa da forma segundo tal informação substancial que seja princípio e raiz de acidentes e operações diversos. Isso não é difícil de entender, pois vemos a mesma alma possuir graus diversos, como vegetativo, sensitivo etc., e nem todos serem comunicados a cada parte. Unhas e cabelos, com efeito, participam do grau vegetativo e não do sensitivo. Se, portanto, quanto à comunicação dos graus a alma informa substancialmente de modo diverso, por que não também quanto à informação das partes orgânicas?

Nem por isso é necessário pôr diversas uniões entitativamente. Assim como a forma é única, embora virtualmente múltipla, assim também é única a união, embora virtualmente múltipla, porque possui efeitos diversos, como também a própria forma; a união, com efeito, não é outra coisa que a própria comunicação da forma. Pressuposto isso, quando na definição se diz que a alma é ato do corpo orgânico, a palavra **"orgânico"** deve ser entendida de ambos os modos: acidentalmente e substancial-

mente. Com efeito, ambos são requeridos pela alma e ambos resultam de sua informação: tanto que as próprias partes orgânicas sejam animadas pela informação da alma, quanto que possuam as disposições e acidentes devidos e convenientes. Quando, na definição da alma, se diz "corpo físico orgânico", não é necessário entender que o corpo possua isso anteriormente à informação da alma, mas pela própria alma.

Por isso São Tomás diz na questão *De Anima*, a. 1, ad 15: "Nas definições das formas, algumas vezes se põe o sujeito como informe, como quando se diz que o movimento é ato do ente em potência. Outras vezes põe-se o sujeito formado, como quando se diz: o movimento é ato do móvel, a luz é ato do luminoso. E deste modo se diz que a alma é ato do corpo físico orgânico, porque a alma faz com que o próprio corpo seja orgânico, assim como a luz faz algo ser luminoso". Neste sentido, dizer "ato do corpo orgânico" é o mesmo que dizer "ato de um corpo animado e vivo, distinguido segundo diversas partes heterogêneas", como quando se explica uma forma pelo efeito formal que produz em seu próprio sujeito.

Como, entretanto, também na palavra "orgânico" se deve entender a organização acidental — porque, como dissemos, ela é requerida para a própria disposição dos órgãos —, não é inconveniente entender que a alma seja ato de um corpo orgânico no sentido de que este é organicamente disposto, também antes da informação da alma. A matéria, com efeito, é disposta pela organização para que a alma seja introduzida; depois da introdução da alma também se dão disposições orgânicas, porque se dão acidentes pelos quais aquela matéria é disposta a reter a forma e a operar, embora seja verdade que as disposições que precediam a informação da alma, uma vez introduzida esta, não permaneçam numericamente as mesmas por causa da mudança do sujeito, como mostramos amplamente nos livros *Sobre a Geração*, questões 1, 3 e 9. **A ÚLTIMA PARTÍCULA** da definição é: **"que tem a vida em potência"**, posta para maior explicação das partículas precedentes.

Há uma dupla vida: uma em ato segundo, isto é, a operação, que se chama vida acidental; outra em ato primeiro, isto é, a própria informação da forma vivente. No presente, portanto, a partícula "que tem a vida em potência" toma-se comumente pela vida acidental, que é a operação em ato segundo, para que se entenda que a própria alma é ato primeiro porque está em potência para a operação vital, que é vida em ato segundo. Essa exposição é tomada de São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 2, e I Parte, q. 76, a. 4, ad 1. Por isso, mediante a partícula "que tem a vida em potência", explica-se ainda mais a partícula "orgânico". O corpo orgânico, mesmo depois de animado, possui órgãos precisamente para exercer por eles as operações vitais e, assim, tem a vida em potência, isto é, possui em ato primeiro a potência para as operações vitais.

Nem obsta que as operações vitais sejam muitas e a alma seja uma só segundo a razão de forma informante, porque todas as suas operações são consideradas pela alma e procedem dela sob uma única razão formal, isto

é, sob a razão de vital e animado. Como, porém, dissemos acima que "corpo orgânico" também pode ser entendido não pelo corpo substancialmente animado, mas pelo corpo disposto mediante organização acidental à informação da alma, também a partícula "que tem a vida em potência" pode ser entendida da potência próxima ordenada à própria vida substancial, que é a alma, em ato primeiro, e não somente à operação em ato segundo. E assim, por essa partícula, explica-se qual deve ser o corpo orgânico: não como um cadáver, que é corpo morto, nem como o embrião, que está apenas remotamente disposto a receber a alma, mas tendo a vida em potência próxima, isto é, organizado com disposição próxima para receber a forma vital.

Nem é inconveniente que a alma e qualquer forma substancial sejam definidas com alguma conotação aos acidentes pelos quais a matéria é disposta, porque a forma deve ser definida pela ordem à informação, e esta depende das disposições como de condições requeridas. Se essa definição é essencial e unívoca relativamente a toda alma, diremos no artigo seguinte, onde investigaremos o mesmo acerca da segunda definição da alma. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. Contra cada uma das partículas da definição. Primeiro**, argumenta-se contra a primeira partícula,** "ato primeiro". Pelo nome de ato primeiro entende-se o ato substancial informante, pois este propriamente é ato primeiro. Ora, isso não é certo, mas devia ser provado por Aristóteles, não pressuposto. Com efeito, muitos dos antigos negaram que a alma fosse forma substancial, afirmando ser certa harmonia ou temperamento dos humores; muitos também julgaram que, se a alma fosse substância, se uniria ao corpo somente como motor, e não como forma informante.

E o próprio Aristóteles, neste livro II, capítulo 1, diz no fim ainda não constar se a alma é verdadeira forma ou motor do corpo. Logo, na definição não devia pôr-se aquela partícula "ato primeiro", que designa forma substancial e informação.

Confirma-se, porque a alma é ato perfeitíssimo no gênero dos viventes. Logo, não deve ser ato primeiro, mas segundo, porque este é perfeição do primeiro, enquanto mais afastado da potencialidade.

Confirma-se em segundo lugar, porque a alma não pode ser ato primeiro pelo fato de ser separável, por princípio intrínseco, do ato segundo, visto que não pode cessar de todo ato: ou quanto ao conhecimento, se estiver em vigília; ou quanto à nutrição; ou ao menos quanto ao movimento do coração.

Além disso, somente a alma humana opera livremente de tal modo que, postos todos os requisitos, pode cessar do ato; todas as demais operam naturalmente e, assim, não podem cessar do ato segundo, postos todos os requisitos para agir. Se, porém, não forem postos todos os requisitos, também as formas inanimadas não operarão, mas cessarão do ato. Finalmente, as formas inanimadas, como a pedra ou a terra, repousam naturalmente; logo, por sua natureza podem separar-se do ato segundo, que é o movimento.

RESPONDE-SE que Aristóteles, na definição transmitida, nada pressupõe que devesse ser provado.

Aristóteles procedeu assim para transmitir a definição da alma: primeiro, em todo o livro I, excluiu os erros dos antigos, que não explicavam corretamente a natureza da alma; excluídos esses erros, transmite sua própria definição e aquilo que verdadeiramente convém à alma. Convém à alma ser ato primeiro, isto é, substancial e informante. Isso não pode ser provado por uma demonstração *a priori*, porque não é uma propriedade própria, mas a própria substância e natureza da alma, que não possui algo anterior do qual se siga por conexão. Pode, contudo, provar-se por sinais e experiências, porque consta haver corpos animados que vivem e movem-se a si mesmos, como vemos pelos próprios sentidos. Devem, portanto, possuir alguma forma pela qual sejam constituídos no ser próprio de vivente e animal; e essa forma não pode ser acidente, porque também as coisas inanimadas possuem forma substancial pela qual são constituídas.

De outro modo, se nem sequer as coisas inanimadas possuíssem forma substancial, nenhuma coisa, animada ou inanimada, constaria de forma substancial, o que seria cair no erro dos filósofos antigos que negavam as formas substanciais e a geração substancial. Isso já se supõe impugnado nos livros *Sobre a Geração* e no livro I da *Física*, e não devia ser provado aqui. Se, portanto, as coisas inanimadas possuem forma substancial que as constitui, com maior razão as coisas animadas, que são mais perfeitas e não são geradas menos substancialmente do que aquelas. Assim, a forma própria delas, que se chama alma, deve ser ato substancial, isto é, ato primeiro. Quanto ao que o Filósofo disse no fim do capítulo 1, que ainda não constava se a alma se unia como motor ou como forma informante, disse-o porque ainda não o havia explicado, como fez no capítulo seguinte. Consta, com efeito, que a alma não somente confere movimento ao corpo, mas também o próprio ser, a espécie e a quididade da coisa animada.

Daí se recolhe também que a alma não é o próprio temperamento das qualidades ou dos humores, como alguns sustentaram e como São Tomás atribui a Galeno no livro II *Contra os Gentios*, capítulo 63, porque aquelas qualidades temperadas pertencem às disposições pelas quais a alma se une ao corpo, e não à própria razão substancial da alma, que não pode consistir em forma acidental, mas substancial, como se disse.

À primeira confirmação, responde-se que a alma é ato perfeitíssimo na linha do ato primeiro e na razão de forma constituinte e que contém radicalmente o ato segundo; não, porém, na linha e razão do próprio ato segundo ou forma consumativa e ultimamente aperfeiçoadora.

Isto pertence às formas acidentais, que se comportam como ornamentos e perfeições segundas da própria substância, nas quais esta se consuma. Assim, o fato de o ato segundo ser mais perfeito na razão de atualidade do que o primeiro não mostra que seja mais perfeito na razão de forma radical e constitutiva, mas na razão de forma consumativa e acidental. Se, porém, se encontrasse um ato segundo purificado da imperfeição do acidente e na linha substancial, ele seria perfeitíssimo e mais perfeito do que a alma, como em Deus, que é ato puro. Quanto ao que se diz, que o ato segundo é fim do

operante, responde-se que é fim tomando-se a operação não abstratamente e separada do operante, mas concretamente com ele, porque a própria coisa operativa existe por causa de si mesma enquanto operante, como ensina São Tomás no livro III *Contra os Gentios*, capítulo 17, e Caetano na I-II, q. 3, a. 4.

E assim se entende que cada coisa existe por causa de sua operação, isto é, por causa de si mesma enquanto operante, como se ela mesma em potência se referisse a si mesma operando em ato como a seu fim. A operação é também **fim pelo qual** (*finis quo*), e não **fim que** (*finis qui*), porque pela operação apreendemos aquilo que desejamos; não é necessário, porém, que o fim pelo qual seja mais perfeito do que a coisa ordenada ao fim.

À segunda confirmação, omitidas outras explicações, responde-se que a alma é separável de todo ato segundo distributivamente, não de todos coletivamente; com efeito, se todos os atos vitais cessassem, o animal estaria morto.

Como, porém, a alma possui vários atos e não está determinada a um só, como as coisas inanimadas, e os possui segundo determinada medida intrínseca, por sua natureza não os exerce todos sempre. Assim, o animal não pode mover-se sempre, porque se cansa por princípio intrínseco; nem sempre gerar, nem sempre crescer, e isso também nas plantas. Isso não provém de falta de matéria extrínseca ou de impedimento, mas de uma virtude intrínseca que falha se operar continuamente. As coisas inanimadas não possuem isso: sempre gerarão, se tiverem matéria, e sempre se moverão fora do centro, se não forem impedidas. No movimento do coração, porém, o animal não pode cessar, porque esse movimento vital lhe vem do gerante à maneira de uma propriedade própria; com efeito, é movido por outro, para que daí possua o princípio do movimento.

Nos movimentos, porém, nos quais move perfeitamente a si mesmo e não pelo gerante, pode cessar por princípio intrínseco, como dissemos; não de todos os movimentos coletivamente, mas de qualquer deles distributivamente, ainda que o animal esteja em vigília. **Em segundo lugar, argumenta-se:** a alma, na realidade, não é ato do corpo, mas da matéria prima, falando formalissimamente. Com efeito, é ato daquilo que é atualizado por ela e está em potência para ela física e realmente, não segundo distinções metafísicas. Ora, aquilo que está em potência para a alma e que realmente a recebe é a matéria prima nua; assim recebe a forma e se une fisicamente a ela, pois não há uma forma que dê o grau de corpo e outra que dê o grau de alma, mas uma e a mesma. Logo, tal forma, real e fisicamente, não é ato que informa o corpo, mas ato que informa a matéria e constitui o corpo, assim como constitui o animado.

Confirma-se, porque, de outro modo, a alma formalmente, enquanto alma, seria forma acidental, o que é absurdo.

A consequência é manifesta: enquanto alma, supõe matéria atualizada pela própria corporeidade; logo, não dá o primeiro ato; logo, também não dá ato substancial, porque o ato substancial é primeiro. E assim como, se houvesse várias formas num composto, a segunda deveria informar acidental-

mente, como diremos a partir de São Tomás no artigo 3, do mesmo modo, se um grau pressupõe o corpo constituído em ato, será necessariamente grau acidental.

RESPONDE-SE que a alma é forma que informa a matéria e, contudo, diz-se ato do corpo por duas razões.

Primeiro, entendendo "corpo" não como sujeito informável, mas como composto constituído pela alma, assim como se diz que a luz é ato do luminoso, isto é, daquilo que é constituído luminoso pela luz. E do mesmo modo pode dizer-se que a alma é ato do animado; é isso, com efeito, que significa corpo orgânico, isto é, corpo vivo e animado, como explicamos acima. Nem então a definição da alma incluirá a própria coisa definida, mas a forma será definida por seu efeito formal, isto é, a alma pelo animado; embora, por sua vez, o próprio efeito formal diga ordem à sua causa, porque efeito e causa se comportam correlativamente. Segundo, pelo nome "corpo" pode entender-se o sujeito informável; mas então a definição não se entende da própria alma enquanto absolutamente é forma, mas especificamente enquanto é um grau. E "corpo" não se entende pela própria matéria informável, mas por aquilo que se comporta como material, da parte do grau inferior, relativamente ao grau superior.

Com efeito, a alma não somente se comporta como informando e constituindo o corpo, como as outras formas, mas como elevando o corpo a um grau superior e a um modo mais alto de operar. Relativamente à alma que assim eleva, devia ser posto como material não somente aquilo que ela informa, mas o próprio corpo que ela eleva. Nem obsta que a alma seja educida somente da potência da matéria, e não da potência do grau corpóreo, nem que informe fisicamente esse grau. Responde-se, com efeito, que a alma, enquanto forma informante e educível, é ato do corpo somente em razão da matéria que está incluída no corpo; enquanto, porém, eleva e gradua, refere-se ao próprio corpo, e não somente à matéria, porque o eleva a um grau superior.

À confirmação, responde-se que a alma não é forma acidental, mesmo segundo o grau de alma, porque não dá um ser distinto do grau da corporeidade e da substância, mas uma explicitação maior do mesmo ser.

Por isso não pode conferir ser acidental, porque está na mesma linha e predicamento da substância e provém da mesma forma. Quando, porém, se dão duas formas entitativamente distintas, que não dão um e o mesmo ser, mas seres diversos, então o segundo ser não pode ser substancial, mas acidental, porque sobrevém a um sujeito informado e que possui o primeiro ser; não confere, porém, o mesmo ser segundo maior explicitação e graduação, como diremos no artigo 3. **Em terceiro lugar, objetarás:** naquela partícula **"que tem a vida em potência"**, ou se entende a vida substancial, que se possui pela informação da alma, ou a vida acidental, que consiste na operação. Não pode ser a primeira, porque então não teria vida em potência, mas em ato, pois o corpo vivo ou orgânico é atualmente informado pela

alma. Se se entende a segunda, primeiramente a alma seria definida por algo posterior a ela, isto é, pela operação que dela emana.

Depois, deveria dizer-se que tem a vida em ato, porque o animal sempre possui alguma operação em ato, ao menos o movimento do coração, como dissemos. Finalmente, porque assim esta primeira definição coincidiria com a segunda, pela qual se diz que a alma é o primeiro princípio de nutrir, sentir, entender etc., coisas que são todas operações da vida.

RESPONDE-SE que, como dissemos acima, aquela partícula "que tem a vida em potência" se entende da vida enquanto operação.

À prova em contrário responde-se que a operação é algo posterior à alma no gênero da causa eficiente e na execução; é, porém, anterior a ela no gênero da causa final e na intenção, porque cada coisa existe por causa de sua operação. À segunda instância responde-se que a alma, por si, não é senão ato primeiro e, consequentemente, não possui operação senão em potência. O fato de ter sempre alguma operação unida a si não elimina que esteja, por si, em potência para qualquer delas distributivamente, porque pode por princípio intrínseco cessar de qualquer uma na qual se move perfeitamente, ou passar de uma operação a outra.

No movimento do coração, porém, não é movida por si, mas pelo gerante, embora viva por esse movimento como pelo primeiro movimento vital, não derivado de outro movimento anterior, mas de um movente extrínseco, enquanto este é princípio do vivente e causa da vida e, consequentemente, do primeiro movimento da vida; porque também os viventes não se movem a si mesmos senão enquanto movidos e dependentes de um princípio extrínseco. Disso tratamos mais amplamente na questão 23 da *Física*. À terceira instância responderemos no artigo seguinte, no qual explicaremos a segunda definição da alma.

ARTIGO II — SE A SEGUNDA DEFINIÇÃO DA ALMA FOI CORRETAMENTE TRANSMITIDA E SE ESTAS DEFINIÇÕES SÃO ESSENCIAIS

A segunda definição da alma, tomada deste livro II, texto 24, e de São Tomás ali, lição 4, é esta:

> ***"A alma é aquilo pelo qual primeiramente vivemos, sentimos, movemo-nos e entendemos."***

Isto é: ela é o primeiro princípio de entender, mover, sentir e viver. Aristóteles transmite esta definição para explicar mais a primeira e demonstrá-la por meio desta. Por isso, duas coisas devem ser explicadas neste artigo: primeiro, a própria definição em si; segundo, de que modo por ela se demonstra a outra, anterior. Acerca do primeiro, dizemos duas coisas.

PRIMEIRO, esta definição é correta e exata.

A razão é que explica tudo aquilo que pertence à alma segundo seus graus e ofícios; logo, é exata. O antecedente consta explicando cada uma das partículas. A primeira é a expressão **"aquilo pelo qual"**, à qual deve unir-se a

última partícula, pela qual se diz **"primeiramente"**: isto é, aquilo pelo qual primeiramente vivemos e sentimos, como se fosse o primeiro princípio de viver. A partícula **"pelo qual"** denota uma forma ou princípio intrínseco. Com efeito, os princípios extrínsecos não são aquilo pelo qual algo se constitui no ser; assim, a causa eficiente e a causa final não são aquilo pelo qual algo se constitui, mas aquilo pelo qual é movido ou em vista do qual se faz. Diz-se **"primeiramente"** para denotar que a alma deve ser princípio substancial e radical; as potências operativas, porém, não são aquilo pelo qual primeiramente operamos ou vivemos, mas instrumentos de operar e de viver.

Nas demais partículas designam-se os principais graus e operações da alma: o grau vegetativo, naquela partícula **"pelo qual vivemos"**; o grau sensitivo, em **"pelo qual sentimos"**; o grau intelectivo, em **"pelo qual entendemos"**; e a operação de apetecer e mover-se localmente, em **"pelo qual nos movemos localmente"**.

DIRÁS: "Viver" é comum a todos os graus dos viventes; logo, nesta definição não se explica o grau vegetativo por essa partícula.

Em segundo lugar, a partícula **"movemo-nos localmente"** ou explica um grau de viver ou uma potência de operar. Não explica o primeiro, porque o locomotivo é algo que se segue ao grau sensitivo e ao intelectivo, muito mais do que a apetitiva, porque o movimento progressivo depende do apetite e o segue. Se, porém, se toma por uma potência, por que não se põe na definição o apetite, que é potência mais principal do que a locomotiva e não menos conhecida por nós do que ela? Finalmente, parece inconveniente pôr na definição **"pelo qual vivemos e sentimos etc."**, porque isso parece convir somente a nós, e não a qualquer outro vivente. Do mesmo modo, aquela conjunção "e", em "viver e sentir etc.", não se verifica de nenhuma alma em particular senão somente da humana, à qual apenas convêm simultaneamente todos aqueles graus. Logo, não pode aplicar-se a toda alma.

Ao primeiro, responde-se que "viver" se toma de dois modos. De um modo, abstratamente e em comum; de outro, por aquilo que é primeiro no gênero do viver e é designado pelo próprio nome comum de vida, porque é fundamento de todas as demais vidas.

Na definição, portanto, "viver" é tomado neste segundo sentido. Por isso São Tomás diz, neste livro II, lição 4, sobre o texto 24, que "Aristóteles refere o viver ao princípio vegetativo, porque antes dissera que, por causa deste princípio, viver pertence a todos os viventes".

Ao segundo, responde-se que na potência locomotiva está implicitamente envolvida a apetitiva, porque a potência locomotiva é executiva do apetite; antes, alguns pretendem que não se distinga do apetite, do que trataremos abaixo, na questão 12.

Por isso, pelo locomotivo Aristóteles entende também, de modo compendioso, o apetitivo, porque o movimento progressivo é execução do apetite e, por ele, como por efeito mais conhecido, o apetite torna-se melhor conhecido por nós.

Ao terceiro, responde-se que **"vivemos e sentimos etc."** não se diz somente de nós, homens, mas de nós enquanto viventes ou animados; nem deve restringir-se à espécie humana, mas ao gênero dos viventes.

E aquela partícula "e" não é tomada copulativamente, mas distributivamente: isto é, qualquer alma possui alguma daquelas operações ou graus, embora alguma alma, por sua eminência — a saber, a alma humana — possua todos eles. E assim se transmite aqui virtualmente uma definição e divisão da alma, o que não apresenta inconveniente; com efeito, a explicação de uma coisa comum é ajudada pelos inferiores nos quais se divide e aos quais diz ordem.

SEGUNDO, deve explicar-se se esta definição — e semelhantemente a primeira, transmitida no artigo precedente e demonstrada por esta — são definições essenciais.

Nesta parte os autores se dividem. Alguns julgam que esta segunda definição é essencial, porque a partícula **"pelo qual vivemos, sentimos etc."** se toma pelo princípio radical de viver; ora, o princípio radical é a essência da alma. Por isso, o Mestre Báñez, na I Parte, q. 75, a. 1, na explicação desta segunda definição, julga muito provável que seja definição essencial; e o mesmo pensa Caetano, no livro II *Sobre a Alma*, capítulo 2, q. 4. Outros entendem que esta segunda definição é descritiva, porque é transmitida pelas operações da vida, que são algo posterior e acidental. E São Tomás parece dar peso a esta sentença no livro II *Sobre a Alma*, lição 3, no início, ensinando que a primeira definição da alma é demonstrada por esta segunda *a posteriori* e pelos efeitos. Por isso seguem esta sentença o Pe. Suárez, no tratado *Sobre a Alma*, livro II, capítulo 3, acerca do terceiro ponto, e outros.

Quanto à primeira definição da alma, a saber, que ela é ato do corpo orgânico, a sentença comum é que seja definição quiditativa. **RESPONDO, PORTANTO, E DIGO EM SEGUNDO LUGAR:** ambas as definições, absolutamente falando, são essenciais; e em ambas se conota algo extrínseco, por cuja ordem a alma é definida, embora nesta segunda definição se conote algo extrínseco que se comporta mais como efeito da alma no gênero da causa eficiente e, assim, seja algo mais conhecido por nós para demonstrar *a posteriori* a primeira definição. Para explicar o fundamento desta conclusão, advirto que uma substância incompleta, qual é a forma e também a própria alma, não pode ser definida absolutamente e em ordem a si como uma substância completa e total, mas em ordem a algo extrínseco. Essa ordem, contudo, é intrínseca e essencial à própria forma, porque a forma diz essencialmente ordem a outro, que informa ou com o qual compõe. Na forma substancial há uma dupla ordem essencial e intrínseca: a ordem de informar e a ordem de operar.

A forma é princípio de dar o ser e também princípio ou raiz da operação. Segundo a razão de informar, refere-se à matéria ou sujeito que pode ser informado por ela. Segundo a razão de operar, refere-se ao ato segundo, isto é, à operação; não proximamente como potência, mas remotamente e radicalmente como primeiro princípio. Entre essas duas ordens ou relações,

a primeira — a que se refere à matéria ou sujeito — é mais íntima à forma e anterior nela. Primeiro, porque aquilo que confere à matéria é o ser e a espécie substancial. Segundo, porque forma e matéria são reciprocamente causas; assim, a forma é definida pela ordem à matéria não somente como àquilo que causa enquanto informado, mas também como a uma causa sua, enquanto a matéria a recebe e enquanto a forma depende dela no ser.

A forma substancial, embora essencialmente seja raiz das potências e operações — porque não é raiz delas por algo superadicionado, mas por si mesma —, contudo não se refere à operação senão como a efeito, não como a causa pela qual seja especificada. A operação não especifica a própria substância, que é seu princípio radical, uma vez que a substância não é especificada por algo extrínseco; são as próprias potências da alma que se especificam pelos atos e objetos. Por isso, como dissemos acima, a operação sozinha não é o fim em vista do qual existe o próprio operante, mas é o fim enquanto efeito; o fim, porém, é o próprio operante em ato. Pressuposto isso, prova-se a conclusão: ambas as definições são transmitidas mediante algo intrínseco e essencial à própria alma; logo, são quiditativas.

Quanto à primeira definição, prova-se porque nela se diz que a alma é ato primeiro do corpo. Ora, ser ato primeiro é-lhe essencial, porque não é algo extrínseco nem algo que se siga a outra razão anterior, mas a alma, por sua própria e intrínseca essência, atualiza e informa como ato primeiro. Semelhantemente, a ordem ao corpo ou à matéria é intrínseca e essencial à própria forma ou alma. Logo, esta primeira definição é transmitida mediante algo quiditativo e essencial. Quanto à segunda definição, prova-se porque, como dissemos, na forma substancial ser raiz das potências e operações é algo essencial e quiditativo, visto que a forma substancial não possui isso por algo superadicionado que esteja fora da essência; a conexão com as propriedades e operações funda-se na própria essência. Se fosse raiz delas por algo superadicionado à essência, acerca desse algo surgiria a mesma dificuldade: de que modo dimanaria e se conectaria com tal essência.

Consta, porém, que esta segunda definição é transmitida pela própria primeira raiz das operações vitais, porque se diz que a alma é aquilo pelo qual primeiramente vivemos e sentimos. Logo, é definida pela primeira raiz de viver e sentir. E, embora as operações sejam extrínsecas à própria alma como efeitos dela, a ordem radical a elas é essencial à alma. Assim como a primeira definição é transmitida pela ordem a algo extrínseco, a saber, o corpo ou matéria, e contudo é definição essencial, porque a ordem ao corpo é essencial à alma ou forma, assim esta segunda definição será essencial, embora seja transmitida pela ordem às operações extrínsecas, porque a ordem radical a elas é essencial à alma.

Se, pela expressão **“viver e sentir etc.”**, entendermos não as operações vitais, mas a própria informação ou efeito formal pelo qual algo é substancialmente constituído no ser de vivente ou sensitivo etc., então com muito maior evidência esta definição é quiditativa, porque é transmitida pelo efeito formal intrínseco e quiditativo da própria alma, ao qual ela diz ordem

essencial. Que nesta segunda definição se conote algo mais conducente a uma demonstração *a posteriori* relativamente à primeira, explicaremos imediatamente. Acerca do segundo ponto que investigamos neste artigo — isto é, de que modo a definição anterior da alma é demonstrada por esta posterior — surge a dúvida sobre como esta segunda definição difere da primeira, uma vez que ambas parecem ser transmitidas pela ordem às operações. Com efeito, nesta segunda se diz que a alma é o primeiro princípio pelo qual vivemos e sentimos, o que pertence às operações vitais.

E a primeira definição diz que a alma é ato do corpo que tem a vida em potência; nessa expressão "vida" explicamos a vida acidental, que é precisamente operação vital. E surge ainda uma segunda dúvida: se esta segunda definição demonstra a anterior *a posteriori* ou *a priori*.

À primeira dificuldade, responde-se que esta segunda definição difere da primeira tanto no modo de explicar e definir quanto nas coisas explicadas.

Quanto ao modo de definir: esta segunda define a alma como princípio radicalmente operativo; a primeira, porém, como princípio informativo. Embora na primeira também se acrescente a ordem à operação vital naquela partícula **"que tem a vida em potência"**, ali se põe somente em comum aquilo que a segunda definição explica em particular por todos os graus ou operações da vida; por isso diferem também nesta partícula e no modo de explicar a ordem às operações vitais. Daí consta também que diferem nas próprias coisas explicadas. A primeira definição é transmitida pela relação da alma ao corpo; isto é o que explica primeiro e por si, e essa relação é a da causa formal àquilo que informa. A segunda definição, porém, é transmitida pela relação aos próprios efeitos que resultam de tal forma: efeitos formais, se **"vivemos e sentimos"** for explicado da própria vida substancial; ou efeitos operativos e no gênero da causa eficiente, se se entender viver e entender acidentalmente, como operação.

À segunda dificuldade, responde-se que o Filósofo, neste capítulo II, onde transmite esta segunda definição, ensina que por ela se demonstra a primeira como por algo mais conhecido.

Para explicar como se demonstra, adverte que uma definição *a posteriori*, que é dada pelos efeitos, ordena-se somente a demonstrar que a causa existe, isto é, quanto ao *an est*; por isso se chama demonstração *quia*, e não *propter quid*. Assim, se quiséssemos demonstrar que existe alma na natureza e mostrássemos isso pelos efeitos — porque existe operação vital, como sentir e entender etc.; logo, existe alma —, esta seria uma demonstração *a posteriori* e *quia*. Agora, porém, o Filósofo não pretende, por esta segunda definição, demonstrar que exista alma, mas que a primeira definição foi transmitida corretamente. Para isso não assume as próprias operações da alma como efeitos dela, mas o próprio ofício ou função da alma enquanto raiz de suas operações, para mostrar que, àquilo a que convém tal função, convém também ser ato primeiro relativamente ao corpo. Assim São Tomás, neste livro II, lição 4, acerca do texto 24, expõe deste modo o silogismo do Filósofo:

> *"De duas coisas, por ambas as quais dizemos que algo é ou opera, uma — a que é primeira — é forma, e a outra é como matéria. Mas a alma é aquilo pelo qual primeiramente vivemos, embora vivamos pela alma e pelo corpo; logo, a alma é forma relativamente ao corpo vivente ou orgânico",*

que foi a definição da alma posta acima. É manifesto, portanto, que não procede de algum efeito, como se pelas operações vitais provasse que a alma é ato do corpo orgânico, quer as operações sejam tomadas como efeitos, quer como fins. Toda a prova de Aristóteles consiste em que, como no vivente se incluem duas partes, corpo e alma, aquilo dentre essas duas que é o primeiro pelo qual o vivente vive e sente se dirá forma ou ato primeiro. Aristóteles põe o exemplo da ciência e da saúde, porque são aquilo pelo qual primeiramente sabemos ou estamos sãos. Logo, a alma deve ser aquilo pelo qual primeiramente vivemos ou sentimos; logo, será forma ou ato do corpo. Aristóteles assume como termo médio que a forma é aquilo pelo qual primeiramente algo se diz tal, como consta nos exemplos da ciência e da saúde; e aquilo pelo qual primeiramente se diz que vivemos e sentimos é a alma, o que constitui a segunda definição.

Daí infere que a alma deve ser ato primeiro do corpo, o que constitui a primeira definição. Não assume, portanto, como termo médio as próprias operações da alma como algo extrínseco, para proceder do efeito à causa, mas algo intrínseco à própria alma, isto é, ser o primeiro princípio dessas operações, para daí provar outro aspecto também intrínseco que convém à alma: que seja forma e ato primeiro do corpo orgânico; como que demonstrando uma função ou ofício intrínseco da alma a partir de outro.

SE PERGUNTARES: esta demonstração é *a priori* ou *a posteriori*, e de que modo é transmitida por algo mais conhecido?

Responde-se que São Tomás, neste livro II, lição 3, no início e sobre o texto 13, diz que esta demonstração é *a posteriori* e pelos efeitos. Isso é verdadeiro considerando esta segunda definição quanto àquilo que conota obliquamente. Diz-se, com efeito, princípio de sentir e viver, isto é, operativo da vida e do sentido; e assim diz algo posterior e mais conhecido por nós. Desse modo, ser princípio de tais operações conota obliquamente as próprias operações, que se comportam como efeitos posteriores. Considerando, porém, aquilo que se põe diretamente nesta definição — isto é, ser o próprio princípio ou raiz de sentir e viver —, é manifesto que não se dá *a posteriori* como por um efeito, porque ser raiz das operações não é efeito da natureza, mas a própria natureza.

Mas, como na própria natureza essa ordem às operações é como certa formalidade e relação posterior à formalidade ou ordem à matéria e ao sujeito informável, pode também entender-se que seja demonstração *a posteriori* daquele modo em que, entre as formalidades de alguma coisa, uma se diz consequente e posterior a outra. Assim também entre os próprios atributos divinos pode dar-se demonstração *a priori* ou *a posteriori*, conforme uma razão se entende anterior a outra ou consequente a ela. Finalmente, esta demonstração pode tomar-se *a priori* em outro sentido: entendendo por **"sentimos e vivemos"** não as próprias operações, mas o próprio ser

de viver e sentir, que primeiramente é conferido pela alma. Então, por algo requerido para o ofício da forma demonstra-se que a alma é ato ou forma; isto é, porque ela é aquilo pelo qual primeiramente algo se constitui e se denomina tal, prova-se que é forma desse algo. Por essa razão São Tomás explica este silogismo ou demonstração sobre o texto 24.

E assim ambas as explicações têm lugar em São Tomás, segundo diversas considerações.

Se disseres: ser ato ou forma não é um efeito que se siga na alma, mas algo que lhe é essencial. Semelhantemente, ser o primeiro pelo qual algo se constitui não possui razão de causa formal, eficiente ou de outra causalidade relativamente ao fato de que algo seja ato ou forma. Logo, não é demonstração *a priori*.

Responde-se que **"forma e ato"** podem tomar-se de dois modos. De um modo, entitativamente, enquanto existem em si e se distinguem da potência. De outro modo, segundo a relação da forma e enquanto exerce o ofício de informar. Do primeiro modo não pode demonstrar-se que algo seja forma, porque a essência da coisa é indemonstrável. Do segundo modo pode demonstrar-se que a algo convém o ofício de forma, porque lhe convém aquilo que se requer para tal função, isto é, ser o primeiro pelo qual algo se constitui no ser de tal coisa. Isso ocorre porque todo predicado relativo pode ser demonstrado pelo absoluto que possui como fundamento e como razão anterior, do mesmo modo que, nas coisas divinas, demonstramos uma razão de atributo por outra.

E quando se pergunta em que gênero de causa se faz esta demonstração, responde-se que se reduz à causa formal, do modo como o fundamento é causa da coisa fundada, isto é, à maneira de algo que a especifica e a deriva de si; ou ao menos à causa material que sustenta a coisa fundada. Antes, ainda que se comportasse somente como condição requerida, contanto que fosse requerida essencialmente, a demonstração seria pela causa formal redutivamente, não enquanto informante, mas enquanto modificante ou enquanto acrescenta uma condição requerida para a constituição. Que esta demonstração se faça por algo mais conhecido por nós consta do seguinte: ser ato do corpo orgânico não é tão conhecido pelos sentidos quanto é conhecido, pelas próprias operações e movimentos, que algo é vivente e senciente. Daí se conclui que é necessário haver algo pelo qual primeiramente se constitua no ser de vivente; e isso deve ser ato que informa tal corpo. Ora, essa informação e atuação, em si, não é tão conhecida.

Do que foi dito consta que não têm lugar os argumentos deduzidos contra esta demonstração pelo fato de ela proceder pelas operações como efeitos, nem porque as operações não podem comportar-se como fins, porque antes o vivente é fim das operações, e a própria substância não se especifica pelo fim ou objeto como as potências. Já dissemos que esta demonstração não se funda nas operações como em efeitos a partir dos quais se procede à causa, mas na razão de princípio pelo qual algo é primeiramente tal, para provar que é forma de tal coisa. **MAS INSISTIRÁS:** na alma racional, que enquanto

intelectiva é primeiro princípio de entender, e enquanto tal não é ato do corpo orgânico, porque entender não se exerce por órgão corpóreo; logo, ou a primeira definição não lhe convém ou esta segunda não demonstra adequadamente a primeira.

Responde-se que a alma racional é, por si e essencialmente, forma do homem, como se define no Concílio de Vienne sob Clemente V, *De Summa Trinitate*, e no Concílio Lateranense sob Leão X, sessão 8. Daí se infere que, também enquanto racional, é verdadeiramente alma, porque verdadeiramente constitui o homem quanto àquilo que lhe é próprio, isto é, enquanto racional. Com efeito, o homem possui o ser homem pela alma como por sua forma e, consequentemente, o ser racional, que constitui o homem enquanto homem. Quando, portanto, se diz que não é ato do corpo orgânico enquanto intelectiva, responde-se que, também enquanto intelectiva, é ato do corpo orgânico. Não porque a potência intelectiva esteja fixada ou dependente de um órgão, mas porque o utiliza ministerialmente, enquanto, no presente estado, depende dos fantasmas que lhe ministram espécies. E assim não repugna que uma forma espiritual seja ato do corpo, não por dependência dele, mas pela comunicação de sua atualidade a ele.

E embora o ser de tal forma seja em si espiritual, contudo, porque contém eminentemente o corpóreo, pode comunicar tal ser ao corpo de modo corporal, e não espiritual, como diremos mais amplamente abaixo, na questão 9. Sobre isso podem ver-se São Tomás, questão *De Anima*, a. 1, ad 13, 18 e 19; questão *De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 4; e I Parte, q. 76, a. 1, ad 5.

Se disseres: por que, do mesmo modo, um acidente espiritual não poderá inerir num corpo, se o corpo é capaz de existência espiritual por meio da alma?

Responde-se que a causa é que o acidente espiritual não contém eminentemente o corpóreo nem possui o grau de corporeidade. Chama-se acidente espiritual aquele que é certa participação ou virtude do grau espiritual naquele em que é espiritual. Por isso nada possui da participação do grau corpóreo e, assim, nem pode dar ser corpóreo nem depender dele em sua sustentação, como depende aquilo que inere. Não repugna, contudo, toda comunicação de um acidente espiritual a um sujeito corpóreo, quando lhe é comunicado de modo imperfeito e como moção e elevação de um superior, como a virtude instrumental pela qual um corpo é movido por um espírito para algum efeito espiritual. Com efeito, uma impressão por modo de movimento inere ao corpo não absolutamente, mas enquanto este se submete obediencialmente ao espírito. Disso tratamos na questão 26 da *Física*, artigo 1, e trataremos novamente abaixo, na questão 10, ao tratar do intelecto agente.

ARTIGO III — SE EM QUALQUER VIVENTE HÁ SOMENTE UMA FORMA SUBSTANCIAL PARA TODOS OS GRAUS

A presente dificuldade, muito disputada entre os antigos e comum a todo composto substancial, nasce de quatro pontos. Primeiro, se as formas substanciais se multiplicam segundo a pluralidade dos predicados quiditativos, de modo que predicados diversos provenham de formas diversas. Segundo, há dificuldade especial acerca da forma de corporeidade: se ela é coeva à matéria e as demais formas sobrevêm a ela. Terceiro, da parte dos graus de vida surge uma dificuldade especial nos viventes: se esses graus provêm de formas diversas. Quarto, da parte das diversas partes heterogêneas ou dos diversos humores nos animais; com efeito, cada uma dessas coisas parece exigir formas diversas por causa das diversas propriedades e ofícios que possui. E assim diversos autores antigos, movidos de modos diversos por essas razões, puseram diversas formas. A dificuldade procede supondo que cada forma confira um grau e um predicado quiditativo singularizado. Perguntamos, portanto, se esses predicados e os diversos graus, enquanto estão no singular, provêm de formas diversas no mesmo composto.

Nesta matéria há **CONTROVÉRSIA** com Escoto e sua escola; antes dele, com Avicena; e muito antes, com os platônicos, que punham formas diversas nas diversas partes do mesmo composto, como no coração, cérebro e fígado. No homem isso não era tão difícil de entender para eles, porque punham a alma intelectiva somente como motor, não como forma substancial; assim, permitiam que outras formas existissem no corpo, para que se constituísse aquilo que é movido pela alma, como diz São Tomás, I Parte, q. 76, a. 4. Supondo, porém, que a alma humana se una como verdadeira forma do homem, a mesma dificuldade ocorre nela e nos demais compostos. Escoto, portanto, no IV das *Sentenças*, dist. 11, q. 3, julga que as razões de São Tomás não concluem a unidade da forma e, assim, no homem, além da alma intelectiva, põe uma forma de corporeidade ou do misto, pelas razões que serão apresentadas abaixo.

NÃO OBSTANTE, deve estabelecer-se como conclusão certa e recebida pela aprovação comum dos autores:

> ***Em nenhum composto substancial que seja uno por si podem existir várias formas substanciais, nem por causa de diversos predicados ou graus, nem por causa da diversidade das partes heterogêneas.***

Esta conclusão é constante em São Tomás, como se vê na I Parte, q. 76, aa. 3 e 4; livro II *Contra os Gentios*, cap. 58; livro VII da *Metafísica*, lição 12; questão *De Anima*, a. 11. Seguem-na em geral outros autores, amplamente citados pelo Pe. Suárez, *Metafísica*, disp. 13, sec. 3, n. 12, e livro I *Sobre a Alma*, cap. 6, e pelo Mestre Báñez, livro I *Sobre a Geração*, q. 8, aa. 1 e 2. As razões principais são duas, e devem ser cuidadosamente tratadas aqui. **A PRIMEIRA RAZÃO PRINCIPAL** toma-se da própria e intrínseca razão da forma substancial. É da razão da forma substancial dar **ser simplesmente**, assim como a forma acidental dá **ser segundo algo**. Este se chama "segundo algo" porque sobrevém a algum ser já pressuposto e, assim, não constitui

o ser simplesmente na própria coisa que informa, mas o ser enquanto tal, isto é, como algo superadicionado a outro ser pelo qual a coisa já se supõe existente.

Se, portanto, se dessem várias formas substanciais incompletas num único composto, necessariamente uma forma sobreviria a outra e pressuporia que o próprio composto já possuísse algum ser pela forma anterior, pelo qual absoluta e simplesmente se tornasse existente e posto fora das causas; isso, com efeito, é dar ser simplesmente. Tomamos aqui "simplesmente" precisamente para evitar toda equivocidade, isto é, por aquilo que torna algo existente absoluta e simplesmente, sem acréscimo. Logo, se por uma forma substancial, por mais incompleta que seja, algo se torna existente absoluta e simplesmente — por exemplo, corpo ou substância constituída —, pela segunda forma já não se fará ser simplesmente, porque esse ser já se pressupõe, mas ser tal; e isso é ser segundo algo, próprio dos acidentes. Portanto, repugna que algum ser seja dado por forma substancial e não seja o primeiro ser, que é ser simplesmente e sustenta os demais. Consequentemente, pôr várias formas substanciais num composto é o mesmo que pôr vários seres, cada um dos quais seria primeiro e substancial, o que é inteiramente repugnante.

Esta razão é esvaziada por **ESCOTO** e por todos os que sustentam que a matéria prima, segundo si mesma, é ente em ato entitativamente. Assim como, para eles, a matéria prima possui ser na natureza simplesmente, isto é, sem acréscimo, porque verdadeiramente existe, e contudo pela introdução da forma é mudada para este ou aquele ser e não constitui um ente por acidente com a forma, porque aquele ser que possui é incompleto e ainda está em potência para ato ulterior, podendo assim compor com ele um ser completo que seja simplesmente uno; assim também, na composição física, poderia dizer-se algo semelhante das formas incompletas, cada uma das quais daria ser com potência para ulterior forma e ulterior ser. Quando, porém, se diz que de dois entes em ato não se faz um uno por si, entendemno de dois entes plenamente e completamente em ato; se algo ainda está em potência para ulterior ato, compõe com ele não enquanto ente em ato, mas enquanto em potência.

Essa evasiva obrigou o Pe. **SUÁREZ**, no lugar citado, a abster-se dessa razão e provar por outra via a conclusão. Primeiro, por indução: a mesma forma acidental, por exemplo a brancura, dá ser genérico e específico; e de modo semelhante a mesma forma, nos anjos, faz ambos. Por que, então, a mesma forma substancial nas coisas compostas não faria o mesmo? Depois, porque nenhuma forma existe na realidade sem ser específica; o genérico não pode existir sem o específico. Cada forma possui ser distinto da matéria e das outras formas específicas; logo, deve possuir diferença específica. Se a possui, comunica-a certamente à matéria, porque tudo aquilo que possui em si confere à matéria que informa.

Quando, porém, se urge com o exemplo da própria matéria, que na sentença de Suárez possui ser e, contudo, comunica esse ser às outras formas

e é completada como que especificamente por elas, de modo que semelhantemente uma forma poderia dar à matéria atualidade genérica e ainda permanecer ulteriormente completável por formas específicas, responde que a matéria é fundamento da substância composta e, por modo de potência, inicia o próprio composto; por isso, de si, é indiferente para ser completada por diversos atos. A forma, ao contrário, é complemento da natureza substancial e, por isso, pelo próprio fato de possuir determinada razão específica de forma, ao unir-se à matéria completa-a e constitui-a na última espécie, não a deixando ulteriormente indiferente para outra forma. Todavia, ainda resta ao Pe. Suárez provar por que toda forma é complemento tão último e perfeito que não possa ulteriormente ser aperfeiçoada e completada.

Poderia dizer-se que a primeira forma completa ao informar e dar ser, mas não perfeitamente e ultimamente, permanecendo ainda em potência para ulterior atualidade; assim como a alma é aperfeiçoada pela potência como por uma forma, a potência pelo hábito e o hábito pelo ato, porque esses atos se ordenam na perfeição e um é mais perfeito do que outro. Escoto responderá, portanto, que a primeira forma substancial dá ser específico, não na última espécie, mas numa espécie subalterna, com potencialidade para a última forma específica; e por esse grau subalterno distingue-se das outras formas que dão outros graus, assim como a matéria, porque possui o grau comuníssimo de substância parcial, distingue-se especificamente das outras coisas e está em potência para elas. Por isso, essa razão não parece satisfazer.

É necessário, portanto, retornar **À PRÓPRIA RAZÃO DE SÃO TOMÁS**, que é muito filosófica e conforme aos princípios de Aristóteles transmitidos pelo próprio São Tomás e explicados por nós no livro I da *Física*, q. 3, e no livro I *Sobre a Geração*, q. 1, a. 2: a matéria é ente em potência e não possui de si qualquer ato, nem mesmo entitativo. De outro modo, não se faria composto substancial nem geração substancial, porque não se faria ser simplesmente, mas este já seria pressuposto. Por isso São Tomás, naquela q. 76, a. 4, ao fundar esta razão, acrescenta que "os antigos, que puseram a matéria prima como algum ente em ato — por exemplo, fogo, ar ou algo semelhante — disseram que nada se gera ou corrompe simplesmente, mas que todo fazer é alteração, como se diz no livro I da *Física*".

São Tomás entende, portanto, que é a mesma razão pôr a matéria prima como ente em ato e pôr várias formas substanciais, uma das quais pressuponha outra; ambos destroem igualmente a unidade per se do composto e a geração substancial. Assim, não admitimos a instância da matéria prima.

NÃO OBSTANTE, para não ligar a razão feita somente a esta sentença acerca da matéria prima, acrescentamos aqui duas coisas.

Primeiro: é contra a razão de forma substancial dar um ser incompleto e em potência para outro ser.

Pois aquele ser que confere ou é suficiente, por si só, para pôr fora das causas a coisa que constitui, ou não é suficiente, mas necessita de ulterior forma incompleta e de seu ser para que a coisa seja posta fora das causas.

Se se diz o segundo, não é ser de forma substancial, porque não é princípio de algum ser suficiente para existir por si, mas de um ser que necessita do concurso de outro. Logo, por força de tal forma incompleta, ainda não se funda o conceito de forma substancial; ou seria matéria, que, se possui ser, possui-o somente receptivamente em relação a outro e assim é substância somente enquanto recebe, não enquanto dá ser; ou seria forma acidental, que dá ser necessitado do sustento de outro ser, e não ser existente por si.

Se se diz o primeiro, tal forma é completamente substancial, porque dá completamente ser de substância, que é ser por si e não depende de outro ser para existir; e assim as formas que sobrevêm são acidentais, porque pressupõem um ser completo, substancial e por si.

Segundo: ou a forma possui potencialidade para ser ulteriormente informada, ou apenas deixa na matéria lugar e potencialidade para que esta seja informada por ulterior forma.

O primeiro não pode ser, porque a forma, por mais imperfeita e incompleta que seja, não é informável por outra forma substancial; nada possui de matéria. Ora, nada é informável por ulterior forma substancial senão a matéria, porque somente ela pode compor com forma substancial. A razão é que aquilo que compõe substancialmente com a forma deve estar em potência para tal forma, de modo que ela seja educida dele ou infundida nele. Uma forma substancial não pode ser educida de outra forma, mas somente da matéria, que está em potência para todas as formas. Se fosse educida de outra forma, esta não seria pura forma, mas possuiria algo de matéria; e assim nunca poderiam encontrar-se duas formas puramente substanciais no mesmo composto substancial. Se se diz o segundo, permanece a razão feita desde o início. Nesse caso uma forma não determina outra compondo substancialmente com ela; cada uma compõe com a matéria seu próprio composto.

Logo, nada resta pelo qual esses compostos se unam com unidade per se; serão como vários compostos acidentais no mesmo sujeito, por exemplo branco e doce, que se unem somente pela unidade do sujeito, a qual é unidade por acidente e segundo algo, não pela unidade de alguma forma na qual tenham um só ser per se. A não ser que se diga que esses dois compostos incompletos se comportam como partes integrantes que compõem um todo, ou que a última forma constitui o composto na razão do ser total, como significa Escoto no lugar citado. Contra o primeiro: várias partes integrantes, se não são informadas pela mesma forma substancial, mas por diversas, somente podem possuir unidade em razão da mesma matéria ou em razão de uma quantidade una. Não há outro princípio de fazer unidade senão matéria ou forma, substancial ou acidental.

Removida, portanto, a unidade da forma substancial, resta somente a unidade em razão da matéria ou da quantidade; ambas, porém, são unidade segundo algo, como se unem o branco e o doce no mesmo sujeito. Contra o segundo: então somente haverá unidade de ordem ou à maneira de número, enquanto a última forma encerra e determina as demais; pois não

as informa, mas somente a matéria, como se provou. Assim, não fará um uno substancialmente. **DAÍ SE VÊ** ser diversa a razão da composição física e da metafísica. A composição metafísica realiza-se somente segundo diversos graus, cuja multiplicação não é segundo formas diversas das quais uma informe outra, mas segundo diversas considerações da mesma coisa íntegra e total, enquanto é considerada mais indeterminada em potência ou mais determinada em ato. Isso ocorre porque a coisa criada não é ato puro, mas consta de ato e potência e, consequentemente, admite essas diversas graduações segundo determinável e determinado. A composição física, ao contrário, realiza-se por verdadeira e real informação.

Uma forma substancial não pode ser informada por outra, porque nada possui de matéria da qual outra forma seja educida; informa somente aquilo de que é educida ou aquilo a que é infundida. Pode admitir outra forma somente enquanto deixa lugar para ela na mesma matéria e é compatível com ela. O composto resultante será, então, uno somente pela unidade da potência ou matéria informada, não pela unidade formal e atual, que é unidade per se. **A SEGUNDA RAZÃO PRINCIPAL** contra Escoto toma-se da própria predicação. Todos os graus genéricos e específicos se predicam essencialmente de qualquer inferior; assim, o homem é essencialmente animal, racional, vivente e corpo. Ora, a predicação essencial da mesma coisa não pode ser tomada de formas diversas; logo, deve provir da mesma forma. Prova-se a menor. Aquilo que se toma de formas diversas predica-se de algo ao qual convém segundo o modo como tais formas estão nele. As formas que convêm a algo ou são coordenadas e subordinadas entre si per se, ou não.

Se não, segue-se somente predicação por acidente, porque uma forma não determina a outra nem se subordina per se a ela; logo, também não se predica per se da outra, mas por acidente, pois toda predicação importa subordinação ou coordenação do predicado com o sujeito. Se, porém, essas formas se coordenam per se, haverá certamente predicação per se, mas no segundo modo, como quando risível se predica do homem, porque se comporta como forma distinta conexa com outra e, consequentemente, se predica dela per se no segundo modo. Todos os graus superiores e inferiores, porém, predicam-se essencialmente no primeiro modo per se daquilo a que convêm. Logo, não devem provir de formas diversas. **RESPONDE ESCOTO** que, nos predicados tomados de formas diversas, segue-se apenas que nenhuma forma inclua a outra nem se predique dela e, consequentemente, que o gênero não se predique da diferença; não se segue, porém, que ambas não se prediquem do composto ou sujeito. Mas isso é falso e não elimina a força do argumento.

É falso porque, como bem nota Caetano naquela q. 76, a. 3, os predicados que se tomam de formas diversas também se predicam um do outro per se, embora não no primeiro modo, mas no segundo; assim, “o homem é risível”, “o fogo é quente”, embora quente e risível se tomem de forma acidental. E não elimina a força do argumento porque insistimos precisamente em que tais formas fundam predicação relativamente ao composto e

constituído por elas, por exemplo racional, animal e vivente relativamente ao homem, que constituem. Perguntamos qual predicação fundam relativamente a esse constituído: per se ou por acidente. Se por acidente, é falso, porque o homem é per se vivente e animal. Se per se no segundo modo, também é falso, porque são predicações essenciais e do primeiro modo. Se per se no primeiro modo, não pode manter-se que se tomem de formas diversas, porque duas formas, pelo próprio fato de serem distintas, comportam-se de tal modo que uma não é essencialmente a outra, mas distinta, ainda que coordenada com ela.

Logo, não fundam predicação essencial e do primeiro modo, mas coordenação e conexão de dois distintos, que é predicação per se do segundo modo. E assim como essas formas permanecem conexas entre si, assim permanecem conexas no próprio composto que constituem; não possuem nele maior unidade e perseidade do que entre si. Logo, não fundarão predicação no primeiro modo, mas no segundo, como duas formas conexas. **PODER-SE-IA AINDA INSTANCIA-R** esta razão também contra nossa sentença, porque matéria e forma são entidades diversas e, contudo, conferem ao composto predicados essenciais no primeiro modo per se. Da matéria toma-se o predicado "material", "corruptível" e semelhantes; da forma, "corpo vivente", "animal" etc. Por que, então, repugnaria que de formas diversas se tomassem predicados quiditativos que se predicassem essencialmente no primeiro modo per se? Responde-se que é diversa a razão entre matéria e forma e entre as próprias formas entre si.

Matéria e forma, por sua própria e intrínseca essência, comportam-se como potência e ato e constituem essencialmente o próprio composto também no primeiro modo per se, porque ato e potência pertencem essencialmente e no primeiro modo per se à constituição do composto. Duas formas distintas, ao contrário, não se comportam como ato e potência. Assim, somente podem convir a algum composto enquanto possuem coordenação entre si e uma é preâmbulo para outra, como ensina São Tomás naquela q. 76, a. 3. Por isso fundam somente perseidade no segundo modo, qual pode existir entre duas formas das quais uma se segue à outra segundo conexão. Em suma: não se funda predicação essencial no primeiro modo per se senão quando uma coisa está dentro da essência da outra e não é distinta dela, ou, se é distinta, quando essencialmente se comportam como ato e potência. Então uma olha para a outra não apenas como algo consequente e conexo, mas como essencialmente compondo o terceiro que consta de ato e potência.

As coisas que se comportam como dois atos ou duas formas podem possuir conexão pela qual uma se segue à outra; não, porém, de modo que essencialmente se refiram uma à outra na razão de compor essencialmente, porque aquilo que compõe essencialmente per se é ato e potência, não ato e ato. Assim, se dois atos fazem predicação essencial, isso só pode ocorrer porque um se inclui essencialmente no outro, não se for distinto dele. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

Primeiro, argumenta-se a partir de Escoto.

No corpo de Cristo, separada a alma, permaneceu o mesmo corpo numericamente, como dizem comumente os Padres e admite São Tomás na III Parte, q. 50, a. 5. E, se durante aqueles três dias se conservasse a Eucaristia, seria o mesmo corpo que antes fora consagrado e, contudo, não teria alma racional. Logo, permaneceu alguma forma que, separada a alma, constituísse o mesmo corpo numericamente que existia antes.

Confirma-se, porque todos os cadáveres, qualquer que seja a causa pela qual se gerem, são da mesma razão.

Ora, de causas diversas e especificamente diferentes não pode sempre produzir-se efeito da mesma espécie. Logo, os cadáveres são da mesma razão por causa da mesma forma de corporeidade.

Confirma-se em segundo lugar, porque a alma intelectiva é em si espiritual e inextensa; no corpo, porém, encontram-se extensão, figura, corruptibilidade etc.

Logo, essas coisas não provêm da alma, cujo ser é espiritual e indivisível; portanto, provêm de outra forma além da alma. Finalmente, a própria alma intelectiva é criada por Deus; o homem, porém, não é criado, mas gerado. Logo, o termo formal da geração não é a própria alma intelectiva, porque onde há ação diversa — generativa e criativa — deve haver termo formal diverso e, consequentemente, forma diversa: uma como termo da criação, outra como termo da geração.

RESPONDE-SE que o corpo de Cristo morto e vivo se diz o mesmo numericamente em razão do supósito no qual é sustentado, não em razão da forma pela qual é constituído.

Assim, é o mesmo numericamente terminativamente, não formalmente; isto é, somente em razão do supósito, do qual se recebe a unidade numérica como de seu termo. Desse modo é o mesmo numericamente segundo o supósito, embora não seja o mesmo numericamente de todos os modos, como afirma São Tomás no lugar citado da III Parte. Nem Escoto pode salvar no próprio corpo maior identidade do que a identidade do supósito, porque, removida a forma específica, permaneceria somente a forma genérica de corporeidade comum a todos; logo, não permaneceria o mesmo indivíduo específico que antes. Portanto, só será o mesmo individualmente em razão do supósito.

À primeira confirmação, responde-se primeiramente que não é certo que todos os cadáveres sejam da mesma espécie.

Além disso, o agente principal do cadáver não é o ferro com que o animal é degolado ou morto; esse é somente instrumento. O agente principal é o céu ou o elemento predominante — segundo a filosofia natural então assumida — enquanto, pela abundância de alguma qualidade, por exemplo calor ou frio, o animal morre. Então, por aquela qualidade tende para a forma do elemento no qual o cadáver finalmente se resolve mediante tal qualidade, por exemplo fogo, água ou terra; e então, do elemento predominante, disposto naquela qualidade, é gerado, porque para ele tende. Segundo a diversidade do elemento para o qual tende haverá diversidade de cadáver. Mas conceda-

se que todas as formas do cadáver sejam da mesma espécie: permanece ainda a mesma dificuldade. Ou todas são da mesma espécie ínfima; então, além da forma genérica de corpo, será necessário produzir uma forma especial de cadáver, e perguntaremos como ela pode ser produzida por diversos agentes, também na sentença de Escoto.

Ou a forma do cadáver é somente a forma genérica do corpo, removida a alma que dava o ser específico de homem; nesse caso o homem, antes da morte, já possuiria em si a forma do cadáver. Então, pela morte não ocorreria geração substancial alguma, mas somente separação de formas, para que esta exista sem aquela; consequentemente, tampouco haveria corrupção substancial, porque a corrupção de uma coisa é geração de outra. Portanto, como a forma do cadáver é meio e caminho para diversas formas — por exemplo, para diversos elementos —, não repugna que proceda de diversos agentes, assim como calor e frio podem ser introduzidos por diversos agentes, porque são meios e disposições para diversas formas.

À segunda confirmação, responde-se que a forma humana, embora entitativamente seja espiritual em si, contém eminentemente o corpóreo e, assim, pode conferir ser corpóreo e os demais graus que contém eminentemente.

Assim como uma causa equívoca eminente produz um efeito que não possui formalmente, assim também uma forma eminente se comporta à maneira de causa equívoca e, ao informar, confere um efeito que não possui apenas formalmente, mas eminentemente, precisamente porque informa como forma eminente. Do mesmo modo, embora o ser de existência da forma humana seja espiritual em si entitativamente, eminentemente é corpóreo e, assim, pode ser comunicado ao corpo de modo corpóreo. João de São Tomás compara isso à subsistência do Verbo, que, embora espiritual, por sua eminência pode suprir a subsistência do corpo e terminá-lo. Assim, o ser da alma comunica-se ao corpo porque ela é sua forma. Por isso São Tomás, I-II, q. 4, a. 5, ad 2, ensina que na alma separada permanece o mesmo ser do composto, porque o ser da alma é subsistente e "o mesmo é o ser do todo e o da forma".

Não pode, contudo, o ser do anjo comunicar-se ao corpo de modo semelhante, porque o anjo não é forma do corpo; nem uma qualidade espiritual perfeita pode fazê-lo, porque não pode ser inerente e dependente do corpo. O ser da alma, porém, por ser subsistente, não depende do corpo, mas atrai o corpo à comunicação de seu ser. Quanto ao que se diz que a alma intelectiva é criada por Deus, enquanto o homem é gerado, isso não prova dupla forma; basta que a mesma forma seja subordinada a dois agentes segundo diversa consideração. A alma, enquanto subsistente em si, termina a criação; enquanto unida e informante, termina a geração. A criação comporta-se como superior e subordinante da geração, não precisamente enquanto criação, mas enquanto infunde ou cria a alma no corpo. A geração alcança a alma não enquanto produzida, mas enquanto comunicada à matéria, na

medida em que essa união e comunicação se dá da parte da matéria e, pelas disposições, tende a ela.

Assim, geração e criação possuem termo formal diverso, embora não forma diversa. Antes, se respeitassem formas diversas, a geração não se faria pela comunicação e união da alma humana e, assim, o homem não geraria formalmente homem enquanto homem, nem semelhante a si na espécie. **Em segundo lugar, argumenta-se:** parecem existir no homem várias coisas que não podem provir da mesma forma porque possuem contrariedade entre si; logo, dão-se formas diversas. Prova-se o antecedente. Quanto à própria substância da alma: a alma racional possui incorruptibilidade e indivisibilidade; a alma sensitiva, porém, é corruptível e divisível. A alma racional é criada por Deus como subsistente; a sensitiva, porém, é educida da matéria, assim como sua operação depende totalmente da matéria. E assim a forma do embrião, que é sensitiva, é educida da potência da matéria; nem se corromperia com a chegada da alma racional, pois de outro modo disporia à própria corrupção, uma vez que dispõe à alma racional.

Quanto às potências operativas, há contrariedade porque algumas não podem ter por sujeito a alma racional, mas o órgão corporal, como os sentidos; de outro modo permaneceriam na alma separada. Contudo, devem emanar de alguma forma e ter por sujeito aquela de que emanam. Outras potências, porém, têm por sujeito a própria alma, como o intelecto e a vontade. Quanto às operações, há contrariedade, como se vê nos atos da vontade e do apetite; sensualidade e vontade lutam entre si: querer agir virtuosamente e querer agir mal.

Confirma-se, porque, de outro modo, o homem não poderia produzir a última disposição requerida para a união da alma racional, visto que essa disposição deve emanar da própria forma, assim como todas as demais últimas disposições emanam de suas formas.

Ora, o homem não produz a alma racional; logo, também não produz a última disposição que dela emana. Logo, tampouco une a alma ao corpo, porque a forma é introduzida pelo agente que causa a última disposição.

RESPONDE-SE, negando o antecedente.

À primeira prova responde-se que a alma racional, embora em si seja incorruptível e indivisível, informa de modo corruptível e corpóreo, porque é recebida segundo o modo da matéria receptora. A matéria é informável de modo corpóreo e corruptível, porque é indiferente a várias formas; assim, é informada por uma com capacidade de adquirir outra e deixar aquela. Não lhe é conatural ser atualizada por uma forma com impossibilidade de passar a outra, o que se requer para a incorruptibilidade. E porque a alma racional contém eminentemente o sensitivo e o corpóreo, pode conferir extensão e divisibilidade. Nem toda alma sensitiva é educida da potência da matéria, mas somente aquela que é formalmente apenas sensitiva, não a que é sensitiva eminentemente e espiritual em si. E embora as operações sensitivas dependam do corpo, não é necessário que o princípio de tais operações seja educido da matéria se for princípio eminente e possuir também

outras operações espirituais que dela não dependem. Isso ocorre somente quando o princípio é adequadamente corpóreo e determinado às operações sensitivas.

Quanto à forma do embrião, é certo que se corrompe com a chegada da forma mais perfeita, como ensina São Tomás, q. 3 *De Potentia*, a. 9, ad 9, assim como qualquer disposição precedente se corrompe com a chegada da forma; e per accidens dispõe à própria corrupção ao dispor para a introdução da nova forma. À segunda prova responde-se que todas as potências existentes no homem dimanam da mesma alma, mas não do mesmo modo. Algumas dimanam absoluta e simplesmente, como o intelecto. Outras, porém, dependentemente do corpo e enquanto a alma é forma comunicada ao corpo; assim, inerem ao órgão corporal e são propriedades da alma enquanto unida, não para todo estado, como ensina São Tomás, I Parte, q. 77, a. 8. É semelhante ao caso da pedra: uma propriedade lhe convém no centro, repousar; outra fora do centro, mover-se. À terceira prova responde-se que, para aquela contrariedade das operações, não se requerem formas substanciais diversas; bastam potências diversas da mesma forma.

Não repugna que algum corpo seja numa parte frio, noutra quente ou seco e, segundo qualidades diversas, tenha operações diversas e contrárias. Muito melhor isso pode ocorrer na alma, que é forma mais eminente. Antes, São Tomás prova daí a unidade da alma: quando uma operação é intensamente exercida, outra se enfraquece, o que é sinal de que ambas procedem do mesmo princípio.

À confirmação, responde-se que o homem, propriissimamente, gera outro homem e produz a última disposição para sua união.

Essa disposição é propriedade consequente à alma enquanto unida e no estado de união, não enquanto absolutamente é ente espiritual em si. Tais propriedades podem proceder de um agente que não produz a alma, mas produz sua união; esse agente é o gerante, e não somente Deus que infunde a alma. Veja-se sobre isso Caetano, I Parte, q. 118, a. 2, e Báñez, livro I *Sobre a Geração*, q. 8, a. 3, ad 7. **Por último, argumenta-se:** a alma é forma do corpo e com ele faz composição natural; logo, é algo distinto do corpo. Ora, corpo não é somente matéria, mas composto de matéria e forma; a matéria é pura potência, enquanto o corpo é algo em ato. Além disso, a alma não é somente forma, mas motor do corpo; o corpo, porém, é movido pela alma, como ensina Aristóteles no livro VIII da *Física*.

Logo, a alma distingue-se realmente do corpo e não é a forma que constitui o corpo; de outro modo, a mesma coisa seria movente e movida, e não se distinguiria realmente a parte que move da que é movida. Portanto, deve haver uma forma que constitua o corpo e outra alma que mova o corpo. Isso urge sobretudo na sentença que sustenta não haver resolução de todos os acidentes até a matéria prima, mas permanecerem no gerado os mesmos acidentes que existiam no corrompido. Nesse caso, é necessário ou que permaneça alguma forma substancial que existia no corrompido, ou que os

acidentes sejam sustentados somente na matéria. O segundo é impossível, pois a matéria é ente em pura potência; logo, deve admitir-se o primeiro.

Confirma-se, porque as partes heterogêneas diferem especificamente: uma é a espécie da carne, outra a do osso.

Por isso, no livro VIII da *Física*, texto 30, o Filósofo diz que aquelas partes do vivente não são contínuas, mas contíguas. E São Tomás, I Parte, q. 11, a. 2, ad 2, diz que carecem da forma do todo; logo, cada uma possui sua forma distinta. Isso também consta das propriedades e operações especificamente diversas que possuem: uma é a operação da audição, outra a do olho, outra a do coração etc. Essas coisas são sinais de distinção específica e, consequentemente, de formas diversas, porque uma única forma não pode constituir espécies diversas. O mesmo argumento pode fazer-se acerca do sangue e dos demais humores, que não seriam informados pela mesma alma, mas seriam como água num vaso, e contudo pertenceriam à integridade do todo.

RESPONDE-SE que a alma se diz forma do corpo como algo se diz forma relativamente ao composto ou efeito formal.

Assim como a brancura é ato ou forma do branco e a luz forma do luminoso, assim a alma é forma do corpo constituído por ela. Quando, porém, se diz que a alma compõe com o corpo, se falamos de composição física e real, pelo nome "corpo" deve entender-se a própria matéria, que é a outra parte do composto. Se, porém, pelo nome "corpo" se entende matéria formada pela forma de corporeidade, então não se entende composição física da alma com o corpo, mas composição do grau inferior com o superior. Quanto ao que se diz que a alma é motor do corpo, responde-se que a alma não é motor como *aquilo que* (*ut quod*), mas como *aquilo pelo qual* (*ut quo*). Move mediante o órgão, enquanto uma parte orgânica move outra. A forma, relativamente à matéria, não se comporta eficientemente, mas formalmente; e a matéria, enquanto distinta da forma, não é capaz de movimento, mas de mudança de uma forma para outra, e isso por parte do gerante que introduz a forma.

A parte orgânica, porém, diz um composto de matéria e forma, embora parcial; assim, uma parte pode ser movida por outra, pela forma como princípio pelo qual, e pelo próprio todo como princípio que move. Para isso não se requerem formas substanciais diversas, mas a mesma forma com múltipla virtude e múltiplos graus, segundo exige diversas potências e temperamentos e, consequentemente, diversos órgãos, não diversas formas. A sentença segundo a qual não se faz resolução de todos os acidentes até a matéria prima foi rejeitada por nós na questão 1 *Sobre a Geração*.

À confirmação, responde-se que as partes heterogêneas ou diferem somente por espécie acidental — do que trataremos abaixo —, ou, se diferem por espécie substancial, trata-se apenas de espécie incompleta e segundo algo, sobre o que fala São Tomás, I-II, q. 72, a. 7.

Isso não requer formas substanciais diversas; basta uma forma mais eminente ou que possua vários graus e, assim, exija aquela diversidade incompleta das partes. Quando o Filósofo disse que essas partes não são contínuas,

não nega continuidade no gênero da quantidade e da unidade substancial, mas na razão de homogêneo, que é unidade ou semelhança também nas disposições ou qualidades. De modo semelhante, São Tomás diz que não possuem a forma do todo quanto ao modo da denominação. Nos homogêneos, assim como toda a água se denomina água, também a parte da água se diz água. Nos viventes, porém, o todo se denomina, por exemplo, homem ou cavalo; mas a mão ou o olho não se denominam homem ou cavalo. Quanto ao que se diz das diversas propriedades e operações, digo que tal diversidade não infere diversidade de formas, mas eminência da mesma forma relativamente a muitas coisas. Operações diversas são sinais de forma específica diversa quando são adequadas e totais, não quando são inadequadas.

Assim, quando se diz que da mesma forma não procedem espécies diversas, distingo: diversas simplesmente e adequadamente, concedo; diversas parcialmente e segundo algo ou acidentalmente, nego. Uma forma eminente e virtualmente múltipla exige essa diversidade parcial, assim como exige diversas potências, temperamentos e órgãos. Se estes se encontram no estado devido e conatural, um não contraria o outro; podem, porém, contrariar-se se se afastarem do devido temperamento. Acerca do sangue e dos humores já dissemos no livro I *Sobre a Geração*, q. 8, de que modo são informados pela mesma alma.

ARTIGO IV — QUAL É A DIVISÃO DA ALMA E QUANTOS SÃO OS GRAUS E MODOS DOS VIVENTES

Segundo São Tomás, I Parte, q. 78, a. 1, há três almas, quatro modos dos viventes e cinco gêneros de potências. As três almas são chamadas:

- alma vegetativa;
- alma sensitiva;
- alma intelectiva.

A palavra **alma**, no presente caso, toma-se em geral por aquilo que constitui o vivente; nesse sentido São Tomás diz, no livro II *Sobre a Alma*, lição 5, acerca do texto 20, que “nas plantas há vida e, consequentemente, alma”. Os modos dos viventes dizem-se segundo quatro graus de vida, a saber:

- vegetativo;
- sensitivo;
- locomotivo;
- intelectivo.

Os gêneros de potências são cinco:

- potência vegetativa;
- sensitiva;
- apetitiva;
- locomotiva;
- intelectiva.

Acerca destas divisões há algumas dúvidas que devem ser examinadas no presente artigo. PRIMEIRA DÚVIDA. A primeira é se a divisão inicial da alma em vegetativa, sensitiva e intelectiva é correta e de que modo se recolhe sua suficiência.

RESPONDE-SE que a divisão é correta e é transmitida por Aristóteles neste livro, cap. 3, por São Tomás no mesmo lugar e comumente pelos intérpretes.

Sua suficiência é recolhida por São Tomás, I Parte, q. 18, a. 3, e q. 78, a. 1, a partir do seguinte princípio: é comum a todo vivente e a toda alma mover a si mesmo, e nisso o vivente se distingue primeiramente do não vivente, porque o não vivente somente é movido por outro, enquanto o vivente move a si mesmo. Por isso, a diversidade da vida deve ser tomada da diversidade dos modos de mover-se a si mesmo. Há, porém, três modos de mover-se a si mesmo; logo, também há três vidas. Prova-se a menor. O princípio do movimento é o agente e o fim: o fim, quanto à direção e atração; o agente, quanto à execução. A execução, por sua vez, depende de alguma forma como de princípio principal e de algum instrumento como de meio de operar.

Há, portanto, certas coisas que movem a si mesmas somente quanto à execução do movimento, mas não quanto à aquisição do fim ou da forma pela qual se movem. Tanto o fim quanto a forma de operar lhes são determinados pela natureza e são recebidos passivamente por elas; não se movem a si mesmas para adquiri-los. Este é o ínfimo grau de vida, a saber, o vegetativo. As plantas, com efeito, movem-se a si mesmas quanto à execução da nutrição e da geração, mas não estabelecem para si o fim nem adquirem as formas pelas quais operam. Há outras que movem a si mesmas não somente quanto à execução do movimento, mas também quanto às próprias formas que podem ser princípio do movimento, porque não as têm totalmente determinadas pela natureza, mas podem adquiri-las. Tal é a vida sensitiva. Embora os sentidos sejam potências operativas, necessitam de formas intencionais pelas quais os objetos se unem às potências e das quais, como princípios formais e especificativos, dependem suas operações.

Por isso esse modo de mover-se a si mesmo é superior ao modo da vida vegetativa, pois os princípios de operar não estão totalmente determinados pela natureza, como nos vegetativos, mas os viventes sensitivos podem mover-se em direção a eles; as potências sensitivas, com efeito, são indiferentes a estas ou àquelas espécies ou objetos. Há, enfim, outros viventes que movem a si mesmos também quanto à determinação do fim, porque não possuem o fim totalmente determinado pela natureza, mas o estabelecem para si; assim, no conhecimento do fim não são apenas conduzidos, mas conduzem a si mesmos. Por isso necessitam da razão, que compara a proporção do fim com os meios. Desse modo movem-se a si mesmos de todas as maneiras pelas quais algo pode mover-se a si mesmo:

- quanto ao fim;
- quanto às formas de operar;

- quanto à execução do movimento.

Esta é a vida intelectiva. A vida intelectiva admite ainda diversos e mais perfeitos modos de operar segundo necessite de maior ou menor mutação proveniente de agente extrínseco para suas operações. A alma humana é tão ínfima nesse gênero que pode ser aperfeiçoada e movida para a aquisição do conhecimento não somente por agentes espirituais, mas também pelos próprios corpos, mediante os sentidos. As inteligências separadas, porém, como os anjos, não necessitam ser movidas pelos objetos; são movidas por seu Criador, recebendo desde o princípio todas as formas perfectivas do intelecto pelas quais podem ser movidas. E quanto de menos formas necessitam, tanto mais perfeitas são, porque tanto menos são movidas por algo extrínseco e tanto mais movem a si mesmas no conhecimento. Todavia, todos esses seres possuem a vida e os princípios de mover-se a si mesmos por participação de um agente extrínseco pelo qual são produzidos e movidos, isto é, do próprio gerante, do qual participam a vida e pelo qual são determinados e movidos a agir por si mesmos.

Por isso a vida perfeitíssima está em Deus, que de todos os modos é e opera por si mesmo, sem determinação proveniente de outro. OBJEÇÃO. Parece que a vida vegetativa deve ser excluída da razão de vida, porque toda sua operação não ultrapassa a razão de alteração ou de alguma atração, expulsão ou ação transitiva; ora, todas essas coisas podem encontrar-se nas coisas inanimadas. A alteração, por exemplo, é produzida por qualquer elemento. Também o aumento parece poder realizar-se suficientemente por **acréscimo por geração contígua** (*aggeneratio*), como no fogo pela aposição extrínseca. Por isso, se Deus sozinho produzisse numa planta a mesma quantidade que o aumento produz, ela pareceria aumentada do mesmo modo que se a adquirisse por crescimento vital. Isso, porém, não se dá do mesmo modo nos demais animais, nos quais a nutrição e o aumento ocorrem com sensação e discriminação do alimento e com prazer quando se recebe comida, ou com dor e fome quando falta. Também a atração pode ocorrer por virtude inanimada, como se vê no ímã.

Finalmente, somente em Deus se encontra a vida por conhecimento e amor; logo, somente aqueles que participam de algum modo do conhecimento e do amor parecem dever chamar-se vivos. Caso contrário, não participariam de Deus enquanto vivente e, assim, não possuiriam em si a vida enquanto participada, pois toda vida é participada daquela vida que está em Deus. EM SENTIDO CONTRÁRIO. Parece ainda que, assim como o locomotivo é grau distinto do sensitivo, também deve ser alma distinta, e então haverá quatro almas assim como há quatro graus. Não aparece razão pela qual o locomotivo pertença redutivamente à alma sensitiva e, por isso, não se distinga dela enquanto alma, ao passo que, enquanto grau, seja contado distintamente do grau sensitivo. RESPOSTA À PRIMEIRA DÚVIDA. Responde-se que, sem dúvida, o vegetativo, mesmo tal como se encontra nas plantas, possui propriamente razão de vida, porque as plantas se movem a si mes-

mas a partir de princípio intrínseco e mediante órgãos determinados. Vemos, com efeito, que:

- frutificam;
- crescem;
- nutrem-se.

Tudo isso é operação vital. Por isso também são chamadas vivas na Escritura, como em 1 Cor 15: "Aquilo que semeias não recebe vida se primeiro não morrer". E Santo Agostinho, no livro I *Da Cidade de Deus*, cap. 20, ensina que as plantas, embora não sintam, vivem e podem morrer e ser mortas. Em confirmação cita o Salmo 77: "E matou com granizo as suas vinhas". Ao argumento responde-se, portanto, que, embora a vida vegetativa não opere por ação imanente, mas transitiva, contudo, porque opera movendo a si mesma, isso basta para a razão de vida. Isso aparece claramente na própria ação generativa, que é vital e, contudo, é ação transitiva, usando e necessitando de alteração. Acrescento que essas operações vitais não são realizadas somente pelas qualidades elementares, embora o vivente delas se sirva em suas operações. São realizadas por potências que são qualidades distintas e superadicionadas àquelas, como se provará abaixo, na questão 3.

Por isso alteração, expulsão, atração e outras ações semelhantes não se realizam no vivente do mesmo modo como nas coisas inanimadas, porque no vivente se realizam movendo-se a si mesmo e mediante partes orgânicas. Isso não ocorre nos inanimados: se o fogo aquece, todas as suas partes aquecem; se o ímã atrai o ferro, atrai segundo todas as suas partes. O mesmo deve dizer-se do aumento. Não pertence ao vivente qualquer aquisição de maior quantidade, mas a aquisição dela segundo determinado modo, isto é:

movendo-se a si mesmo e por intussuscepção, não por justaposição.

O fogo e outras coisas inanimadas aumentam por justaposição; mostramos, no livro I *Sobre a Geração*, q. 8, que isso não ocorre pela verdadeira nutrição e aumento. Assim, a mesma quantidade acrescentada de fora, unida ou produzida por geração contígua não pertence à operação vital; mas a mesma quantidade, adquirida de modo vital — isto é, por intussuscepção e por potências determinadas — pertence à operação da vida. Do mesmo modo, o mesmo lugar, se adquirido por movimento progressivo, é adquirido por operação vital; se adquirido por movimento de gravidade ou leveza, ou por outro semelhante, será operação inanimada. Portanto, para a espécie dessas operações pertence também o próprio modo pelo qual são realizadas. À última instância responde-se que a vida vegetativa também participa da vida de Deus, não segundo o mesmo modo pelo qual ela está em Deus, mas segundo alguma razão inadequada. Participa, com efeito, de certo modo de vida, a saber, deste: mover-se a si mesmo e não ser puramente movido por outro.

Isso se encontra formalmente em Deus, embora os vegetativos não participem da própria espécie ou grau da vida divina, que consiste em conhecer e amar. RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. Responde-se que há razão diferente entre os graus dos viventes e os gêneros de almas. Os gêneros de almas são

tomados segundo diversos gêneros de operação no mover-se a si mesmo. Os modos ou graus dos viventes, porém, são tomados segundo maior ou menor perfeição dentro do mesmo gênero de mover-se a si mesmo. Por isso, quando nos graus dos viventes se dizem **sensitivo** e **locomotivo**, o termo sensitivo não se toma ali pelo próprio gênero de sentir, mas por um modo ou grau, isto é, pelo grau imperfeito e ínfimo dentro do gênero sensitivo. Assim são aqueles sensitivos que, embora possuam tato e movimento de dilatação ou contração, não possuem movimento progressivo, porque não possuem perfeitamente todos os sentidos, como diremos logo. O locomotivo, ao contrário, é o mesmo que **sensitivo perfeito**, isto é, aquele que possui sentidos capazes de perceber coisas distantes.

Por isso mesmo deve possuir faculdade e instrumentos pelos quais possa mover-se até as coisas distantes; para isso se ordena o movimento progressivo ou locomotivo. Foi necessário, portanto, distinguir esses dois graus como imperfeito e perfeito dentro do gênero sensitivo. Como, porém, as almas se dividem segundo os próprios gêneros de vida e de mover-se a si mesmo, ambos os graus — sensitivo imperfeito e locomotivo — estão compreendidos no gênero da alma sensitiva, e o locomotivo não podia ser posto ali como gênero diverso de alma. Nem se pode objetar que também o sensitivo se contém sob o vegetativo e, portanto, bastaria numerar apenas o vegetativo na divisão das almas, sem numerar o sensitivo. Responde-se que o sensitivo não se distingue do vegetativo tomado em comum, porque o inclui; é, porém, espécie distinta de outra espécie vegetativa, qual é aquela que se encontra na planta.

Essas espécies são subalternas e pertencem a diversos gêneros de vida porque importam diverso modo de mover-se a si mesmo segundo ordem diversa, e não somente segundo maior ou menor perfeição dentro da mesma ordem, como dissemos do sensitivo mais perfeito e menos perfeito. Por isso se dizem gêneros diversos de viventes o vegetativo e o sensitivo, tomando-se o vegetativo não em comum, mas pelo vegetativo ínfimo, contraposto ao sensitivo, como se encontra nas plantas. SEGUNDA DÚVIDA. A segunda dúvida nasce do que se disse por último: como deve entender-se a divisão dos quatro graus dos viventes e dos cinco gêneros de potências. A razão da dúvida é, primeiro, que não aparece por que entre os graus dos viventes se enumera o locomotivo e não o apetitivo.

Se a razão é que o apetitivo não constitui por si e diretamente grau de vida, mas é algo consequente, por modo de inclinação, à vida sensitiva ou racional, como ensina São Tomás no livro II *Sobre a Alma*, lição 5, e I Parte, q. 78, a. 1, o mesmo deve dizer-se com maior razão do locomotivo, porque ele é ainda mais algo consequente, uma vez que é executivo do apetitivo. A potência motiva é movida pelo apetite como executiva dele; logo, com maior razão não constituirá grau. Segundo, não aparece de que modo vegetativo e sensitivo dividem ao mesmo tempo:

- a alma;
- o grau de viver;

- a potência de operar.

Se se aplicam e tomam de modo diverso nessas divisões, é necessário explicar isso. Terceiro, os graus de viver ou se distinguem *a priori* e por sua raiz, isto é, pela própria alma que dá a vida substancial; ou *a posteriori*, isto é, pela operação da potência, pela qual se possui vida acidental. Se do primeiro modo, haverá três graus de viver, assim como há três almas. Se do segundo, haverá cinco, assim como há cinco potências e operações. Como, então, se torna adequada a divisão em quatro graus? Finalmente, resta explicar de que modo se tomam graus diversos de vida na vida intelectual, como o entender:

- humano;
- angélico;
- divino;

e, no angélico, tantas espécies de vida intelectiva.

RESPONDE-SE que alguns entendem que, se atendermos à vida substancial, haverá tantos graus dos viventes quantas são as almas, porque os compostos ou concretos não podem multiplicar-se mais do que as formas.

Se, porém, atendermos à vida acidental ou às operações vitais, acrescenta-se aquele quarto grau do locomotivo por causa da potência de caminhar, que se encontra nos animais perfeitos. Assim ensinam os Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 3, q. 2, a. 2. O Pe. Suárez, porém, no tratado *Sobre a Alma*, livro I, cap. 7, n. 13, ensina absolutamente que não se deve multiplicar mais o número das almas do que o dos graus dos viventes; entende, com efeito, que o locomotivo é comum a toda alma.

NÃO OBSTANTE, não deve abandonar-se a divisão acima, que São Tomás ensina a partir de Aristóteles em I Parte, q. 78.

Deve dizer-se que não somente há distinção das almas segundo aquele tríplice gênero ou ordem — vegetativo, sensitivo e intelectivo —, mas também, dentro de cada gênero, podem distinguir-se graus segundo a latitude de participação mais ou menos perfeita daquele gênero de vida. Na vida vegetativa não há, de fato, tal latitude gradual, porque, em razão da imperfeição daquela vida, toda ela se restringe às ações de:

- nutrir;
- gerar.

E ambas podem encontrar-se em qualquer vegetativo, inclusive nas plantas, conforme Gênesis 1: “Produza a terra erva verde e que faça semente”. Pertence, portanto, ao vegetativo não somente nutrir-se, mas também gerar. Por isso não há lugar para diversos graus dessa vida segundo a participação de mais ou menos operações vegetativas, visto que a qualquer vegetativo não repugna nenhuma das duas operações em que se resume toda a perfeição e graduação daquela vida. Há, contudo, diversas espécies de vegetativos segundo a diversa perfeição que possuem dentro da mesma graduação de participação em ambas as operações. Na vida intelectiva também existem diversos graus, não segundo diversas operações de entender e querer — pois todos os intelectivos possuem intelecto e vontade —, mas segundo o

diverso modo de comunicar com a matéria e o corpo ou de afastar-se deles e aproximar-se da imaterialidade divina. Contudo, não pertence ao filósofo natural tratar desses graus nas substâncias separadas da matéria; ele detém-se na alma intelectiva unida ao corpo. Das substâncias separadas tratam o metafísico e o teólogo.

Resta, portanto, que na vida sensitiva se encontre diversa graduação segundo a latitude que existe na participação de maior ou menor perfeição dos sentidos. Alguns sentidos percebem somente coisas unidas ao animal, como:

- tato;
- paladar.

Outros também percebem coisas distantes e, por isso, fundam e exigem uma potência locomotiva, isto é, uma potência que tenda às coisas distantes que apreendem. Em vão, com efeito, apreenderiam coisas distantes se naturalmente carecessem dos instrumentos para adquiri-las; isso se faz pelo movimento progressivo e pela potência locomotiva. E porque nem todos os animais possuem sentidos perfeitos — alguns são imperfeitos, como ostras e conchas —, enquanto outros possuem sentidos perfeitos e por isso se movem em direção a coisas distantes, na vida sensitiva põe-se um duplo grau:

- o sensitivo, dito em comum;
- o sensitivo perfeito, chamado locomotivo, porque se move progressivamente de lugar, seja voando, caminhando ou nadando.

OBJEÇÃO. Em favor da sentença do Pe. Suárez, poder-se-ia dizer que também ostras e animais imperfeitos se movem localmente ao menos por dilatação e contração; logo, a potência locomotiva convém a todos.

RESPONDE-SE que o locomotivo, no presente caso, não se toma tão amplamente por qualquer modo de mover-se localmente, mas pelo movimento perfeito e progressivo, que convém somente aos animais que possuem sentidos capazes de conhecer coisas distantes, porque esse movimento é primária e diretamente ordenado a um lugar distante.

O movimento de dilatação ou contração, porém, não é primária e diretamente ordenado a mudar de lugar, mas segue alguma alteração no animal. Por isso há diverso modo de mover-se no movimento progressivo. ÀS RAZÕES DA DÚVIDA. À primeira responde-se que **locomotivo** se toma de dois modos. De um modo, acidentalmente, pela própria potência de mover; de outro, substancialmente e pela raiz que se pressupõe a essa potência. No primeiro modo não designa grau, mas potência subordinada ao apetite; por isso, na divisão das potências, põem-se distintamente o apetitivo e o locomotivo. No segundo modo pertence à razão de grau. Se insistires: por que não se diz o mesmo do apetitivo, de modo que, tomado radicalmente, também se tome por grau? Responde-se que o apetitivo se encontra em todo animal, mesmo imperfeito, ainda que este não se mova progressivamente. Sinal disso é que até os animais imperfeitos sentem dor: se são feridos, contraem-se; a dor, porém, é ato do apetite que foge.

Por isso, pelo termo **apetitivo** não se designa grau especial nos animais, visto que se encontra em todos. O locomotivo, porém, tomado pelo movimento progressivo, convém somente àquele que possui sentido e apetite perfeitos; e assim pode designar grau e perfeição nos animais. À segunda responde-se que, porque os viventes se ordenam às operações vitais como à própria perfeição, algumas vezes pelo nome **vida** significa-se a raiz e princípio de viver, que é a alma; outras vezes, o grau ou participação da própria vida; outras, ainda, a potência ou operação vital. Por isso, os termos **vegetativo** e **sensitivo** podem acomodar-se à divisão:

- das almas;
- dos graus;
- das potências.

À última responde-se que esses quatro modos ou graus de viver são tomados *a priori* das próprias almas ou princípios de vida, não de qualquer modo, mas enquanto fundam latitude para participar a vida de modo diverso. Assim, embora haja somente três almas, segundo a latitude de participar a vida mais ou menos perfeitamente fundam-se vários graus. Isso não ocorre na alma vegetativa, por causa de sua restrição, mas ocorre na sensitiva e intelectiva. Das espécies de vida intelectiva nas coisas separadas da matéria, porém, não compete tratar ao filósofo natural, mas somente do intelectivo unido ao corpo, como dissemos. TERCEIRA DIFICULDADE. A terceira dificuldade é se todas essas divisões são unívocas ou análogas.

RESPONDE-SE que, sem dúvida, são unívocas daquele modo pelo qual a univocidade pode encontrar-se nas formas que são entes incompletos, isto é, redutivamente aos seus compostos.

Esta é a sentença de São Tomás, livro II *Contra os Gentios*, caps. 60 e 61, e toma-se de Aristóteles neste livro II, caps. 1 e 2, que transmite a mesma definição para toda alma. A razão é que a alma racional, acerca da qual somente poderia surgir dificuldade, seria alma analogicamente ou porque simplesmente e propriamente não seria alma informante do corpo, ou porque seria de tal modo excelentemente alma que somente ela seria alma simplesmente e absolutamente, uma vez que constitui aquilo que move a si mesmo de todos os modos; as demais, porém, seriam almas diminuída e imperfeitamente. A primeira alternativa não pode sustentar-se, porque a alma racional é verdadeira forma do homem, como acima dissemos ter sido definido pela Igreja; e consta também pela razão, porque verdadeiramente constitui o homem enquanto homem e enquanto racional, e não o constitui como matéria; logo, constitui-o como verdadeira forma. A segunda também é falsa. Primeiro, porque as coisas constituídas por essas almas convêm unívocamente e são colocadas no mesmo predicamento, por exemplo:

- planta;
- cavalo;
- homem.

Logo, também as próprias formas e graus possuem a mesma univocidade, pois recebem univocidade apenas redutivamente, assim como seus compos-

tos. Segundo, porque não intervém nenhuma razão de analogia entre essas almas. Todas são essencial e intrinsecamente princípios de mover-se a si mesmas, e a definição de alma convém essencialmente a todas. A alma da planta não é menos essencialmente ato de corpo orgânico do que a alma do cavalo ou do homem, embora possua perfeição e grau diversos. OBJEÇÃO. Se disseres que uma alma depende de outra na razão de animar — por exemplo, a sensitiva depende da vegetativa e a racional da sensitiva — , **RESPONDO** que isso não basta para constituir analogia, porque não há dependência na própria participação da razão superior; esta é participada igualmente. Há dependência na composição e no exercício da informação, porque o grau de uma alma não pode exercer suas operações e informação sem pressupor o grau anterior de outra.

Assim também a superfície pressupõe a linha, e o corpo pressupõe a superfície, para que se componha o corpo; e, contudo, são espécies de quantidade que participam univocamente da própria razão de extensão. Portanto, a dependência e desigualdade na própria participação do predicado comum constituem analogia, enquanto uma coisa é dita tal em relação a outra e não simplesmente, como acidente e substância relativamente ao ente. As demais dependências das próprias espécies entre si quanto ao exercício, informação ou algo semelhante não produzem analogia, como nota São Tomás no livro I *Perihermeneias*, lição 8. Nem obsta que a alma intelectiva se diga simplesmente alma porque constitui aquilo que se move a si mesmo de todos os modos. Isso prova somente que é perfeitíssima entre as almas e "simplesmente", isto é, segundo todos os modos. Não prova, porém, que as outras almas não sejam também simplesmente almas, isto é, absoluta e univocamente, já que dão simplesmente ser substancial vital.

De outro modo, homem e cavalo não conviriam univocamente porque o homem é espécie mais perfeita; nem corpo e superfície conviriam univocamente na razão de quantidade porque o corpo possui três dimensões e a superfície somente duas.

ARTIGO V — DE QUE MODO TODOS OS GRAUS DE VIDA PODEM ESTAR CONTIDOS EM UMA ÚNICA FORMA

A dificuldade está no próprio modo de conter:

> ***se uma única alma contém formalmente vários graus, assim como um número maior contém o menor; ou somente virtualmente, como o sol, por exemplo, contém o calor ou a erva.***

Há **TRÊS SENTENÇAS**. Alguns atribuem à alma racional somente uma continência virtual dos outros graus, isto é, do sensitivo e do vegetativo. Outros dizem que ela os contém formalmente, mas de tal maneira que um grau não é aperfeiçoado pela união e contração mediante o outro; toda a perfeição que o grau vegetativo possui, por exemplo, no animal, seria a própria diferença do sensitivo. Assim ensina o Pe. Suárez no tratado *Sobre a Alma*, livro I, cap. 6, n. 7. Outros, enfim, dizem que os graus inferiores se encontram formalmente na alma mais perfeita e que esses graus, assim contraí-

dos, são também aperfeiçoados em si mesmos, de tal modo que o vegetativo da planta difere especificamente do vegetativo que existe no cavalo ou no homem. Assim ensina o Mestre Báñez, I Parte, q. 76, a. 4, dúvida 2, e outros citados pelos Carmelitas neste lugar, disp. 6, q. 3, § 4.

RESPONDE-SE, PORTANTO, que, segundo a sentença de São Tomás, os graus estão contidos na forma superior **formal e eminentemente**, e não somente virtualmente.

Isso significa que, da parte do modo de conter, são contidos eminentemente; da parte da coisa contida, são contidos formalmente. A alma superior, portanto, contém o vegetativo e o sensitivo não como algo posto no lugar deles, mas segundo a verdadeira e formal razão do vegetativo e do sensitivo; e esses graus, pela própria união ao grau mais perfeito, são ainda intrinsecamente aperfeiçoados em sua razão própria. Para compreender isso, deve supor-se que uma coisa pode conter outra de três modos.

Primeiro, somente formalmente, quando algo é contido segundo a mesma propriedade pela qual existe em si, tanto quanto à perfeição como quanto à imperfeição; assim, o quente contém o calor, o branco contém a brancura.

Segundo, somente virtualmente, quando contém uma virtude da qual pode proceder ou ser produzida aquela forma ou efeito.

Assim:

- o vinho e a pimenta contêm virtualmente o calor;
- a luz do sol contém virtualmente o calor;
- o anjo discorre virtualmente, porque, sem discurso formal, conhece aquilo que nós conhecemos por discurso;
- a luz e a pimenta aquecem sem fogo ou calor formal;
- as sementes contêm virtualmente o fruto.

Terceiro, uma coisa contém outra **formal e eminentemente**, quanto à perfeição formal desta, sem a limitação e restrição da imperfeição que lhe é própria, mas segundo um modo e perfeição superiores.

Isso ocorre quando alguma perfeição, em sua constituição formal e própria, não inclui uma imperfeição que repugne a uma forma mais alta e eminente. Por essa razão encontram-se em Deus formal e eminentemente perfeições que nas criaturas existem com restrição e limitação, como:

- sabedoria;
- potência;
- bondade;
- outras semelhantes.

Essas perfeições existem em Deus de modo mais eminente do que nas criaturas, e, contudo, formalmente. Antes, tudo aquilo que existe de perfeição nas criaturas, removida a imperfeição, encontra-se em Deus e, consequentemente, segundo modo mais eminente. Também nas coisas criadas vemos que um número maior contém formalmente o menor, como o seis contém o dois, não segundo a restrição e limitação do menor, mas de modo mais perfeito e amplo. **DIZEMOS, PORTANTO**, que a alma mais nobre contém

os graus inferiores formal e eminentemente, assim como a figura mais perfeita contém a menos perfeita e o número maior contém o menor. Por isso São Tomás, *Quodlibet* I, a. 6, diz:

> *"As formas substanciais comportam-se como os números ou como as figuras; sempre o número ou figura maior contém em si o menor, assim como o cinco contém o quatro e o pentágono contém o triângulo."*

Se alguma vez São Tomás diz que a alma humana possui **em virtude** a corporeidade e os outros graus, como no *Quodlibet* XI, a. 5, e na questão *De spiritualibus creaturis*, a. 3, ad 16, isso equivale a dizer **eminentemente**, e não apenas virtualmente excluindo a continência formal. Com efeito, na questão *De Anima*, a. 11, ensina expressamente que:

> ***a substância da alma racional é vegetativa e sensitiva.***

A razão é que a alma é essencialmente forma e princípio **pelo qual** (*quo*) se constitui o composto. Logo, se o composto é formalmente constituído, passivamente e como **aquilo que** (*ut quod*), na razão de sensitivo e vegetativo, também a própria forma deve formalmente, como **aquilo pelo qual** (*ut quo*), conter os outros graus. Tudo aquilo que está no efeito formal, formal e passivamente e como *ut quod*, deve estar na própria forma formal e ativamente e como *ut quo*. OBJEÇÃO. Mas objetarás:

As formas dos elementos estão somente virtualmente no misto e, contudo, no próprio misto se encontram efeitos formais dos elementos, como:

- quente;
- frio;
- outros semelhantes.

Em segundo lugar, a alma pode conferir um efeito formal que não possui em si formalmente. Em si mesma, por exemplo, não é entidade corpórea e, contudo, constitui um composto corpóreo. RESPOSTA. À primeira responde-se que as formas substanciais dos elementos não constituem o misto nem qualquer grau dele. O misto não se denomina formalmente elemento, do mesmo modo como o animal se denomina:

- vivente;
- corpo.

Assim, a forma que constitui o animal deve ser formalmente vegetativa e corpórea; não precisa, porém, ser formalmente elementar. Como possui as qualidades dos elementos, por exemplo frio e calor, diz-se que contém os elementos virtualmente, não formalmente. À segunda responde-se que, como a forma é somente princípio **pelo qual** (*quo*) se constitui o composto, basta que, se constitui esse composto como sensitivo, vegetativo e corpóreo, seja em si corpórea e sensitiva **ut quo**, embora entitativamente e **ut quod** não seja corpórea nem vegetativa, mas espiritual. Assim, a alma racional é formalmente corpórea **ut quo**, porque informa segundo modo corpóreo e constitui uma coisa corpórea, embora em si, entitativamente, seja realidade espiritual. Por razão semelhante, o concurso e a moção divina podem ser princípio **pelo qual** de um ato livre, embora, entitativamente e **ut quod**, não possuam indiferença, mas sejam realidade determinada.

A razão é que, se a alma racional conferisse formalmente apenas o grau racional e os demais somente virtualmente, o homem não teria, pela forma que o informa, uma razão formal de conveniência com o cavalo e a planta; teria apenas conveniência virtual. Assim, em razão da alma pela qual é informado, o homem não se diria animal mais do que o sol se diz quente. Isso é absurdo. SEGUNDA PARTE DA CONCLUSÃO. A última parte da conclusão — isto é, que o vegetativo ou sensitivo, unido e contraído por um grau superior, é intrinsecamente aperfeiçoado também dentro da própria linha do vegetativo ou do sensitivo — prova-se assim. O vegetativo em comum é algo potencial e contraível pelas diferenças inferiores, pelas quais é aperfeiçoado e atualizado. Logo, o vegetativo posto, por exemplo, numa planta e num cavalo difere especificamente, não somente porque planta e cavalo diferem segundo suas razões próprias, mas também porque o próprio vegetativo é aperfeiçoado diversamente mediante atualização e perfeição intrínsecas.

Com efeito, o vegetativo em comum estava em potência intrínseca para ser aperfeiçoado. Logo, a perfeição que lhe sobrevém é intrínseca também na própria razão de vegetar. Que ele seja aperfeiçoado diversamente dentro da própria razão de vegetar é manifesto porque se torna princípio de operações diversas até mesmo enquanto vegetativo. Vemos, por exemplo, que nos animais a potência nutritiva produz:

- sangue;
- espíritos;
- carne;

o que não faz nas árvores. É, portanto, sinal de que, também nas próprias potências e na razão própria do vegetativo, ele é intrinsecamente aperfeiçoado pela união e contração à planta ou ao animal; e, em cada animal, segundo o modo mais perfeito ou mais imperfeito daquele animal, o próprio vegetativo se torna princípio de operações diversas. OBJEÇÃO DO CALOR. Nem obsta que o mesmo calor segundo a espécie se encontre no animal e no fogo e, no animal, gere carne sem mudança intrínseca de sua espécie, ao passo que no fogo não.

RESPONDE-SE que o calor possui dois efeitos.

Um é principal:

tornar quente e aquecer.

Segundo esse efeito, é da mesma espécie no fogo e no animal e, por isso, não precisa variar de espécie. Outro efeito é aquele que possui somente no animal:

gerar carne.

Esse efeito é instrumental relativamente ao calor. Por isso não é necessário que a espécie varie no próprio calor, que é instrumento, mas no agente principal pelo qual o calor é movido, a saber, no próprio princípio da vida vegetativa, do qual vitalmente procede a nutrição. Nesse princípio deve existir variedade específica, porque ele é, por si e principalmente, princípio de nutrição especificamente diversa na planta e no animal. Daí também se manifesta a diferença entre, de uma parte, a fantasia do homem e a do bruto

e, de outra, o vegetativo da planta e o do animal. É provável que a fantasia no homem seja da mesma espécie que a fantasia no cavalo, embora no homem seja mais elevada, porque aquela maior elevação não muda o objeto específico da fantasia, ainda que mude o modo de operar, introduzindo certo discurso acerca de tal objeto. Por isso é provável que isso não seja suficiente para distinção específica; trataremos disso abaixo, na questão 8.

O vegetativo na planta e no animal, porém, muda o objeto específico, porque num produz carne e no outro não, enquanto agente principal. Também o grau sensitivo é aperfeiçoado de modo diverso nos diversos animais. Nos animais perfeitos possui todos os sentidos, que faltam aos imperfeitos; e, sobretudo no homem, por sua união ao grau racional, possui a potência de:

- rir;
- chorar;

que não existe nos outros animais, como diremos abaixo, na solução à última objeção. DAÍ SE RECOLHE. O vegetativo que está na planta e ali é contraído e especificado **não está contido formalmente** na alma racional ou em outra alma perfeita enquanto aquela espécie determinada de vegetativo. Esse vegetativo que existe na planta não é somente grau, mas espécie, porque por ele a planta é constituída específica e ultimamente. Ora, uma espécie não pode conter formal e eminentemente outra espécie, porque uma espécie, por sua limitação e oposição relativamente a outra espécie, não pode contê-la. São Tomás ensina isso excelentemente na I Parte, q. 84, a. 2, ad 3. Portanto, algo pode conter outro formal e eminentemente somente:

1. porque é grau ou parte constitutiva dele, como o homem é sensitivo e corpóreo e o cinco contém em si o dois;
2. ou porque é causa da qual se participa o ser que está no outro, como de Deus é participada toda perfeição que existe na criatura.

Assim, as coisas pertencentes à ordem divina podem conter eminentemente perfeições inferiores; por exemplo, a fé contém o prático e o especulativo. A alma, portanto, contém formal e eminentemente o vegetativo enquanto **grau**. Aquele vegetativo específico que existe na planta, porém, não o contém formal e eminentemente, mas somente virtualmente, enquanto exerce de modo superior aquilo que a alma vegetativa da planta exerce. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. PRIMEIRO ARGUMENTO. Uma diferença, por exemplo **racional**, não contém formalmente uma diferença superior, por exemplo **sensível**, como dissemos na *Lógica*, q. 10, porque esta não se predica daquela. Logo, tampouco a alma racional contém formalmente a sensitiva, visto que essas diferenças se tomam da alma. CONFIRMAÇÃO. Ou a alma racional contém formalmente o sensitivo porque o sensitivo é sua razão formal — e isso é manifestamente falso, pois a razão formal do intelectivo acrescenta algo ao sensitivo —, ou o contém formalmente porque sensitivo e intelectivo se identificam num terceiro que constituem. Nesse caso, porém, esse terceiro conteria formalmente essas almas, e não a alma intelectiva conteria a sensitiva.

RESPOSTA. Responde-se que há razão diversa relativamente às diferenças e relativamente às almas. As diferenças são atos metafísicos, porque contraem o gênero e constituem a espécie. Como isso se realiza mediante precisões e diversas explicações dos conceitos, pode acontecer que a diferença última não contenha a superior, que é parte do gênero, mas prescinda dela. A alma, porém, significa um **ato físico**, ao qual pertence constituir real e substancialmente todo o composto. E como em qualquer composto há uma única forma física e real, é necessário que essa própria forma contenha formalmente e **ut quo** tudo aquilo que formalmente e **ut quod** se encontra no composto. À CONFIRMAÇÃO. Responde-se que a alma é formalmente sensitiva e corpórea **ut quo**, segundo o modo pelo qual a razão superior e a inferior se encontram formalmente na espécie que constituem. Assim como essas razões se encontram formalmente no próprio composto, assim se encontram na própria forma constitutiva dele, mas como em princípio **quo**, de modo simples e enquanto forma.

Não é necessário, portanto, que a razão do sensitivo seja a razão do intelectivo, falando metafisicamente e segundo conceitos formais. É necessário, sim, que a forma física tomada entitativamente — que constitui formal e fisicamente o composto na razão de intelectivo — o constitua também na razão de sensitivo. Desse modo contém ambas as razões, não como algo composto constituído delas, como **ut quod**, mas como forma e princípio **quo** de constituir o composto segundo ambas as razões. SEGUNDO ARGUMENTO. Objeta-se, com o Pe. Suárez, contra a última parte da conclusão:

Se o vegetativo que existe, por exemplo, no cavalo possui razão específica de vegetativo distinta do vegetativo que existe no homem, então é constituído em alguma **espécie ínfima** (*species atoma*) dentro do gênero e da linha do vegetativo.

Assim, quando lhe sobrevém a razão específica na linha do sensitivo ou racional, já não poderá constituir-se um uno por si, porque já se pressupõe uma espécie ínfima constituída no gênero vegetativo e, portanto, já não é ulteriormente contraível por outra diferença específica superior. PRIMEIRA CONFIRMAÇÃO. Ou no cavalo se dá somente aquele vegetativo no qual ele convém com a planta, ou se dá algum outro no qual não convém com ela. Se o primeiro, há somente vegetativo genérico, não específico dentro da linha do vegetativo. Se o segundo, esse vegetativo específico não pode ser outra coisa senão o sensitivo, porque em tudo aquilo que não é sensitivo o animal convém com a planta. Se, porém, do sensitivo procede alguma diferença específica no próprio vegetativo, além de parecer impossível que de um gênero provenha diferença de outro gênero, pareceria ainda impossível que da mesma diferença simples — isto é, a sensitiva — provenha dupla diferença ínfima:

- uma na razão de sensitivo;
- outra na razão de vegetativo.

SEGUNDA CONFIRMAÇÃO. Se o vegetativo fosse especificamente contraído na linha do vegetativo e o sensitivo na linha do sensitivo, quando se

acrescenta o racional seguir-se-ia que as potências emanadas desses graus seriam de espécie diversa no homem, no cavalo e na planta, visto que nasceriam de princípios especificamente distintos também na linha vegetativa e sensitiva. A consequência, porém, é falsa. As potências sensitivas nos brutos e no homem são da mesma espécie, como:

- visão;
- audição,

porque possuem o mesmo objeto:

- visível;
- audível.

De modo semelhante, a potência vegetativa na planta e no cavalo possui o mesmo objeto, isto é, o alimento. RESPOSTA. Responde-se que o vegetativo não se constitui em sua espécie e perfeição intrínseca por alguma diferença distinta da sensitiva, mas pela mesma diferença sensitiva, enquanto esta possui eminência para aperfeiçoar o próprio vegetativo também dentro da linha do vegetativo. Com efeito, aquela diferença simples do sensitivo, em razão de sua eminência relativamente ao vegetativo — que lhe serve —, não somente constitui uma diferença na razão do animal e do sensitivo, mas também aperfeiçoa o vegetativo dentro da própria razão de vegetativo. Isso ocorre porque também para as operações do sensitivo se requer necessariamente o vegetativo e, para tal sensitivo, requer-se tal ou tal vegetativo. Assim, o homem deve nutrir-se de modo diverso de outros animais. O mesmo vale para as demais operações.

Por isso a própria potência nutritiva, que é potência própria do grau vegetativo, deve ser aperfeiçoada de modo diverso num e noutro, mesmo enquanto nutritiva, na medida em que serve intrínseca e essencialmente ao próprio grau sensitivo. À PRIMEIRA CONFIRMAÇÃO. Responde-se que o vegetativo do cavalo e o da planta possuem:

- conveniência genérica ou comum;
- diferença específica também dentro da linha do vegetativo.

Essa diferença nasce do próprio sensitivo, não somente enquanto constitui formalmente a natureza e grau sensitivo, mas também enquanto possui eminência para aperfeiçoar o vegetativo que lhe serve, fazendo com que nele exista princípio de diversa operação vegetativa ordenada a tal sensitivo. Não há inconveniente em que da mesma diferença simples, em razão de sua eminência sobre aquele grau comum que lhe serve, provenha não somente a constituição de sua própria natureza, mas também a perfeição daquele grau comum enquanto serve à natureza própria. À SEGUNDA CONFIRMAÇÃO. Responde-se que, embora o grau mais imperfeito e comum seja intrinsecamente aperfeiçoado por sua união ao mais perfeito, não é necessário que seja mudado intrinsecamente e distinguido especificamente em todas as potências e perfeições. Na planta e no animal, por exemplo, não é necessário que a potência aumentativa difira especificamente, porque em ambos olha para o mesmo objeto:

a quantidade enquanto aumentável.

A gerativa, porém, difere num e noutro porque olha para diversa natureza a ser gerada como seu objeto. O mesmo deve dizer-se da nutritiva: num produz carne, noutro madeira; e esse é o objeto pelo qual se especifica, não apenas o alimento. E, contudo, todas são potências da parte vegetativa. Do mesmo modo, no homem os sentidos externos são potências da mesma razão e espécie que nos outros animais, porque possuem o mesmo objeto. Há, entretanto, algumas potências na parte sensitiva do homem que não existem no sensitivo bruto, como a potência de:

- rir;
- chorar.

Essas operações são exercidas em ordem à parte sensitiva, porque o riso e o choro realizam-se de modo sensível; e, contudo, não existem nos brutos. Logo, o sensitivo no homem, mesmo enquanto sensitivo, é princípio de operação especificamente distinta daquela que se encontra no bruto; e, consequentemente, também o próprio sensitivo é nele especificamente distinto.

QUESTÃO II — DAS PROPRIEDADES DA ALMA EM COMUM

ARTIGO I — SE ALGUMAS ALMAS SÃO DIVISÍVEIS E OUTRAS INDIVISÍVEIS

No presente artigo não há dificuldade acerca da alma racional. Com efeito, do mesmo princípio pelo qual consta que ela é espiritual recolhe-se que é indivisível, pois chama-se espírito aquilo que é imaterial e carece de partes e, por isso, é incapaz de extensão. Que a alma humana seja espiritual não pode ser negado salva a fé, como se provará abaixo, na questão 9, uma vez que a alma é imaterial e incorruptível; por isso se diz que o homem é composto de corpo e espírito, como se lê no capítulo *Firmiter*, *De Summa Trinitate*. Em segundo lugar, é certo que as almas dos animais perfeitos não podem ser divisíveis de tal modo que, realizada a divisão do corpo, se conservem em ambas as partes divididas. A vida, com efeito, perece nos membros cortados, como quando se corta alguma parte de um cavalo ou de um boi.

A DIFICULDADE, porém, é saber se, enquanto permanecem unidas ao corpo, as almas se estendem segundo a extensão dele, assim como outras formas acidentais se estendem — por exemplo, a brancura ou o calor —, informando o sujeito de modo extenso; ou se são de tal maneira indivisíveis e inextensas em si mesmas que não se tornam extensas nem sequer por acidente segundo a extensão da matéria que informam. São Tomás fala expressamente de quantidade **por acidente** relativamente às almas na I Parte, q. 76, a. 8; e não poderia falar de outra. Acerca desta dificuldade há duas **SENTENÇAS extremas** e duas **intermediárias**. A primeira sentença extrema, de alguns antigos, afirmava que toda alma, inclusive a racional, é divisível. Essa posição não pode ser admitida quanto à alma racional, porque a tornaria corpórea. A segunda sentença extrema faz toda alma indivisível, inclusive a das plantas e dos animais imperfeitos. Costuma ser atribuída a Simplício, Marsílio Ficino e outros, citados pelo Mestre Báñez na I Parte, q. 76, a. 8, dúvida 2.

Entre as sentenças intermediárias, a primeira considera divisíveis todas as almas, exceto a racional, porque esta é incorpórea; as demais, porém, seriam corpóreas e, consequentemente, divisíveis. Assim ensinam Escoto, Durando, Egídio e muitos outros citados no mesmo lugar por Báñez; e, entre os recentes, o Pe. Suárez, *Metafísica*, disp. 15, sec. 10, n. 31, Rubio neste lugar e outros. A segunda sentença intermediária excetua não somente a alma racional, mas também as almas dos animais perfeitos, que são indivisíveis. Esta é a sentença de São Tomás, I Parte, no lugar citado, e na questão *De spiritualibus creaturis*, a. 4; questão *De Anima*, a. 10; livro II *Sobre a Alma*, lição 4. Seguem-na comumente os tomistas:

- Caetano;

- Ferrariense;
- Báñez, no lugar citado;
- Suárez, tratado *Sobre a Alma*, livro I, cap. 13;
- os Carmelitas, neste lugar, disp. 5;
- muitos outros.

DIGO PRIMEIRO.

É certo que não somente a alma intelectiva, mas qualquer outra alma, falando formalmente segundo o grau de alma, não é princípio pelo qual da divisibilidade e da extensão.

Isso é manifesto porque a quantidade é propriedade consequente ao grau de corporeidade e, por isso, é comum a todos os corpos:

- animados;
- inanimados.

Logo, não é propriedade da alma segundo o grau de alma. Assim, formalmente enquanto alma, ela não é o princípio pelo qual da divisibilidade. Chama-se, com efeito, princípio **pelo qual formalmente** aquilo que é a própria razão sob cuja formalidade tal propriedade dimana e convém. DIGO SEGUNDO.

A alma, segundo o grau de corporeidade que inclui, é princípio pelo qual da divisibilidade; e isso compete também à alma intelectiva, embora de modo mais eminente.

A razão é clara. A divisibilidade ou quantidade é própria do corpo. Logo, aquela forma que é princípio de constituir o corpo é também princípio pelo qual da quantidade, pois por ela se constitui o corpo. Ora, a alma é forma constitutiva do corpo segundo o grau de corporeidade, porque no composto que é corpo não há outra forma substancial pela qual ele seja constituído no ser de corpo. Logo, toda alma, segundo o grau de corpo, é divisível **ut quo**, isto é, enquanto princípio pelo qual o composto é quantitativo. DIGO TERCEIRO.

A quantidade que procede da alma segundo o grau corpóreo não torna a própria entidade da alma divisível nem sequer por acidente, do mesmo modo pelo qual as formas inanimadas ou as qualidades corpóreas se tornam extensas segundo a quantidade do sujeito, a não ser quando a alma é tão imperfeita que também no próprio ofício e função de animar exige divisibilidade, como ocorre nas almas imperfeitas.

Julgo ser esta a mente de São Tomás. Isso se recolhe manifestamente da questão *De spiritualibus creaturis*, a. 4, onde diz:

> *"A totalidade não pode atribuir-se às formas senão por acidente, na medida em que se dividem por acidente segundo a divisão da quantidade, como a brancura segundo a divisão da superfície. Mas isso ocorre somente naquelas formas que se coestendem à quantidade, o que compete a algumas formas porque possuem matéria semelhante no todo e na parte. Por isso, as formas que requerem grande dissemelhança nas partes não possuem tal extensão e totalidade, como as almas, sobretudo as dos animais perfeitos."*

E na I Parte, q. 76, a. 8:

> *"A forma que exige diversidade nas partes, como é a alma, e sobretudo a dos animais perfeitos, não se relaciona igualmente ao todo e às partes; por isso não se divide por acidente, isto é, pela divisão da quantidade. Assim, a totalidade quantitativa não pode atribuir-se à alma nem por si nem por acidente."*

Esses textos de São Tomás são inteiramente expressos. Quando diz "as almas, sobretudo as dos animais perfeitos", significa que isso convém à própria alma segundo si, embora se manifeste mais claramente nos animais perfeitos. Todavia, que nos animais imperfeitos e nas plantas a alma seja divisível, São Tomás ensina no livro II *Sobre a Alma*, lição 4, acerca do texto 20, e na questão *De Anima*, a. 10, ad 15. Explicaremos imediatamente em que sentido isso deve ser entendido. OBJEÇÃO A PARTIR DE OUTRO TEXTO DE SÃO TOMÁS. Não obsta que o próprio São Tomás, no IV das *Sentenças*, dist. 10, q. 1, a. 3, quaestiunc. 3, diga:

> *"A forma substancial da madeira está em qualquer parte dela, porque a totalidade da forma substancial não recebe a totalidade da quantidade, como ocorre com a totalidade das formas acidentais."*

Parece, portanto, que São Tomás estabelece diferença entre formas:

- acidentais;
- substanciais.

Mas as formas acidentais que sobrevêm à quantidade são divisíveis apenas por acidente. Logo, todas as formas substanciais não seriam divisíveis nem mesmo por acidente.

RESPONDE-SE que São Tomás fala ali da totalidade da forma substancial quanto à:

- natureza;
- essência.

Isso aparece nas palavras finais:

> *"Onde quer que estivesse toda a natureza do pão, está toda a natureza do corpo de Cristo."*

Não nega, porém, que a forma possa estender-se por acidente quanto às partes integrantes, que são distinguidas e ordenadas pela quantidade. As formas acidentais que pressupõem a quantidade, embora também se estendam por acidente — isto é, pela quantidade —, contudo, porque por sua natureza pressupõem a quantidade e nela se fundam, possuem de modo mais intrínseco, enquanto fundadas na quantidade, o estender-se segundo o modo da quantidade do que a forma substancial segundo sua natureza. FUNDAMENTO A PRIORI. O fundamento tomado de São Tomás pode ser estabelecido:

- *a priori*;
- *a posteriori*.

A priori, funda-se no seguinte princípio:

> ***uma forma não é quantificada pela quantidade do todo senão quando as partes e o todo são da mesma razão.***

Quando uma forma, por si e essencialmente, exige corpo orgânico para informar, de modo que a própria organização seja disposição necessaria-

mente requerida para que absolutamente a forma esteja na matéria, tal forma se diz indivisível no informar. Isso ocorre porque a união dela à matéria não pode dar-se se não se pressupõe a organização como disposição íntegra ou última, de modo que, sem ela, a forma de maneira alguma informa. Sempre que para a informação de uma forma se requerem várias partes, de tal maneira que sem elas a informação não pode existir, a forma compara-se a todas essas partes indivisivelmente, porque se compara a elas essencial e necessariamente. Assim, porque para o fogo se requer, segundo a física tradicional, calor em grau oito, toda essa disposição compara-se à informação da forma do fogo por modo de uma única disposição, embora o calor em grau oito inclua vários graus. Do mesmo modo, embora a organização inclua várias partes, relativamente à informação da alma é requerida como uma única disposição indivisível, porque:

a alma é essencialmente ato de corpo orgânico.

Por isso, pela própria força e razão da informação, a alma não se compara ao corpo orgânico de modo divisível, mas indivisível, porque se compara à pluralidade das partes incluídas na organização como a uma disposição necessariamente requerida. Se a própria informação da alma relativamente à organização ou corpo orgânico é indivisível, não resta lugar de onde a alma receba divisibilidade quantitativa. Por si, não pode ser quantificada, porque a alma não é corpo, mas princípio ou forma do corpo. Somente o corpo é sujeito por si da quantidade, porque é o todo ou composto; ou, segundo outros, a matéria é sujeito da quantidade, porque possui partes materiais. A forma, porém, não é sujeito da quantidade. Por acidente, nenhuma forma possui quantidade senão se sua própria informação for divisível, como ocorre:

- nas qualidades corpóreas;
- nas formas inanimadas.

O fato de que de alguma forma dimane a quantidade não basta para que a própria forma seja quantificada. Isso é manifesto na alma racional, da qual dimana a quantidade do composto e, contudo, ela própria não é quantificada. Requer-se, portanto, que a forma informe de modo divisível, e não que se relacione de modo indivisível a muitas partes tomadas como uma única disposição, para que se diga quantificada por acidente a partir delas. OBJEÇÃO. Dirás:

Por essa razão também se provaria que os animais imperfeitos e as plantas possuem almas indivisíveis, porque também exigem organização.

Antes, provar-se-ia o mesmo de qualquer forma inanimada, pois cada forma possui um mínimo de quantidade como disposição devida, como dissemos na questão 8 da *Física*. Logo, se do fato de a alma exigir corpo orgânico como informável por si segue-se que ela é forma indivisível, semelhantemente qualquer forma que exija quantidade determinada para informar a matéria — de modo que abaixo daquele mínimo não possa existir — se dirá indivisível relativamente àquele mínimo, embora ele também possua partes como o corpo orgânico. RESPOSTA. Responde-se que a razão feita prova

absolutamente, acerca de toda alma, relativamente ao corpo orgânico que ela conaturalmente exige. Aplica-se, porém, de modo diverso a:

- animais perfeitos;
- animais imperfeitos.

Isso porque requerem de modo diverso a organização para a vida. Há certos animais que possuem vida extremamente imperfeita e poucas operações; por isso requerem órgãos menos perfeitos. Assim, acontece que, dividido o corpo, permaneçam em cada parte órgãos suficientes para aquela vida tão imperfeita e material, ao menos por algum tempo. Consequentemente, neles a alma pode dividir-se como se fosse multiplicada por geração. Por essa razão tais almas se dizem divisíveis, como adverte São Tomás na questão *De Anima*, a. 10, ad 15. Todavia, essa divisibilidade não se encontra de qualquer modo e por qualquer parte. Por exemplo, se uma lagartixa ou outros vermes forem divididos longitudinalmente de alto a baixo, as partes cortadas não vivem; podem viver, porém, se a divisão ocorrer segundo a largura. Semelhantemente, as árvores não vivem depois de qualquer corte. Isso é sinal de que esses viventes não possuem formas divisíveis senão enquanto se multiplica uma disposição orgânica suficiente ao movimento daquela vida imperfeita. Se são divididos de outro modo, a vida perece.

Quanto ao que se diz das formas inanimadas, isto é, que possuem um mínimo quanto à pequenez, responde-se que há razão diferente. Esse mínimo é requerido somente em razão da:

limitação da forma,

e não em razão da virtude e perfeição próprias de tal forma, como se exigisse aquela quantidade determinada enquanto disposição própria, do modo pelo qual os viventes exigem organização. Por isso não se elimina que uma forma inanimada se relacione de modo divisível às partes da matéria que informa, porque todas são homogêneas. Ainda que abaixo de certa quantidade mínima tal forma não possa conservar-se, isso provém da razão geral de limitação pela qual não somente a quantidade, mas todos os acidentes devem possuir determinação quanto ao pequeno e ao grande. Assim, ao informar as demais partes da matéria, a forma inanimada não está restringida a uma disposição, figura e quantidade determinadas das partes segundo as quais deva informar, como a forma do vivente está restringida a órgãos determinados. OUTRA OBJEÇÃO. Nem obsta que também as partes organizadas do animal cresçam e, sob aquela quantidade determinada, não sejam necessárias à informação da alma. Logo, pareceria que a alma se estende nelas como uma forma inanimada.

RESPONDE-SE que, embora haja nisso certa latitude e extensão material das partes, exige-se de modo indivisível uma extensão formal e coordenação delas, isto é, necessária e por si.

Chama-se aqui **extensão formal** a própria conexão das partes e órgãos, que é de tal maneira requerida para a informação da alma que uma parte não pode ser informada separadamente da outra enquanto organização integral, embora as partes possam:

- crescer;
- diminuir,

permanecendo, contudo, sob a mesma conexão e ordem relativamente às demais. FUNDAMENTO A POSTERIORI. Em segundo lugar, toma-se a razão *a posteriori* de alguns sinais, como apresenta Aristóteles no livro *Sobre a Juventude e a Velhice*, cap. 1. É certo que as partes cortadas dos animais perfeitos nunca vivem. Logo, isso é sinal de que aquela forma vivente não informa de modo divisível. Se fosse divisível no informar, a vida não pereceria tão imediatamente com a divisão. Antes, se informasse de modo divisível, pareceria que pela própria divisão seria aperfeiçoada, porque aquilo que antes era parte se tornaria subsistente. OBJEÇÃO. Se disseres que a parte cortada perde a vida não por causa da indivisibilidade da alma, mas porque faltam as disposições requeridas, RESPONDE-SE:

Se essas disposições são requeridas para a alma de tal modo que, sem tal organização das partes, ela não pode informar, então a alma, no próprio informar, refere-se a essas partes de modo indivisível, assim como se refere à matéria disposta com todas as disposições até a última de modo indivisível.

Se a informação da matéria organizada é requerida indivisivelmente, segue-se que a própria alma não é capaz de divisibilidade nem sequer por acidente. A quantificação por acidente ocorre:

1. pela recepção da quantidade;
2. pela recepção da forma num sujeito quantitativo;
3. ou pela informação realizada de modo divisível.

O primeiro não convém à forma substancial senão **ut quo**, pois quem recebe quantidade como sujeito **ut quod** é o composto ou a matéria. O segundo não basta sem o terceiro. Se a informação não se realiza de modo divisível, a forma não comunica na quantidade com o sujeito de modo a submeter-se a ela; antes, olha para a quantidade do sujeito de modo único, como disposição. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. PRIMEIRO ARGUMENTO. Todas as almas, exceto a racional, são corpóreas. Logo, são capazes de divisibilidade, ao menos mediata e por acidente. Para isso parece bastar que a forma exista num sujeito que possui quantidade e que a própria forma seja corpórea, como vemos nos acidentes corpóreos e nas formas inanimadas. Tais formas corpóreas correspondem às diversas partes do sujeito também de modo parcial, de maneira que a forma inteira não corresponde a qualquer parte. Logo, quaisquer formas corpóreas são divisíveis. Antes, algumas formas são espirituais justamente porque são incapazes de extensão.

Logo, se as almas dos brutos são incapazes dela, não há razão para negarmos que sejam espirituais. CONFIRMAÇÃO. Toda operação e todas as potências das almas irracionais são divisíveis e realizam-se de modo divisível. Isso é manifesto. A potência de ver, por exemplo, estende-se na pupila, e ali a sensação se exerce de modo divisível, de tal maneira que, removida a extensão, não poderia exercer-se nem operar sem divisibilidade, como a alma racional opera mediante o intelecto. Logo, assim como as potências

são extensas, também a própria entidade da alma. RESPOSTA. Responde-se que, embora todas aquelas almas sejam corpóreas, não é necessário que em si mesmas sejam passivamente capazes de extensão nem sequer por acidente, a não ser quando a própria informação se realiza de modo divisível, como foi explicado. Negamos, portanto, que para uma forma ser divisível por acidente baste:

- existir em sujeito dotado de quantidade;
- ser corpórea ou da mesma ordem do sujeito.

Requer-se também que a própria atuação e informação se realize de modo divisível. A forma não pode tornar-se divisível por recepção passiva da quantidade, porque a quantidade, como muitas vezes dissemos, não inere na forma, mas no composto ou na matéria. Logo, somente pode tornar-se divisível a partir do próprio modo de informar uma coisa divisível, isto é, se informa de modo divisível. Não basta precisamente informar uma coisa divisível de qualquer modo. É necessário informar comunicando com ela no modo da extensão e quantidade, e não tomando a extensão das muitas partes como uma única disposição requerida para informar, inclusive na primeira e indivisível incoação em que começa a informar. Não basta, portanto, a informação de um sujeito divisível; requer-se que também o modo de informar seja divisível. Assim, as formas que possuem na informação a mesma divisibilidade que a matéria são também quantificadas por acidente a partir dela, porque não olham para o todo mais do que para a parte enquanto informáveis.

As formas, porém, que por sua razão própria olham para o todo ou para uma disposição ou composição de muitas partes — como a organização — enquanto disposição última ou essencial, embora devam atuar todas essas partes, não recebem partes em si. Olham para elas de modo indivisível e sob a razão de todo e de disposição indivisível. De que modo a forma inteira atua cada parte e o todo e de que modo, aumentando o animal, não se acrescenta nova parte da forma, diremos no argumento seguinte. Quanto às formas espirituais, responde-se que não se dizem espirituais somente porque não são capazes de receber passivamente extensão em si, mas também porque são independentes da matéria em seu ser espiritual e, assim, excedem toda a ordem material. Isso não convém às almas dos brutos. À CONFIRMAÇÃO. Responde-se que há razão diferente entre:

- potências e operações, que são acidentes;
- a própria alma.

Os acidentes corpóreos estendem-se segundo a extensão de seu sujeito e não ultrapassam os limites daquele órgão ou parte a que inerem. Por isso não são formas que tenham por sujeito o corpo orgânico inteiro, mas somente um órgão ou parte é sujeito daquela potência ou operação. Assim:

- a potência visual está no órgão do olho;
- a auditiva, no ouvido;
- e assim as demais.

O tato, que se difunde por todo o corpo, possui todo o corpo como um único órgão e exerce-se igualmente numa parte e no todo. Por isso esses acidentes — potências ou operações — estão no sujeito de modo divisível, sobretudo porque se exercem mediante qualidades elementares:

- calor;
- frio;
- outras semelhantes,

das quais depende a disposição dos órgãos. A alma, porém, é forma mais eminente e possui por matéria informável o corpo orgânico de tal modo que, se não estiver organizado, não é informado pela alma. Por isso o corpo por ela informado deve possuir partes divisíveis, e todas essas partes divisíveis e organizadas são consideradas por modo de uma única coisa, porque constituem uma única disposição última. Assim, o calor em grau oito é divisível em si, mas é considerado de modo indivisível pela forma do fogo. SEGUNDO ARGUMENTO. As formas dos animais perfeitos são educidas da potência da matéria divisível e de modo divisível, como se vê:

- quando o animal é primeiramente gerado;
- quando depois aumenta.

Quando o animal é gerado, a forma é educida de determinada matéria dispositivamente organizada. Não parece inteligível dizer que seja toda educida do todo e toda de qualquer parte; isso já seria difícil de conceber numa realidade espiritual, muito mais numa corpórea. Logo, a forma que é educida deveria ser extensa como a própria matéria. Além disso, é educida de modo divisível, porque mediante ação extensa e divisível, isto é, geração corpórea, com dependência não somente da matéria, mas de suas partes. Logo, a alma deve ser divisível. Semelhantemente, quando o animal aumenta pela chegada de nova parte de matéria, parece educir-se nova parte da forma. A ação aumentativa é edutiva da forma, não apenas unitiva. Não educirá a forma inteira, como é manifesto; logo, educirá uma parte. Assim, a alma pareceria constar de partes. PRIMEIRA CONFIRMAÇÃO. Não parece inteligível que uma forma corpórea, enquanto está na matéria, esteja inteira no todo e inteira em qualquer parte por modo natural.

Desse modo uma realidade corpórea estaria como que sacramentalmente, à maneira do corpo de Cristo no Sacramento. Logo, deve dizer-se que está:

- toda no todo;
- parte na parte;

e assim é divisível. SEGUNDA CONFIRMAÇÃO. Se aquela forma é una e indivisível, deve necessariamente estar toda a mesma forma numericamente na mesma matéria. Mas, sobrevindo nova matéria, como ocorre pela nutrição, ou aquela forma permanece a mesma indivisível que foi primeiramente gerada e produzida, ou não. Se não permanece, então pela nutrição perece a alma. Como a alma não possui partes, de modo que uma possa perecer e outra permanecer, pereceria inteiramente; isso equivaleria a o ani-

mal morrer enquanto se nutre. Se permanece a mesma indivisível, então passa de uma matéria a outra e é individuada por diversas matérias. Assim, quando por nutrição sobrevém nova matéria, de modo que a matéria primeira sob a qual o animal foi gerado seja totalmente consumida, será verdadeiro dizer que aquela forma não foi educida da matéria que atualmente atua. Foi educida somente daquela matéria na qual foi primeiramente gerada. Depois, pela nutrição, une-se a matéria da qual não é educida.

Assim, seria forma independente daquela matéria a que se une pela nutrição, o que é próprio da forma espiritual. RESPOSTA. Responde-se que as almas dos animais perfeitos são educidas da potência da matéria e de suas partes e com dependência delas quanto ao ser material que possuem. Não são, porém, educidas sob modo de informação divisível da parte da própria forma, nem como se recebessem passivamente em si a quantidade. Por isso tal forma educida não possui quantidade senão **ut quo**, assim como também não é corpo senão **ut quo**. Não é necessário, portanto, que se proporcione às partes da matéria por igualdade de parte a parte, como se a forma possuísse partes do mesmo modo que a matéria. Basta igualdade de proporção, porque tal forma se comporta como princípio pelo qual o composto possui:

- partes;
- quantidade.

Isso basta para que se diga educida das partes da matéria e não "toda do todo e toda da parte", porque a própria forma possui em si o todo e as partes **ut quo**. Possuí-los passivamente e **ut quod**, mesmo por acidente, não compete à forma, embora dependa no ser das partes da matéria. Possuir partes denominativamente por acidente não convém à forma senão quando sua informação é divisível, o que não compete à alma, como mostramos. Que a ação generativa seja extensa não obsta. Isso aparece manifestamente na geração do homem, que é ação extensa e realizada de modo quantitativo, e contudo a forma é inextensa. A razão é que a ação generativa está subjetivamente no próprio composto, como dissemos na questão 1 *Sobre a Geração*; ou, segundo outros, está na matéria e é divisível por acidente, assim como os demais acidentes que se acomodam divisivelmente ao sujeito. A alma, porém, não está na matéria como acidente, mas como forma mais eminente que olha de modo indivisível para o corpo orgânico, como foi dito.

De que modo se diga que está toda no todo e toda na parte diremos imediatamente. SOBRE A DIFICULDADE DO AUMENTO. Quanto à instância da divisibilidade da alma quando o animal cresce — que possui maior dificuldade —, responde-se que tal forma realmente não é educida da matéria que sobrevém com o decorrer do tempo. Somente no princípio foi educida daquela matéria na qual primeiramente foi gerada. Foi, porém, de tal modo educida dela e dependente dela no próprio fazer-se que, na conservação, torna-se dependente tanto daquela matéria como de qualquer outra que sucessivamente a substitua dentro dos limites de sua informação. Assim, a forma é dependente da matéria na qual foi primeiramente gerada e é educida dela quanto ao seu fazer-se. E porque aquela matéria é sucessivamente

continuada como a mesma formalmente, embora não seja a mesma materialmente, também pela nutrição continua a dependência da alma relativamente à matéria:

- não por novo fazer-se e nova edução;
- mas pela conservação e continuação da dependência anterior.

É semelhante à própria matéria prima. Quando foi primeiramente criada por Deus, foi criada como dependente daquela forma sob a qual foi criada. Quando, porém, posteriormente se geram sucessivamente novas formas, torna-se dependente da forma gerada, não porque de novo seja feita ou criada, mas porque, na conservação, torna-se dependente novamente dessas formas que se contêm dentro de sua potência e são de novo educidas. A alma racional, assim como em sua primeira produção não é educida, mas criada e unida à matéria, também pela nutrição se estende a outra matéria que lhe é novamente unida, sem dependência dela no ser. A forma do bruto, porém, não somente se une à matéria da nutrição que sobrevém de novo, mas torna-se dependente dela na conservação, assim como da matéria anterior foi educida no fazer-se e no primeiro ser quando o animal foi gerado. Assim, não apenas se une à matéria nova, como a alma racional, mas se torna dependente dela no ser quanto à conservação; não se educa, porém, dela uma parte da forma.

À PRIMEIRA CONFIRMAÇÃO. Responde-se que a forma não se compara à matéria como o corpo ao lugar, de maneira que esteja:

- toda no todo;
- parte na parte;
- ou toda na parte

segundo modo local. A forma corpórea não se compara à matéria mediante quantidade, que é a única coisa que distingue partes e todo, nem como sujeito da quantidade, porque, como repetidamente dissemos, a quantidade inere somente ao composto ou à matéria. Assim, como a forma não está na matéria de modo local, mas substancialmente e anteriormente à quantidade, nem é ela própria corpo, embora seja corpórea enquanto princípio do corpo, é educida do todo e das partes da matéria, dos quais depende, sem que possua em si distinção de todo e parte senão **ut quo**, e não denominativamente **ut quod**, nem mesmo por acidente. Extensão e divisibilidade por acidente somente podem convir à forma em razão de uma informação realizada de modo divisível, como se disse; isso não se encontra na alma. O argumento, se provasse alguma coisa, provaria não somente divisibilidade por acidente, mas partes e divisibilidade **por si** na alma.

As substâncias espirituais, como o anjo e a alma racional, possuem positivamente modo indivisível também relativamente ao lugar, que tocam mediante sua virtude indivisível; assim, estão todas em todo o lugar e todas em cada parte do lugar, o que é próprio da entidade espiritual. Esse é o modo miraculoso do corpo de Cristo na Eucaristia: embora seja corpo dotado de quantidade, compara-se ao lugar de modo indivisível. A alma, porém, não é corpo nem possui em si quantidade, nem se compara à matéria como a lu-

gar, mas como a uma substância parcial com a qual compõe. Por isso não há milagre em que olhe para sua organização de modo uno e indivisível como disposição última. NOVA INSTÂNCIA. Se insistires:

A alma está em lugar ao menos por acidente mediante o corpo em que está.

Então, numa parte determinada do animal, por exemplo no pé, ou está a alma inteira ou apenas parte dela. Se apenas parte, já é divisível. Se inteira, estará toda no todo e toda em cada parte do lugar, ao menos por acidente, porque semelhantemente estará inteira noutra parte do animal.

RESPONDE-SE que a alma está toda em qualquer parte da matéria, embora não totalmente, porque pode informar também outra parte.

Quando se compara ao lugar mediante o próprio composto e sua quantidade, pode dizer-se que, por acidente extrinsecamente, está divisivelmente no lugar, isto é, em razão do corpo divisível ao qual está unida. Assim o corpo de Cristo, em razão das espécies, diz-se estar em lugar divisível. Mas isso se diz **por acidente extrinsecamente**, porque no próprio corpo de Cristo não resulta correspondência intrínseca divisível ao lugar das espécies, assim como também não resulta no anjo ou na alma racional quando estão em algum corpo e, mediante ele, correspondem ao lugar divisível do corpo. De outro modo, algo pode estar por acidente num lugar, isto é, por outro, e contudo possuir também intrinsecamente correspondência divisível ao lugar. Isso ocorre nas:

- qualidades corpóreas;
- formas inanimadas,

que existem de modo extenso no corpo. Do primeiro modo a alma dos animais perfeitos está no lugar por acidente:

- não **ut quod**, pois então seria espiritual;
- mas **ut quo**.

Não está do segundo modo. À SEGUNDA CONFIRMAÇÃO. Responde-se que o mesmo argumento deve ser resolvido também na alma racional, que se individua por relação ao corpo do qual é forma, embora conste que o corpo inclui matéria fluente e não permanece sempre materialmente do mesmo modo. Dizemos, portanto, que para a individuação dessas almas basta que olhem para um corpo numericamente o mesmo por identidade **formal**, embora não material. Ainda que as partes fluam continuamente, permanecem sob a mesma razão formal:

- pela mesma sucessão;
- disposição;
- figura;
- ordem à mesma forma,

como foi amplamente explicado na questão 8 *Sobre a Geração* e na questão 6 da *Física*. Quanto ao que se diz que a forma do cavalo, por exemplo, não foi educida daquela matéria que sobrevém pela nutrição, responde-se que não foi educida daquela matéria tomada materialmente, mas daquela

tomada formalmente, enquanto esta é continuada e substitui aquela de que a forma foi educida e permanece a mesma com ela sob a mesma formalidade e disposição. Além disso, embora a forma não seja educida daquela matéria que sucede pela nutrição, une-se a ela dependentemente quanto à conservação. Assim, essas almas dos animais perfeitos não permanecem independentes em seu ser da matéria à qual se unem pela nutrição, como foi dito. ÚLTIMO ARGUMENTO. As almas dos animais perfeitos informam de modo divisível. Logo, são divisíveis por acidente. A consequência parece clara, pois negamos que sejam divisíveis precisamente porque não informam de modo divisível. Prova-se o antecedente. Não informam todas as partes do mesmo modo, pois estas são:

- heterogêneas;
- dessemelhantes;

e cada uma delas é divisível e extensa e recebe em si a informação de modo divisível. Logo, da extensão e divisibilidade das partes a alma denomina-se divisível por acidente. Depois, as almas dos animais imperfeitos não possuem menos corpo orgânico — ainda que imperfeito — do que as dos animais perfeitos. A menos que se diga que os animais imperfeitos possuem órgãos multiplicados e duplo apetite e potência motiva, para que, feita a divisão, cada parte possa mover-se progressivamente. O movimento progressivo deve proceder do apetite e da fantasia. Assim, se em cada parte cortada não permanecesse distinto apetite e distinta fantasia, não poderia haver movimento distinto. Isso, porém, parece bastante absurdo e sem fundamento. Logo, deveria dizer-se o mesmo dos animais perfeitos e imperfeitos. Aristóteles, no livro *Sobre a Juventude e a Velhice*, cap. 2, diz que "certos animais imperfeitos são insetos, que, divididos, vivem, como as abelhas e vespas". CONFIRMAÇÃO. Muitas vezes membros cortados de animais perfeitos parecem viver ao menos por pequeno tempo:

- uma cabeça cortada salta e move-se;
- um corpo truncado por vezes se move.

Aristóteles parece admitir algo assim no livro III *Sobre as Partes dos Animais*, cap. 7, e outros o referem. Certamente vemos animais palpitar depois de cortada a cabeça, e a vida não parece cessar até que o coração perca totalmente o movimento. Ora, o movimento do coração não pode cessar no mesmo instante em que a cabeça é cortada; precisa de tempo para que, faltando sangue e respiração, seja sufocado. Finalmente, consta pela experiência que alguma parte cortada, como:

- nariz;
- orelha,

se for rapidamente reunida ao corpo, pode por medicamentos ser restaurada à vida. Logo, é sinal de que a alma permaneceu ali dividida. Se a parte tivesse perdido a alma, não poderia voltar a ser vivificada, porque da privação ao hábito não há retorno. RESPOSTA. Responde-se negando o antecedente. À primeira prova diz-se que, embora a alma olhe para diversas

partes orgânicas, informáveis de modo diverso e divisíveis da parte delas mesmas, contudo da parte da forma olha para elas de modo indivisível. Fá-lo de modo eminente, considerando todos aqueles órgãos como uma única disposição requerida de modo uno e indivisível. Assim, a forma do fogo considera o calor em grau oito — divisível em si em vários graus — de modo único e indivisível, a saber, como disposição última precisamente requerida. E o argumento, se provasse alguma coisa, procederia também contra a alma racional, que não menos olha para várias partes orgânicas como diversas e divisivelmente informáveis da parte delas mesmas, não da parte da forma.

Embora qualquer parte orgânica seja extensa, não torna divisível a informação da alma, porque a alma a informa de tal maneira que qualquer parte isolada não constitui um animal; todas juntas, informadas por modo de uma única coisa, constituem um único animal. À segunda prova responde-se que também as almas dos animais imperfeitos olham para diversos órgãos por modo de uma única e indivisível disposição. A diferença é que, nos animais imperfeitos, por causa da imperfeição da vida e do pequeno número de ações que possuem, conserva-se com menos órgãos disposição suficiente para aquela vida. Isso não se conserva nos animais perfeitos. Por isso, feita a divisão, permanecem nos imperfeitos aquelas coisas que bastam para tal vida. Esta é a solução de São Tomás, questão *De Anima*, a. 10, ad 15. Não dizemos que nesses animais existam antes da divisão órgãos duplicados ou potências duplicadas, por exemplo:

- dois apetites;
- duas fantasias.

Possuem apenas uma alma e um apetite em ato, mas muitos em potência. Feita a divisão, multiplicam-se em ato, assim como as coisas inanimadas, pela divisão, tornam-se muitas em ato quando antes eram uma. Assim, feita a divisão nos animais imperfeitos, resultam nas partes divididas diversas almas, possuindo em cada uma:

- diverso sentido;
- diverso apetite;
- órgãos distintos.

Por essa razão tais almas se dizem divisíveis. Esta é a solução de São Tomás, questão *De spiritualibus creaturis*, a. 4, ad 19, e livro II *Contra os Gentios*, cap. 58, onde diz expressamente que os animais que vivem divididos possuem na mesma parte:

- movimento;
- sensação;
- apetite.

Por isso, se esses animais forem divididos de tal maneira que não resultem em cada parte diversos órgãos suficientes para o movimento, já não vivem divididos. Assim ocorreria se uma lagartixa fosse dividida longitudinalmente de alto a baixo. Aristóteles, porém, no lugar citado, diz que entre os próprios animais imperfeitos alguns são insetos, como:

- vespas;
- abelhas;

e outros anelados, como:

- minhocas.

Estes segundos vivem divididos e distinguem-se daqueles insetos. Aristóteles não nega, portanto, simplesmente que animais imperfeitos possam viver depois da divisão. Diz que possuem um só princípio de vida antes de serem divididos; quando se dividem, tornam-se muitos em ato. À CONFIRMAÇÃO. Responde-se que não se deve julgar que os animais vivam depois de cortada a cabeça; o contrário é fabuloso ou procurado pela arte do demônio, ou, se alguma vez verdadeiramente ocorreu, foi realizado pelo poder de Deus nos mártires para glória da fé. A cabeça cortada às vezes parece saltar e o corpo palpitar não por movimento vital da alma, mas pela agitação dos chamados espíritos, que, no próprio recebimento do golpe, se acumulam em torno:

- do coração;
- da cabeça.

Se forem fortes e abundantes, naquela última evaporação produzem salto e movem aquela parte. O coração, porém, se no corpo truncado vive por algum tempo até ser sufocado e até se dissiparem os "espíritos vitais", isso não ocorre porque a alma esteja dividida entre cabeça e tronco — sobretudo porque vemos algo semelhante no homem, cuja alma não se divide —, mas porque ainda não se separou do tronco enquanto o coração não falhou. Se, depois de decapitado um homem, ainda vive um pouco, embora sem sensação porque foi removida a fantasia e, dividida a cabeça, cessaram os chamados espíritos animais, não é questão de grande importância nem pertence ao presente investigá-la. Quanto à experiência da parte cortada que novamente se une às demais e vive, responde-se que, se realmente ocorre, embora a parte dividida esteja verdadeiramente morta, contudo, porque nem todas as disposições foram ainda plenamente dissolvidas e permanecem algumas semelhantes, não repugna que seja novamente reunida pelo calor natural e que, pelo próprio corpo animado, volte a ser disposta para ser vivificada.

Assim também uma ferida é curada pela natureza e as partes são reunidas; e a própria parte cortada, se fosse comida, poderia pelo calor natural ser novamente disposta para ser informada pela forma da alma. Por isso, embora da privação ao hábito não haja retorno quando a forma foi totalmente removida de algum corpo, de modo que esteja inteiramente perdida, contudo, se a forma ainda permanece no vivente, não repugna que possa, mediante disposições, atrair novamente à sua informação uma parte separada de si, como qualquer outra matéria da qual possa nutrir-se.

ARTIGO II — SE AS POTÊNCIAS DA ALMA SÃO DISTINTAS DELA E DELA DIMANAM

Muitos negam que as potências se distingam da alma e, consequentemente, negam que dela dimanem. Por isso reunimos aqui ambas as questões, porque uma depende da outra. Acerca da distinção das potências relativamente à substância da qual são potências, os **AUTORES** divergem de vários modos. Alguns dizem universalmente que nenhuma potência se distingue da substância, nem realmente nem formalmente. Assim muitos nominalistas, Gabriel, Ockham, Gregório, que podem ser vistos nos Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 3, q. 4, a. 1, e em Suárez, tratado *Sobre a Alma*, livro II, cap. 1. E não faltam alguns que ainda hoje defendem isso. Outros dizem que as potências se distinguem da alma não realmente, mas formalmente. Assim Escoto, II *Sentenças*, dist. 16, questão única, e sua escola.

Outros distinguem as potências intelectivas e sensitivas das vegetativas e dizem que as potências intelectivas e sensitivas se distinguem realmente da substância da alma, porque seus efeitos e operações são algo acidental; as potências vegetativas, porém, porque produzem substância, seja gerando, seja nutrindo, não se distinguem da substância da alma, porque aquilo que produzem é substância. Assim Durando, I *Sentenças*, dist. 3, na segunda parte da distinção, q. 3, e São Boaventura no mesmo lugar. Outros, enfim, dizem universalmente que todas as potências se distinguem realmente da substância; esta é a sentença mais comum dos autores. DIGO PRIMEIRO.

As potências da alma, sejam sensitivas, intelectivas ou vegetativas, distinguem-se realmente da própria substância da alma.

Assim, onde quer que a operação seja distinta da própria substância porque é acidental, ainda que o efeito produzido seja substância, o princípio próximo elicitivo deve ser acidental. Transmitimos esta conclusão na q. 12 da *Física*, a. 2. Sustenta-a São Tomás, I Parte, q. 77, a. 1; q. 54, a. 3; e questão *De Anima*, a. 12. Toma-se também de Aristóteles, nas *Categorias*, capítulo *Da Qualidade*, onde põe entre as espécies da qualidade a potência e a impotência; logo, entende que a potência não é substância. O **FUNDAMENTO** toma-se tanto *a posteriori* como *a priori*.

A POSTERIORI, porque vemos existirem várias virtudes ativas que são acidentes superadicionados à substância. Assim, o calor posto no ferro aquece ativamente e o frio esfria a mão, e contudo consta que são acidentes, porque o ferro algumas vezes tem calor e outras vezes não.

Logo, no ferro o calor é acidente; semelhantemente no fogo, do qual é paixão própria, pois o calor no ferro e no fogo é da mesma espécie. E que atue ativamente é manifesto, porque o calor do ferro causa calor na mão, e não formalmente, porque não informa a mão, visto que está no ferro; logo, ativamente. Semelhantemente, portanto, a alma terá virtudes ativas distintas da própria substância, pelas quais exerce operações sensitivas e intelectivas, que são acidentais, e também as ações da parte vegetativa, que são menos nobres e se realizam mediante calor, frio e outras primeiras quali-

dades. Nem se pode dizer que a alma, por ser substância mais nobre, não necessita de potências superadicionadas como as demais substâncias.

Contra isso está o seguinte: o mesmo poderia dizer-se dos mistos relativamente aos elementos, a saber, que, por serem mais nobres que os elementos, não necessitariam de qualidades ativas superadicionadas; semelhantemente o céu, quando, contudo, vemos que os mistos agem por essas qualidades elementares, que são acidentes, e o céu age mediante a luz, que é acidente, porque algumas vezes está presente e outras ausente, como vemos na lua. Depois, se a alma é substância mais nobre do que os elementos, possui também operações mais nobres; o elemento, porém, operações menos nobres, às quais é tão proporcionado quanto a alma às suas operações. Logo, não se dirá com maior razão que a alma é princípio suficiente para operar por sua substância do que o elemento. Finalmente, se a alma pode, por sua substância, elicitar imediatamente operações mais nobres, como entender e sentir, também poderá elicitar operações menos nobres, como aquecer, ressecar e semelhantes.

Consta, porém, que para essas ações necessita de acidentes superadicionados, isto é, do calor, que algumas vezes está presente e outras ausente e, consequentemente, é acidente. Logo, todas as operações da alma são elicitadas mediante acidente. **OUTRO SINAL A POSTERIORI** toma-se do fato de que as potências da alma se distinguem entre si; logo, também se distinguem da alma, porque, se nela se identificassem, identificar-se-iam também entre si, pois quaisquer coisas que são idênticas a uma terceira são idênticas entre si. Que se distinguem entre si consta de vários modos. Primeiro, porque uma move outra ou lhe repugna, assim como o intelecto move a vontade e vice-versa, e o apetite repugna à vontade e à razão. Segundo, porque uma não recebe a denominação da outra: não se verifica que o intelecto queira ou que a vontade entenda. Terceiro, porque recebem em si hábitos, que são acidentes, sejam adquiridos, sejam infusos, os quais algumas vezes estão presentes e outras ausentes, e distinguem-se realmente entre si, porque podem separar-se, como a fé pode existir sem a caridade.

Logo, assim como esses hábitos são acidentes e, contudo, conferem virtude para operar, também as potências, que operam mediante tais hábitos, serão acidentes. Finalmente, porque as próprias potências se separam entre si, assim como o homem cego não possui potência visiva e, contudo, possui auditiva. Pela cegueira, com efeito, não perde apenas o próprio ato de ver, pois também quem dorme o perde e, contudo, não é cego; nem perde apenas a potência quanto ao modo de operar, mas quanto à própria substância, porque de nenhum modo pode ver. O que haveria de mais absurdo do que dizer que um cego pode ver? E isso seria possível se conservasse a potência de ver. Logo, a potência visiva é acidente superadicionado à substância, porque está presente ou ausente permanecendo invariada a própria substância da alma. Se se disser que o cego não perde a potência de ver, mas que se põe um impedimento no órgão, e, posto esse impedimento, a alma

não pode ver por causa do impedimento, não porque a potência tenha sido removida,

CONTRA: destruído o órgão, se ainda permanece a potência na alma porque a própria substância da alma é a potência, então a alma separada possui essas potências de visão, audição etc., visto que não se distinguem dela. Isso, porém, é impossível, porque a alma separada é entidade espiritual, enquanto as potências visiva e auditiva são corpóreas, porque operam de modo corpóreo e acerca de objeto corpóreo; e a razão formal que distingue uma da outra e as constitui como corpóreas é, por exemplo:

- luminoso;
- colorido;
- sonoro.

Logo, não são a própria substância da alma. Se, porém, essas potências estão no órgão corporal e com ele se identificam, então, assim como os próprios órgãos se distinguem realmente entre si porque são partes diversas do animal, também as próprias potências se distinguem; logo, não se identificam em uma terceira coisa. Sei que não faltam alguns recentes que admitem permanecerem na alma separada todas essas potências, porque todas elas seriam a própria entidade da alma enquanto capaz de exercer, mediante órgãos corporais, suas sensações. Acrescentam que a própria potência visiva, entitativamente, é espiritual, e que a ação de ver também é espiritual; e que somente conotativa e extrinsecamente se diz corpórea enquanto usa órgão corporal para atingir objetos externos. Assim considera provável o Pe. Lessius, *De Summo Bono*, livro II, cap. 8, e outros recentes.

Contudo, essa afirmação destrói muitos princípios da Filosofia que dizem respeito à distinção e constituição das potências, sobretudo porque a ação e o objeto acerca do qual versa devem necessariamente proporcionar-se e adequar-se entre si, uma vez que a razão do ato relativamente a algum objeto é inteiramente essencial. Se, portanto, a ação visiva é entitativamente espiritual e procede de uma virtude espiritual da alma, deve proporcionar-se e especificar-se por objeto espiritual, que seja o objeto próprio e por si daquela ação espiritual e especifique sua entidade espiritual. Se isso é assim, quando a alma vê ou ouve, exerce um ato que diz respeito a objeto espiritual; logo, necessita de luz e espécies espirituais; logo, tende a tal objeto espiritual de modo imaterial e espiritual; logo, esse ato é intelecção, porque é espiritual e imaterial e é elicitado mediante espécies e luz espirituais. O que, portanto, lhe faltaria para ser intelecção? E assim se confundiria intelecção com sensação.

Depois, qual é esse objeto espiritual acerca do qual versa entitativamente a audição, a visão ou o paladar, quando os atos desses sentidos se exercem sem qualquer advertência de objeto espiritual? Além disso, ou as espécies sensíveis devem ser eliminadas como supérfluas ou delas emanará um ato entitativamente espiritual, isto é, a visão e a audição. Finalmente, dir-se-ia semelhantemente que as ações da alma vegetativa:

- nutrição;

- geração,

são entitativamente espirituais e somente conotativamente ou em razão dos órgãos se dizem corpóreas. Pois, se as potências da alma são sua entidade espiritual, também essas potências serão espirituais e suas ações espirituais entitativamente. Consta, porém, que não existe objeto espiritual do qual essas ações possam receber espiritualidade, nem que se realizem de algum modo espiritual. Logo, essas coisas são absurdas. A **RAZÃO A PRIORI** da conclusão estabelecida é **GERAL** para toda substância criada e não somente para a alma; foi por nós explicada na q. 12 da *Física* já citada. Reduz-se brevemente a dois princípios. Primeiro:

A operação nas criaturas é acidente.

Segundo:

As potências especificam-se pela operação ou ato; a substância, porém, não pode ser especificada por algo fora de si.

Este segundo princípio será explicado no artigo seguinte, onde mostraremos de que modo as potências se especificam pelo ato e pelo objeto. O primeiro é por si conhecido. Consta, com efeito, que a operação é algo procedente da substância e que algumas vezes lhe está presente e outras ausente; o operante nem sempre está em ato segundo. Disso se deduz que, se a operação é acidente, a potência que é o princípio próximo elicitivo daquela operação e se especifica por ela deve ser acidente distinto da substância. Essa consequência parece difícil a alguns e é urgida por certas instâncias que apresentamos e resolvemos na referida q. 12. Todavia, essa consequência é expressa por São Tomás naquela q. 77, onde diz:

"Se o ato não está no gênero da substância, a potência que se diz em ordem àquele ato não pode estar no gênero da substância."

Nessa passagem pondero a expressão:

"a potência que se diz em ordem àquele ato".

Uma coisa é a potência capaz do ato ou ordenada e condividida com o ato; outra, a potência que se diz **em ordem ao ato**. A potência que se diz em ordem ao ato importa potência especificável pelo ato e essencialmente relacionada a ele. A substância, porém, não pode ser especificada pela operação, porque, em si e em sua espécie e quididade, não depende do ato segundo, que é a operação, visto que o ato segundo é acidente; o acidente, porém, supõe toda a substância constituída, já que é sustentado por ela no ser. Logo, a substância não se especifica pelo ato; porque, se se especificasse, não estaria constituída em espécie antes do ato. Se, portanto, existe potência especificável pelo ato, é impossível que, sendo a operação acidente, essa potência especificável seja substância. E assim vale corretamente a consequência:

se o especificativo é acidente, aquilo que é especificável não é substância.

Que ato e potência devam ser postos no mesmo gênero, isto é, no mesmo predicamento, São Tomás nem sequer sonhou nem isso conduzia ao propósito; antes, ensina o contrário em I *Sentenças*, dist. 7, q. 1, a. 2, ad 2, a não ser que tomemos "gênero" amplissimamente por gênero da substância enquanto tal e do acidente enquanto tal. Nestes dois, com efeito, segue-se

corretamente que, se a potência é essencialmente ordenada e especificável por algo, e aquilo pelo qual é especificada é acidente, tal potência não está no gênero da substância. Não porque ato e potência devam estar no mesmo predicamento — pois a própria potência, que é qualidade, diz-se especificada pela ação, que pertence a outro predicamento —, mas porque a potência que é especificável não pode estar no gênero da substância se é especificada por acidente. A substância, com efeito, não pode ser especificada pelo acidente, porque existe **em si** e não **para outro** fora de si, visto que não é ente de ente.

Daí se segue que também as potências vegetativas devem distinguir-se da própria substância da alma. Pois, embora tenham por efeito produzido uma substância, a própria operação pela qual produzem é acidente, porque está presente e ausente no operante; e a potência ordena-se por si a essa operação e por ela se especifica. Logo, a própria potência deve ser distinta da substância, que não pode ser especificada por acidente. Que algum ato deva ser especificado pelo objeto e alguma virtude pelo ato, mostraremos no artigo seguinte.

FINALMENTE, outra razão de São Tomás, explicada por nós no lugar citado da *Física*, é esta:

Se a substância fosse princípio imediato de operar, sempre estaria operando em ato, assim como, porque é forma imediatamente informante, quando está na matéria informa sempre em ato; e porque dela emanam imediatamente as paixões próprias, sempre emanam em ato. Logo, semelhantemente, se operasse por si e imediatamente, sempre estaria operando em ato, porque operaria em razão de sua atualidade, assim como em razão da atualidade informa. Portanto, do mesmo modo seria operante em ato, informante em ato e princípio de emanação em ato. Se isso for instanciado na própria forma acidental, por exemplo no calor, que por si mesmo é forma que informa o sujeito e, contudo, por si mesmo é potência imediata relativamente ao aquecimento,

RESPONDE-SE que o calor não é primeiro princípio de operar, mas instrumento da substância, que pressupõe como raiz.

E por isso não opera por si mesmo, mas em virtude da substância; não informa, porém, em virtude da substância, mas por si. Assim é capaz de ser operante em potência e não sempre em ato, como a própria substância da qual é instrumento. Semelhantemente, a substância, porque é somente raiz de operar e não princípio imediato, não está sempre operando em ato; de si não possui todos os requisitos extrínsecos para operar atualmente, mas necessita:

- de potência superadicionada;
- de aplicação;
- de muitas outras coisas,

para estar operando em ato segundo. DIGO SEGUNDO.

As potências dimanam da alma não mediante verdadeira produção elicitada pela alma, mas como consequência da produção dela.

Acerca desta dimanção vejam-se as coisas que dissemos na q. 12 da *Física*, último artigo, e q. 23, a. 1. Em comum consta que a substância possui alguma causalidade relativamente às próprias paixões, visto que é princípio suficiente na ordem substancial para que essas paixões lhe convenham e com ela se conectem, assim como ao fogo convém o calor e ao sol a luz. Por outro lado, as propriedades dependem da própria substância porque são acidentes dela; e pela própria experiência vemos que, removido o fogo da água, dela emana o frio, e do grave emana o movimento. Logo, há alguma dependência dessas paixões relativamente à própria substância; logo, há alguma causalidade, porque o princípio do qual algo depende no ser é causa. A dificuldade é saber se essa causalidade é eficiente. Que exista causalidade material entre a substância e as próprias paixões não é duvidoso, porque a substância é sujeito delas.

Mas tal causalidade também convém à substância relativamente aos acidentes comuns que recebe; assim, por isso não se distingue a própria razão da emanação. Que possua razão de causa final também não é dificuldade, porque a substância é principal operante e a paixão própria é como instrumento que lhe serve; logo, possui a substância como fim. Antes, possui algo de causa formal, enquanto a própria essência é razão formal pela qual tais paixões se conectam e convêm à substância; a razão formal, porém, pertence à causalidade formal. Toda a dificuldade está na eficiência. Consiste nisto: ou aquela dimanção é verdadeira e própria razão ou causalidade eficiente, ou não. Se não, as propriedades não dimanam da natureza no gênero da causa eficiente, porque a causa eficiente não pode entender-se sem eficiência e ação; assim restará investigar de que modo as paixões são causadas pela essência. Não basta dizer que resultam ou emanam; isso seria brincar com palavras.

Perguntamos, com efeito, o que é essa resultância e essa emanação, se não é eficiência, e de que modo se diz que a natureza produz e causa suas paixões se não as atinge eficientemente. Se, porém, a dimanção é ação própria e eficiência, seguem-se dois grandes absurdos. Primeiro, que a substância, por si, seja imediatamente operativa. Segundo, que algo produza efeito em si mesmo e assim seja ao mesmo tempo:

- movente e movido;
- agente e paciente,

o que muitas vezes negamos nas q. 22 e 23 da *Física* e no livro I *Sobre a Geração*, q. 5. Nem se pode dizer que essas paixões são causadas pela essência não mediante ação da própria essência, mas do gerante, porque então não serão produzidas propriamente e por si pela essência da qual dimanam; e retorna o argumento de que a essência não será causa produtiva das paixões. Por isso o Pe. Suárez, tratado *Sobre a Alma*, livro II, cap. 3, n. 10, e *Metafísica*, disp. 18, sec. 3, nn. 4-9, julga que a dimanção é verdadeira e própria ação da natureza, distinta da ação do gerante pela qual se produz a substância. Contudo, ensina absolutamente que se deve dizer que o gerante não somente gera a forma ou substância, mas também as paixões,

ao menos mediatamente, porque pertence ao agente produzir a substância dotada de seus princípios e acidentes de que necessita para operar.

NÃO OBSTANTE, essa sentença é urgida não menos pelos argumentos feitos.

O gerante ou detém e termina inteiramente sua ação na produção da substância e não passa ulteriormente a atingir as próprias propriedades, ou por sua ação as atinge verdadeiramente. Se o primeiro, então as próprias paixões não dependem por nenhum influxo do agente principal, porque este não pode atingi-las por outra causalidade senão eficiente, e essa se detém e se consuma toda na própria substância produzida, sem ulterior passagem ou influxo. Logo, as próprias paixões não são atingidas por nenhuma causalidade intrínseca e própria do agente principal. Que a própria substância medeie nada resolve, se física e realmente o próprio gerante não influi com sua ação nos próprios acidentes. Daí se segue que o gerante não pode pôr perfeitamente fora das causas o gerado naquele estado em que possa:

- conservar-se;
- operar,

pois depende das disposições e muito mais das próprias paixões, que frequentemente são disposições, se o gerante não pode produzi-las e atingi-las. Se se disser o segundo, isto é, que a ação do gerante realmente atinge as propriedades, então em vão se põe outra ação semelhante da parte da própria essência ou substância. Para que serviriam essas duas ações:

- uma do gerante;
- outra da essência da qual dimanam as paixões?

A primeira, do gerante, já é suficiente; o gerante é verdadeiramente suficiente para produzir a substância e as paixões, assim como é suficiente para dar ser à própria substância, cujo ser depende das paixões e disposições. Finalmente, ou ambas as ações se comportam igualmente relativamente à produção daquela propriedade, ou não. Se igualmente, uma delas é supérflua, pois uma faz o mesmo que a outra; e assim ambas também poderiam chamar-se dimanção, quando, contudo, de modo algum se diz que as paixões dimanam do gerante. Se não igualmente, resta explicar em que diferem essas duas eficiências:

- a da essência;
- a do gerante.

POR ISSO DEVE DIZER-SE, com São Tomás, I Parte, q. 77, a. 6, ad 3:

> *"A emanação dos acidentes próprios não se faz por transmutação, mas por resultância natural, assim como de uma coisa naturalmente resulta outra."*

E na resposta à segunda objeção dissera que o sujeito é causa de certo modo ativa relativamente ao próprio acidente. Nos lugares citados da *Física*, explicamos isso assim:

> ***A emanação, relativamente à essência, não é ação, mas conexão natural; relativamente ao gerante, é ação.***

Essa ação atinge imediatamente a substância e, porque a substância está conectada com tal propriedade, mediante essa conexão atinge a própria propriedade. Assim, a emanação, entitativamente, é a própria ação do gerante, que atinge substância e propriedades. Denominativamente, porém, reveste a formalidade de dimanção relativamente à essência, porque a própria essência é meio ou razão para que a ação do agente não se detenha na substância, mas passe ulteriormente à propriedade. E diz-se que a própria paixão dimanou da essência porque esta se comporta como razão e meio pelo qual a geração chega a atingir a própria paixão e não se detém na substância. Chama-se **resultância natural**, isto é, passagem da ação a ulterior termo em virtude da conexão natural. Todavia, a própria essência não é o primeiro princípio do qual começa aquela ação; esta começa do gerante. Por isso a essência não se diz propriamente eficiente, mas é meio para que a ação atinja ulterior termo por causa da conexão com ele; e por isso se diz ativa **de certo modo**.

Este modo é mais provável porque salva verdadeira e própria eficiência relativamente às paixões próprias, mas não distinta da ação do gerante, para que não sejamos obrigados:

- a pôr dupla ação relativamente à mesma paixão, uma da essência e outra do gerante;
- ou a negar que o gerante influa e atinja as próprias paixões.

Daí não obsta a dificuldade acima apresentada. Responde-se que a dimanção, entitativamente, é ação propriamente dita. Mas, porque possui dois princípios:

1. um do qual primeiramente procede, isto é, o gerante;
2. outro mediante o qual atinge a própria paixão, porque se conecta com ela,

por isso, relativamente ao primeiro, diz-se **ação** ou **operação**; relativamente ao segundo, **emanação** ou **resultância**. Nem se seguem os inconvenientes antes indicados. A substância não age imediatamente por ação propriamente dita, porque essa emanação, enquanto ação, procede do gerante mediante sua virtude ativa. Da própria coisa gerada, cuja é a paixão própria que dimana, aquela ação não procede primeiro e por si, mas procede dela como de meio conectado por si com a paixão, como se explicou; e isso não repugna à substância. Nem se segue que a mesma coisa mova a si mesma, porque, como essa ação procede primeiro e por si do gerante, já se encontra distinção entre:

- movente;
- movido,

assim como entre:

- gerante;
- gerado.

À última réplica responde-se que a própria paixão é produzida pela essência da qual dimana em virtude da própria geração, que primeiro termina

na essência e, mediante ela, na paixão; não por outra ação entitativamente distinta da geração. DIGO TERCEIRO.

Também uma potência ou paixão própria pode emanar de outra, e não imediatamente da essência, quando entre as próprias potências se encontra alguma ordem ou subordinação.

Esta é a sentença de São Tomás, I Parte, q. 77, a. 7, ad 1. Pode também ser vista em I *Sentenças*, dist. 3, q. 4, a. 3, e II *Sentenças*, dist. 24, q. 1, a. 2. É, contudo, contra o Pe. Suárez, no lugar citado *Sobre a Alma*, cap. 3, nn. 16 e 17. **DEDUZ-SE**, porém, manifestamente do que foi dito. Há emanação de uma coisa a partir de outra quando se põe conexão necessária de uma com outra ordenadamente, de tal modo que uma seja razão da outra. Ora, também entre as próprias potências se encontra tal conexão e ordem, de modo que uma não convém senão mediante outra. Assim:

- a vontade não convém senão mediante o intelecto;
- os sentidos externos existem por causa dos internos.

Logo, essas potências são de tal modo atingidas pelo gerante que uma é razão ou meio para atingir outra. A geração não pode atingir todas com igual imediatidade, mas atinge uma porque está conectada com outra, assim como atinge a primeira paixão porque está conectada com a essência. MAS OBJETA O PE. SUÁREZ:

Nem entre potências de graus diversos nem entre potências do mesmo grau se encontra tal emanação ativa.

Logo, não existe. Não entre potências de graus diversos, porque não aparece de que modo do intelecto dimane a potência de sentir ou nutrir, de modo que o intelecto possua eficiência sobre elas, sobretudo porque para eficiência se requer existência; o intelecto, porém, não existe antes do sentido, mas o contrário, porque o grau sensitivo, na ordem da execução, precede o racional. Acrescenta-se exemplo nas coisas inanimadas:

- a umidade no ar não nasce eficientemente do calor;
- nem o calor da umidade.

Logo, o mesmo ocorrerá nas potências da alma. Nem entre potências do mesmo grau, por exemplo entre as sensitivas, aparece de que modo a visão emane eficientemente da audição ou vice-versa. A razão é que algo emana eficientemente daquilo de que depende eficientemente. Consta, porém, que na operação vital a visão não depende da audição nem vice-versa; todas as potências dependem imediatamente da alma em seus atos. Logo, também em sua emanação. Finalmente, assim como a alma confere imediatamente o ser vegetativo e sensitivo, por que não poderá conferir imediatamente todas as potências, assim como influi imediatamente nelas?

RESPONDE-SE à primeira instância que do intelecto, imediatamente e segundo si, não dimanam a potência vegetativa e a nutritiva, mas mediatamente, enquanto o intelecto está unido ao corpo.

Do intelecto enquanto unido dimanam:

- o sentido interno, enquanto lhe serve;
- do sentido interno, o externo, que lhe serve;

- dos sentidos externos, especialmente do tato, a nutritiva e a generativa, que servem ao temperamento deles.

Nas plantas, porém, as potências nutritiva e generativa, como não estão unidas a grau superior, não dimanarão de alguma potência anterior, mas uma da outra ou da própria alma. Nem obsta que seja falsa esta causal:

> *"Porque algo é racional, é sensível; logo, o racional é causa das potências sensitivas e de sua emanação."*

Responde-se que essa causal não é correta como causa adequada nem no gênero da causa formal; é, contudo, correta no gênero da causa final, enquanto o sentido serve ao intelecto como mais principal e é certa participação dele. A emanação de uma potência a partir de outra não se funda senão na subordinação da potência mais imperfeita à mais perfeita. Sempre, com efeito, o mais imperfeito dimana daquilo que é mais perfeito, não o contrário, como ensina São Tomás naquela q. 77, a. 7, onde diz:

> *"As potências da alma que são anteriores segundo a ordem da perfeição e da natureza são princípios das outras por modo de fim e de princípio ativo."*

A emanação funda-se na conexão de uma com outra enquanto uma é aquilo do qual a outra participa, seja por modo de princípio ativo, seja por modo de fim. Quanto ao que se diz exigir-se existência para a eficiência da emanação, responde-se que se requer existência no próprio eficiente do qual primeiro e por si nasce essa produção; e esse é o gerante ou sua virtude. Não se requer, porém, que a existência preceda em fato de ser na própria essência da qual dimana a paixão própria, porque ela não é princípio da própria ação, mas princípio da conexão do primeiro termo produzido, que é a substância, com o segundo termo, que é a paixão própria. E assim São Tomás, nos lugares acima citados, exclui prioridade de duração entre essência e paixões; basta que, completas no fato de ser, existam simultaneamente, não que uma exista antes. Quanto ao exemplo das propriedades das coisas inanimadas, responde-se que, se nelas houver conexão e subordinação, não é inconveniente que uma se origine de outra. Por exemplo:

- do sumo calor no fogo pode originar-se secura;
- da umidade no ar, calor,

na medida em que um serve ao outro. Se, porém, não possuem nenhuma conexão, de modo que um não sirva ao outro, uma não emanará mediante a outra, porque falta subordinação. À segunda instância responde-se que a visão não emana da audição nem vice-versa, porque entre essas potências não há ordem nem subordinação entre si; emanam, porém, de alguma terceira potência anterior, por exemplo de algum sentido interior ao qual servem. Uma potência não dimana de outra senão quando entre elas há ordenação e conexão. Por isso não é necessária dependência eficiente e moção de uma potência relativamente à outra em sua operação para que uma emane da outra. Basta alguma participação proveniente dela e que lhe ministre ou sirva, como diz São Tomás na q. 77, a. 7:

> *"As potências que são anteriores segundo a ordem da perfeição e da natureza são princípios das outras por modo de fim e princípio ativo."*

Vemos, com efeito, que o sentido existe por causa do intelecto e não o contrário; o sentido é certa participação deficiente do intelecto. Por isso não se deve atender ao movimento pelo qual uma potência move outra na ordem da execução, visto que antes o sentido externo move o interno e o interno move o intelecto, e contudo não dimanam deles. Deve-se antes atender à perfeição do fim, de modo que alguma potência seja superior, à qual as inferiores sirvam ou da qual participem a perfeição; dela dimanam por causa da conexão e subordinação a ela. Nem obsta que a geração, que na razão de ação é emanação, atinja na execução o imperfeito antes do perfeito, como:

- o vegetativo antes do sensitivo;
- o sensitivo antes do racional.

Responde-se que a geração considerada dispositivamente e enquanto está em fazer-se atinge primeiro o imperfeito do que o perfeito, pois procede dispositivamente. Considerada, porém, perfeita e consumativamente, quando por último introduz a forma, comporta-se de modo inverso. Atinge primeiro a razão mais perfeita do que a imperfeita, assim como atinge primeiro a forma substancial do que a acidental, porque a geração, considerada desse modo, é especificada por aquilo que é último e específico em tal forma. A geração do homem distingue-se da geração do cavalo pelo grau específico e ínfimo de cada um, não pelos graus genéricos. Assim, atinge primeiro as potências ou paixões próprias do grau específico e último do que as do grau mais imperfeito e comum que lhe servem. E na geração do homem, embora o intelecto segundo si emane da alma enquanto criada por Deus, contudo o intelecto enquanto unido ao corpo também é atingido pelo gerante que une a alma; e do intelecto assim unido dimanam os sentidos, não dele absolutamente, porque só lhe servem enquanto unido. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

Contra a primeira conclusão apresentamos e resolvemos as instâncias na q. 12 da *Física* citada. No presente acrescentamos somente três dificuldades principalmente urgidas pelos autores da sentença oposta. PRIMEIRO. A distinção das potências relativamente à substância é multiplicação de entidades sem causa; e permanece a mesma dificuldade em explicar de que modo a mesma forma substancial pode ser princípio radicalmente operante, como se fosse formal e imediatamente operante. E, inversamente, na própria forma acidental permanece a mesma dificuldade: de que modo pode ser princípio imediato de operar e, contudo, ser também ato que termina imediatamente a geração acidental e informa formalmente. SEGUNDO. Por que repugnaria existir alguma substância que contivesse eminentemente a virtude de uma potência acidental? Se uma forma substancial pode conter eminentemente um grau, por que não poderá conter eminentemente o grau de um acidente e, assim, operar imediatamente por si mesma? TERCEIRO. Se as potências e paixões próprias se distinguissem da essência, poderiam ser conservadas separadamente dela, ao menos por Deus.

Assim, uma potência visiva separada poderia ver e o intelecto poderia entender sem princípio vital que fosse inteligente e vidente. Nesse caso a alma

permaneceria igualmente viva e intelectiva como antes; de outro modo seria destruída. Logo, deveria possuir alguma operação, porque sem operação não há vida. RESPOSTA À PRIMEIRA INSTÂNCIA. A necessidade dessa multiplicação foi suficientemente explicada acima. Que a substância seja radicalmente operativa por si mesma não possui a mesma dificuldade, porque essa razão radical não exige mais do que a própria atualidade constitutiva da natureza, sem outra ordem dependente e especificável por operação acidental; exige apenas que seja tal natureza à qual seja devida potência proximamente operativa. Que, porém, seja potência proximamente operativa é impossível, supondo que a operação seja acidente, como necessariamente é nas criaturas, porque é egresso do operante e algumas vezes lhe convém e outras não. Logo, também é impossível que uma potência ordenada e especificável por tal operação — mostraremos no artigo seguinte que as potências se especificam pelo ato — não seja acidental.

É da razão da potência ser redutível ao ato e, consequentemente, menor do que ele; logo, é acidente como o próprio ato. Embora a potência visiva pareça mais eminente do que seu ato e operação enquanto a produz, contudo, porque não é potência por si reduzida e constituída no ato último, mas redutível, sob esse aspecto é menor do que o ato e pode ordenar-se e especificar-se por ele. Por isso o ato segundo se diz mais perfeito do que o ato primeiro, como se diz em I-II, q. 71, a. 3. Nem há semelhança com a emanação, que não é operação que primeiramente saia da substância, mas do gerante mediante a natureza da coisa produzida. Tampouco há semelhança com a forma acidental. Pelo próprio fato de ser acidental, ela é **ente de ente** e informa o sujeito, não para que exista absolutamente, mas para que sirva a algo. Não repugna a tal forma informar desse modo e simultaneamente operar como princípio imediato de produzir.

A forma substancial, porém, não informa nem termina a geração como forma ordenável e especificável por outra, nem como ente de ente, mas como constituindo absolutamente o ser. Por isso não procede a mesma razão que na forma acidental. RESPOSTA À SEGUNDA INSTÂNCIA. Do que foi dito, responde-se que repugna que alguma substância criada seja princípio imediato de operar, porque não pode existir substância criada cuja operação não seja acidente, mas a própria substância. Toda operação é causalidade e egresso do operante e pode estar presente ou ausente dele sem destruição do sujeito. Assim, é necessário que a potência imediatamente elicitiva de tal operação e que está em ato primeiro relativamente a ela seja também acidente, porque toda potência é menor do que o ato segundo e é ordenável e especificável por ele. Não repugna que uma substância contenha outra eminentemente; repugna, porém, que exerça por si mesma suas operações sem acidentes, porque a necessidade dos acidentes funda-se na limitação da substância, que nunca pode ser removida precisamente porque é criada.

A diversidade de grau, porém, não se funda somente na limitação, mas na ordem do superior e do inferior. Não repugna que a ordem ou gênero su-

perior realize de modo mais eminente aquilo que o inferior realiza, porque o contém; por isso é de ordem superior. Nem isso remove a limitação da coisa criada que admite tais graus, como se removeria a limitação se a substância não necessitasse de acidentes. RESPOSTA À TERCEIRA INSTÂNCIA. Diz-se que não aparece implicação manifesta em que as paixões próprias realmente distintas do sujeito sejam divinamente separadas dele, assim como a quantidade, que é paixão própria do corpo, separa-se na Eucaristia. Veja-se sobre isso o Mestre Báñez, I Parte, q. 77, a. 1, dúvida 1, ad 4. As potências vitais, porém, se forem separadas, existirão sem sujeito, mas não operarão vitalmente sem ele, por causa da dependência essencial do movimento vital relativamente ao princípio intrínseco, que é a alma, primeiro princípio que se move. Nesse caso, a alma sem as potências dir-se-á:

- intelectiva;
- sensitiva

radicalmente, não formal e proximamente, assim como a água quente é radicalmente fria. Desse modo, as proposições nas quais se afirmam as paixões próprias podem tornar-se falsas quanto à conveniência atual, embora não quanto à conveniência radical e devida. Contra a segunda conclusão objeta-se:

Se as paixões próprias emanam do sujeito, não pode explicar-se por que, removidas ou impedidas certas propriedades, outras resultam; por exemplo:

- removida a frieza da água, resulta outra frieza;
- removido o movimento do grave, resulta outro.

Quando, porém, certas paixões são removidas, outras não resultam; assim:

- removida a visão, não resulta outra;
- removido o movimento do coração, não resulta outro;
- removida a existência ou subsistência, não resultaria outra, porque não haveria algo do qual pudesse resultar.

Em segundo lugar, faz-se argumento para provar que a alma e suas potências não podem ser produzidas pela mesma ação, a partir do Pe. Suárez, tratado *Sobre a Alma*, livro II, cap. 3, nn. 6 e 10. A alma não produz a si mesma e, contudo, produz verdadeiramente suas potências. Logo, a ação produtiva da alma não pode ser produtiva das potências. Além disso, essas ações se separam, pois Deus pode criar a alma impedindo a emanação do intelecto e depois remover o impedimento. Então o intelecto será verdadeiramente produzido fora das causas, e não pela criação, que já passou. Logo, por outra ação. O mesmo ocorre na água que, removido o frio pelo calor, é novamente reduzida à frieza. Isso se faz por novo movimento, pelo qual é reduzida gradual e sucessivamente. Logo, por ação distinta daquela pela qual foi primeiramente produzida.

Finalmente, se a ação do gerante é aquela que termina mediatamente nas potências e por isso se chama emanação, então de nenhum modo pode

atribuir-se à própria essência a produção e emanação de tais paixões, porque aquela ação do gerante não pode proceder da própria essência. Logo, tampouco pode constituí-la como causante ou eficiente de suas próprias paixões, porque não emite de si aquela ação, visto que ela procede do gerante. Se, porém, há outra ação que procede da essência, é precisamente isso que se pretende. AO PRIMEIRO.

RESPONDE-SE que as paixões próprias são de duas espécies.

Algumas emanam da essência com dependência de algo extrínseco como condição ou estado sem o qual não lhe convêm. Outras emanam absolutamente da essência, sem dependência de algo extrínseco. As que se comportam deste segundo modo, ainda que sejam impedidas, podem dimanar novamente, desde que a própria natureza ou essência não seja destruída. As que se comportam do primeiro modo não poderão dimanar da essência se não for posta tal condição ou estado requerido; e, como isso nem sempre está no poder da própria natureza, por isso nem sempre a paixão própria, uma vez impedida, volta a emanar. Assim, se a potência visiva for uma vez perdida, não emana da alma, porque depende das disposições do órgão no qual está subjetivada, e esse órgão, uma vez destruído, não pode ser naturalmente restaurado. Se, porém, for restaurado por Deus, imediatamente a potência resultará da alma. Para que o frio resulte da água ou o movimento resulte da pedra fora do centro, não se requer tal reparação dos órgãos, mas somente remoção do impedimento.

O movimento do coração, uma vez perdido, não pode ser restaurado, porque, removido ele, não permanece a alma, que é princípio de sua emanação. Por isso não pode emanar novamente senão se a alma for novamente unida, o que somente Deus pode fazer. A substância e a existência poderão novamente resultar da força da ação anterior, se uma vez forem impedidas, desde que permaneça a própria natureza que estava em outra coisa; se não permanece, não é admirável que não resultem novamente. AO SEGUNDO ARGUMENTO DO PE. SUÁREZ. Responde-se que a ação generativa e produtiva das paixões é virtualmente múltipla e recebe denominação diversa ao atingir diversos termos ordenados entre si. Assim, atingido o primeiro termo, já não se diz que o produz; mas, em virtude dele, passa ao segundo e o produz sem já produzir o primeiro. Nem por isso deve distinguir-se dupla ação, mas uma ação que virtualmente atinge termos diversos.

À segunda parte do argumento responde-se que não se separam ações adequada e totalmente distintas; acrescenta-se apenas novo complemento e explicitação à ação anterior, que havia sido impedida relativamente a seu termo secundário. Assim, se uma alma é criada com o intelecto impedido, depois, removido o impedimento, não se faz nova criação nem ação total e adequadamente distinta da criação; mas a primeira criação, que virtualmente permanece na alma, removido o impedimento, recebe não nova ação, mas complemento e explicitação de si relativamente ao termo para o qual havia sido impedida. E todas as vezes que essa ação é impedida, se depois se remove o impedimento, exige ser completada e explicitada naquele termo

secundário que lhe é devido. Assim Caetano diz corretamente, I Parte, q. 18, a. 1, que aquela emanação da paixão própria era complemento da primeira geração, assim como, se agora a natureza humana fosse deixada pelo Verbo, sua subsistência própria resultaria em virtude da primeira geração.

Nem supomos que aquela primeira ação, que já cessou formal e entitativamente, reviva quando se produz nova emanação da paixão própria. Dizemos que permanece virtualmente na própria substância, enquanto permanece seu termo primário produzido; e em virtude daquela primeira produção que permanece nesse termo resulta não nova ação, mas novo complemento da produção anterior, enquanto a essência possui conexão com aquela paixão. Se insistires:

Aquilo que chamamos complemento da ação passada é realmente ação, pois é verdadeira produção daquela nova propriedade; e algumas vezes ocorre com novo movimento, como quando a água é sucessivamente reduzida à frieza que havia perdido.

Logo, apenas brincamos com palavras chamando "complemento da ação" aquilo que verdadeiramente é ação.

RESPONDE-SE que o chamamos complemento, e não nova ação, porque olha apenas para uma parte daquela ação e não para tudo aquilo de que ela era capaz.

A ação generativa, se não fosse impedida, era capaz de produzir:

- a substância;
- as paixões próprias.

Posto, porém, o impedimento, quando a paixão resulta de novo, essa nova resultância só é capaz da própria paixão, não da substância e da própria paixão simultaneamente. E o atingir a paixão própria possui em virtude da conexão da essência já produzida com tal paixão. Porque a essência foi produzida não apenas para existir em si, mas para ter consigo conectada sua própria paixão, a ação foi impedida não quanto a fazer existir a essência, mas quanto a fazer existir nela a paixão. Removido o impedimento, a ação explicita-se quanto a uma parte de si; não se faz nova ação. Por isso se chama corretamente **complemento da ação**, e não ação íntegra e adequada. Que algumas vezes isso se faça com novo movimento, também isso está virtualmente contido na força da produção anterior, à qual é devido não somente que a paixão própria se produza no sujeito que é produzido, mas também que seu contrário, se estiver presente, seja expulso e que a paixão se produza mediante a remoção dele.

Essa ação ou emanação, enquanto vai de contrário a contrário, chama-se movimento. À ÚLTIMA PARTE DO ARGUMENTO. Responde-se que a ação procedente do gerante não procede da essência primordialmente e por si do mesmo modo pelo qual procede do gerante. Isso repugna, porque aquela ação já procedeu. Procede, porém, da essência como de meio, em razão do qual aquela ação passa a ulterior termo por causa da conexão que possui com a essência. Não é inconveniente que a mesma ação dependa de dois

princípios, não como procedendo igualmente e imediatamente de ambos, mas:

- de um, como do primeiro princípio da processão;
- de outro, como de meio que conecta e dá razão para que passe a ulterior termo.

Assim, a essência não causa as paixões por causalidade totalmente alheia, mas também por causalidade própria de si, não como primeiro princípio do qual procede a ação, mas como aplicante e medianeira. Assim a ação que procede do agente principal procede também do instrumento:

- não como de primeiro princípio;
- mas como daquele que transporta e aplica a virtude do agente a tal efeito.

Semelhantemente, a mesma ação depende da causa primeira e da causa segunda segundo diversa subordinação. E essa ação, una por si, possui:

- um termo adequado por si;
- vários termos inadequados e ordenados entre si,

isto é:

- um primário e especificativo;
- outro secundário e consequente,

assim como o fogo aquece muitos corpos e o sol ilumina muitos sujeitos.

ARTIGO III — SE AS POTÊNCIAS SE ESPECIFICAM E DISTINGUEM PELOS ATOS E OBJETOS

Falando em geral, consta que potências, hábitos e atos são certo gênero de ente nem puramente absoluto nem puramente relativo, mas possuem razão de absoluto com algum respeito transcendental a outro, porque são dados pela natureza em ordem a outro, ao qual servem; e por isso não são puramente absolutos. E porque servem não para receber puramente, mas para operar, não se comportam como puramente relativos. Contudo, porque essencial e intrinsecamente, isto é, pela propriedade de sua natureza, se ordenam a outro, por isso se dizem especificados por ele. Investigamos três coisas. Primeiro, em que gênero de causa dependem de outro e dele recebem especificação. Segundo, de que modo se toma a unidade e distinção das potências a partir da unidade ou distinção do objeto: se a partir da unidade formal ou real, e o que seja no objeto a razão formal e própria objetiva. Terceiro, se é a mesma razão de especificar nas potências e nos atos. PRIMEIRA DIFICULDADE.

Acerca da primeira dificuldade, como Caetano observa corretamente na I Parte, q. 77, a. 3, dizer que as potências se distinguem pelos atos e objetos pode ser entendido de quatro modos.

Primeiro, de modo que a expressão **“pelos”** designe causa intrínseca, isto é, a própria diferença específica das potências.

Isso ninguém pode dizer, porque consta que o objeto está fora do próprio ato e da potência e, assim, não pode ser diferença intrínseca deles.

Segundo, pode entender-se que se distinguem pelos atos e objetos não como por causas, mas como por efeitos consequentes, isto é, por algo posterior.

Isso, porém, não é distinguir verdadeira e propriamente as potências pelos atos e objetos, mas supô-las já distintas e apenas manifestar sua distinção mediante o efeito ou sinal. O ato, enquanto efeito, é algo posterior à própria unidade ou distinção da potência e, assim, já a supõe, não a causa; por isso apenas pode ser sinal e manifestação dela. No presente, porém, não investigamos se as potências são manifestadas como distintas pelos atos e objetos, mas se são distinguidas por eles.

Terceiro, pode entender-se que as potências dependam do ato e objeto não como de causa especificante segundo especial modo de causar, mas segundo aquela razão comum pela qual todas as coisas dependem das causas extrínsecas, isto é, da causa final e eficiente.

Com efeito, o respeito a essas causas está transcendental e intimamente incluído em toda coisa criada.

Quarto, finalmente, pode entender-se que as potências se distinguem pelos atos e objetos como por causas extrínsecas, mas não somente naquela razão comum pela qual todas as coisas dizem ordem transcendental à causa eficiente e final; e sim por razão especial, enquanto, embora sejam princípios extrínsecos, pertencem ao princípio definidor das potências, o que é revestir razão de causa formal extrínseca.

Esta é a sentença comum, que São Tomás exprimiu nestas palavras, I Parte, q. 77, a. 3, ad 1:

> *"O ato, embora seja posterior à potência no ser, contudo é anterior na intenção segundo a razão, como o fim no agente. O objeto, porém, embora seja extrínseco, é princípio ou fim da ação. Àquilo que é princípio e fim proporcionam-se as coisas que são extrínsecas à coisa."*

Nas primeiras palavras exclui a opinião que especifica as potências pelos efeitos e como por algo posterior, ao distinguir no ato a razão de efeito, segundo a qual é posterior no ser, porque o eficiente propriamente olha no efeito para dar-lhe ser e existência, isto é, pô-lo fora das causas. Assim, o ato enquanto é certo efeito, isto é, enquanto possui existência a partir da causa, não a especifica; a especificação abstrai do ser. De outro modo tomamos o ato enquanto é anterior na intenção segundo a razão. Aqui não se toma o ato enquanto é certa entidade ou efeito produzido em sua existência, mas segundo sua razão, isto é, segundo a razão formal pela qual é considerado pela potência. São Tomás declara isso nas últimas palavras quando diz que:

> *"ao princípio e ao fim proporcionam-se as coisas que são extrínsecas à coisa."*

Pela expressão **"extrínsecas"** exclui o sentido segundo o qual os objetos seriam diferenças intrínsecas das potências. Pela expressão **"proporcionam-se"** exclui aquela sentença da especificação pelo objeto segundo a razão comum da causa agente ou final, porque a proporção e coaptação a outro considera esse outro segundo aquilo que é essencial a

tal proporção, não segundo a razão da existência. A coaptação de uma coisa a outra, à qual se proporciona, não é dependência no existir, mas abstrai da existência e pertence à definição da própria proporção. Daqui se toma o **FUNDAMENTO DA SENTENÇA REFERIDA**. Toda dependência que podemos imaginar ou é na própria razão da existência, ou, abstraindo da existência, está na própria constituição da essência. As coisas que dependem de outra quanto à existência, enquanto tais, não se especificam por ela. A especificação e definição abstraem da existência, porque a existência não é essencial a nenhuma coisa criada nem pertence à definição.

Consta, porém, que toda dependência do eficiente é somente dependência quanto à existência, porque o eficiente, enquanto tal, considera a coisa somente sob a existência, isto é, enquanto deve ser posta fora das causas. E do mesmo modo o fim somente move o eficiente a agir e, consequentemente, considera o efeito na mesma linha, isto é, em ordem a existir. Por isso o respeito ao eficiente e ao fim enquanto tais não especifica, porque não considera a definição da coisa segundo si, mas sob a existência. Consta, porém, que há algumas coisas que não somente quanto à existência, mas também em sua definição e espécie tomadas segundo si dizem ordem a outro, em relação ao qual são definidas e sem o qual sua espécie não se constitui. Isso é manifesto naquelas coisas cuja essência consiste em proporção e coaptação com outra, como se comportam:

- potência;
- ato

relativamente aos objetos. Logo, especificam-se por eles não segundo a ordem da causa eficiente e final — que, embora sejam causas extrínsecas, não consideram a coisa senão segundo a ordem da existência, não sem ela — , mas segundo a razão da causa formal. A causa material aqui não tem lugar, pois a matéria não é objeto, mas sujeito da coisa. Também não se trata de causa formal intrínseca, porque o objeto está fora da potência e separado dela. Logo, trata-se de causa formal extrínseca. SE DISSERES:. A potência passiva não se especifica menos pelo objeto e ato do que a ativa; contudo, a potência passiva só pode especificar-se pelo movente do qual padece, e movente e eficiente são a mesma coisa. Logo, cai a doutrina transmitida, porque ou devemos admitir que algo se especifica por ordem ao eficiente, ou negar que a potência passiva se especifica por seu princípio extrínseco, que é o movente.

RESPONDE-SE que a doutrina transmitida vale para ambas as potências, tanto passiva quanto ativa, como exprimiu São Tomás no livro II *Sobre a Alma*, lição 6, dizendo:

> *"Como a potência é certo princípio de agir ou padecer, é necessário que os atos sejam postos nas definições das potências."*

Consta, porém, que a potência ativa não se ordena menos essencialmente e por si ao ato que produz do que a passiva ao ato que recebe. A ativa especifica-se pelo ato que produz, não enquanto o produz, pois desse modo o põe no ser, mas enquanto se proporciona a ele para produzi-lo. Da pro-

porção ao ato e objeto consta a especificação. Semelhantemente, a passiva se especifica pela proporção ao ato que recebe e ao objeto pelo qual é movida. Por isso o objeto que move a potência passiva diz-se determiná-la ao ato e mover por modo de princípio formal; e move não apenas quanto ao exercício, mas quanto à especificação, como ensina São Tomás, I-II, q. 9, a. 1. Dá-se, portanto, uma moção da potência passiva não eficiente, mas formal e especificativa. Antes, o fim, embora especifique o ato humano, não o faz enquanto finaliza e sob a causalidade do fim, mas enquanto reveste razão de objeto, como bem observa Caetano, I-II, q. 1, a. 3.

Assim, uma é a causalidade ou moção do fim e do eficiente, outra a do objeto enquanto formalizante e especificante. Por isso a potência passiva não se especifica pelo movente enquanto movente quanto ao exercício, mas pelo movente quanto à especificação e por modo de princípio formal, que é a própria forma enquanto razão de agir formalizante; não pela moção do eficiente enquanto eficiente. SE DISSERES:. São Tomás, nos lugares citados, quando explica de que modo a potência e o ato se especificam pelo objeto, põe exemplo nas causas eficientes:

"Assim como o aquecimento", diz, "vem do calor e o resfriamento do frio."

Logo, entende que o princípio especificante é eficiente, porque o aquecimento provém eficientemente do calor.

RESPONDE-SE que São Tomás não toma a especificação do princípio eficiente de qualquer modo, mas enquanto funda ou possui proporção formal, isto é, enquanto é causa eficiente per se segundo a perseidade do quarto modo, como o quente aquece.

Assim, o aquecimento especifica-se pelo quente como por razão formal. Com efeito, por si exige tal proporção e o aquecimento per se no quarto modo não pode ser entendido senão a partir do quente. Desse modo entra no conceito essencial de aquecimento não enquanto precisamente eficiente dele, mas enquanto funda a proporção da perseidade do quarto modo. Se houver causa equívoca do aquecimento, estará virtual e eminentemente no quarto modo, assim como eminentemente é quente. Todo quente, porém, no quarto modo, aquece per se, assim como o construtor constrói e o médico cura, seja formalmente tal, seja eminentemente. SEGUNDA DIFICULDADE. Acerca da segunda dificuldade, devem supor-se duas coisas.

Primeiro, no objeto uma coisa é a própria entidade que nele se considera materialmente, outra é a própria formalidade do objeto segundo a qual pertence a tal potência e ato e o especifica ou distingue.

Essa formalidade nada mais é do que a própria proporção ou coaptação com tal ato ou potência; a proporção, porém, é relação. Daí acontece que vários objetos entitativa e materialmente diversos possam convir numa única formalidade objetiva e, inversamente, que numa única entidade material do objeto possam fundar-se diversas formalidades objetivas, como se vê manifestamente pelos exemplos. Vemos corpos substancialmente diversos, como:

- pedra;

- madeira;
- homem,

convir numa única razão de colorido e numa única proporção para mover a visão. E, inversamente, a mesma entidade, por exemplo a pedra, fundar:

- a formalidade de visível enquanto colorida;
- de tangível enquanto fria;
- de inteligível enquanto substância;
- de gerável enquanto produzível a partir da matéria;
- de criável enquanto factível do nada.

Por isso Caetano disse corretamente, I Parte, q. 1, a. 3, que uma é a divisão da coisa enquanto coisa, outra a do objeto enquanto objeto. E as ciências dizem-se divididas como as coisas, não segundo o ser da coisa, mas segundo o ser e formalidade do objeto. Disso se recolhe o que seja:

- objeto formal;
- material;
- adequado.

Chama-se **objeto adequado** aquela razão que termina e compreende tudo aquilo que pode cair sob o alcance de alguma potência, seja primária, seja secundariamente, tanto quanto à razão formal sob a qual é atingido como quanto ao material que é atingido. Chama-se **objeto formal** aquela formalidade ou respeito segundo o qual se faz a proporção e coaptação entre objeto e potência. Chama-se **material** aquilo que está submetido a tal relação ou formalidade e é sujeito dela. Há ainda diversos termos pelos quais se explicam essas razões objetivas, como:

- **razão formal sob a qual** (*ratio formalis sub qua*);
- **razão formal que** (*ratio formalis quae*);
- **objeto que** (*obiectum quod*).

A **razão formal sob a qual** toma-se de dois modos. De um modo, da parte da potência ou hábito; e assim é a última razão da virtude pela qual se determina e proporciona a tal objeto. De outro modo, toma-se da parte do próprio objeto; e assim é a última formalidade que proporciona e coapta o objeto à potência ou ao ato. Assim, no objeto visível, a cor não é o último que proporciona o objeto à visão, mas a luz; e por isso a luz pode dizer-se razão sob a qual da parte da potência. A **razão que** diz-se somente da parte do objeto, não da parte da potência, e é aquela formalidade que constitui o objeto atingível pela potência ou ato, ainda que não seja a última formalidade. Assim, a cor é a razão que é atingida no corpo, e não somente o luminoso.

Não repugna, contudo, que algo que é razão sob a qual da parte do objeto seja também razão que é atingida como última; assim a luz é atingida na coisa visível. Finalmente, o **objeto que** é o próprio todo que consta de objeto material e formal; a potência dirige-se a ele não como à razão ou forma de atingir, mas como à coisa atingida.

Segundo, supomos que no objeto da potência não se atende formalmente à realidade ou entidade enquanto possui ser em si, mas à proporção e coaptação à potência.

Essa proporção, para existir subjetivamente na coisa, deve ser real. Contudo, segundo a comparação à potência, não se considera formalmente que esteja subjetivamente na própria coisa, mas que se comporte objetivamente para tal potência. Ainda que, de outra parte, se a própria potência só olha para ente real, também na razão de objeto exija realidade, não a exige enquanto existente, mas enquanto comparada à potência. A existência, com efeito, é sempre em ordem a si e subjetivamente; relativamente à potência, porém, comporta-se sempre objetivamente. Por isso o ente de razão, embora em si subjetivamente não possua realidade, pode ser objeto do ato do intelecto e especificá-lo em razão da proporção objetiva que reveste relativamente ao intelecto, quando possui fundamento real e é concebido à semelhança da realidade. Então pode aperfeiçoar e especificar o intelecto com perfeição real, não inata a ele nem existente em si, mas mendigada e apropriada da entidade real à semelhança da qual é concebido objetivamente, como dissemos na *Lógica*, q. 1, a. 3, ad 1.

Assim, embora realidade e entidade consideradas subjetivamente convenham analogicamente ao ente real e ao ente de razão, e não do mesmo modo simplesmente, contudo objetivamente podem encontrar-se simples e univocamente no ente de razão. Suposta a apropriação proveniente do ente real e de seu fundamento, a própria proporção e coaptação à potência, que só pertence à razão objetiva, encontra-se por si, porque verdadeiramente e propriamente se coapta, de modo que termina verdadeiro e próprio ato de entender como os demais objetos. Nem obsta que o ente de razão possua ser pelo próprio ato do intelecto; logo, não aperfeiçoaria nem especificaria o intelecto, mas seria aperfeiçoado por ele.

RESPONDE-SE que o ente de razão possui ser pelo intelecto por modo de existência, não realmente, mas denominativamente, isto é, quanto à denominação de conhecido, que se segue ao ato do intelecto.

Por isso tal denominação consequente não é razão aperfeiçoante do intelecto. O ente de razão aperfeiçoa o intelecto enquanto, antecedentemente a essa denominação, em razão de seu fundamento, reveste coaptação e proporção objetiva pela qual verdadeira e propriamente termina o intelecto como objeto. Embora seja ente fictício, não é contudo ficticiamente objetado e entendido, mas termina um verdadeiro ato por verdadeira terminação, ainda que com entidade fictícia. Postas essas coisas, a **DIFICULDADE É** saber de que modo a distinção real das potências e atos pode ser tomada de objetos não realmente distintos, mas somente formalmente ou segundo a razão. Muitos consideram difícil entender como só a distinção de razão nos objetos possa causar distinção real nas potências. Assim:

- verdadeiro;
- bom,

que nos objetos se distinguem apenas segundo a razão, causam distinção real entre intelecto e vontade. Contudo, não encontro nisso especial dificuldade, porque o objeto não distingue potências ou atos em razão da distinção que possui em si, mas em razão da especificação que fornece precisamente enquanto especifica objetivamente. E a própria especificação é real, porque convém a atos e potências reais; assim também a distinção deve ser real, porque a realidade especificante envolve distinção real. Não é difícil entender que uma causa ou virtude que entitativamente é una cause efeitos realmente distintos, porque não os causa pela distinção que possui em si, mas pela virtude. Antes, quanto mais unida ou una é uma virtude, tanto mais efeitos produz, como se vê na virtude do sol e na virtude divina relativamente a todas as criaturas. Semelhantemente nos objetos pode muito bem ocorrer que o objeto seja entitativamente uno e, contudo, possa causar diversas especificações reais, porque virtualmente é múltiplo e nele se fundam diversas razões formais.

Sobre isso pode ver-se Caetano, I Parte, q. 77, a. 3, acerca da resposta à terceira objeção. Ali São Tomás ensina também que aquilo que é o mesmo segundo a realidade e diverso segundo a razão pode pertencer a diversas potências da alma. Pode ver-se também no mesmo lugar, q. 59, a. 2, ad 2, onde mostra que intelecto e vontade diferem realmente, ainda que:

- verdadeiro;
- bom,

que são seus objetos, difiram apenas segundo a razão, porque a diversidade das potências não se toma da distinção material dos objetos, mas da formal. TERCEIRA DIFICULDADE. Acerca da terceira dificuldade, isto é, se é a mesma razão de especificar nas potências e nos atos, responde-se, segundo São Tomás na q. 77 citada, que as potências se especificam imediatamente pelos atos; e o mesmo se diz dos hábitos, porque possuem razão de ato primeiro. A ordem imediata do ato primeiro é para o ato segundo. A potência, porém, é princípio operativo mais universal e indiferente do que o ato; o hábito é mais determinado e comporta-se mais como princípio dispositivo para operar do que como princípio primeiro por si operativo, como dissemos na *Lógica*, q. 18. O ato segundo, porém, por ser a própria operação, não se ordena a ulterior ato, mas somente se ordena imediatamente ao objeto acerca do qual versa; e assim se especifica por ele.

Deve-se, contudo, observar o que foi dito: essa especificação e distinção toma-se do diverso objeto formal, não material. Isso é verdadeiro não somente nos atos imanentes, mas também nos transitivos, que recebem sua diversa especificação dos objetos considerados formalmente e não somente materialmente, embora Suárez julgue o contrário mais provável no tratado *Sobre a Alma*, livro II, cap. 2, nn. 15-20. Pode também ver-se a *Metafísica*, disp. 47, secs. 2 e 5. Nós, porém, dissemos o contrário no livro V da *Física*, q. 19, a. 1. Isso consta em muitas ações que versam sobre o mesmo termo material e, contudo, se distinguem especificamente. Assim, o mesmo homem pode ser produzido por:

- geração;
- criação;
- transubstanciação,

que são ações especificamente diversas. E no mesmo lugar podem terminar:

- subida;
- descida;
- movimento oblíquo.

O mesmo vivente pode ser produzido por outro vivente mediante geração vital, ou pelo sol mediante geração não vital. E muitos outros exemplos podem multiplicar-se nas ações transitivas, nas quais se atinge o mesmo termo material sob diversa formalidade. Antes, acerca do mesmo termo numericamente há diverso modo de agir da causa superior e da inferior. É verdade, contudo, como ali advertimos, que, quando ações especificamente distintas versam acerca do mesmo termo, não diferem apenas da parte do modo de tender, mas também da parte de alguma formalidade atingida e reluzente no termo *ad quem*, de tal maneira que algo seja produzido por uma ação que não o é pela outra, falando per se, como ali mostramos por indução. Nas ações imanentes, porém, não é necessário que, da parte do objeto atingido, algo seja atingido por um ato que não o seja por outro. Basta que haja diversidade da parte do meio e do modo de atingir.

Assim, a mesma conclusão conhecida mediante meio físico e mediante meio matemático não difere da parte da coisa conhecida, mas da parte do meio ou dos princípios pelos quais é provada ou manifestada de um modo ou de outro. Isso é diferir da parte da diversa cognoscibilidade científica. SE DISSERES:. No objeto não há nada real no fato de ser assim atingido por ato imanente; isso é apenas certa denominação extrínseca.

RESPONDE-SE que o objeto não se diz formar nem especificar o ato em razão da denominação extrínseca tomada do ato que tende a ele.

Desse modo haveria círculo na especificação dos atos, porque o ato é tomado do objeto formal, e o objeto formal seria tomado do fato de ser atingido por tal ato. Assim, o ato seria pressuposto para que o objeto possuísse formalidade especificante, se tal formalidade fosse denominação extrínseca tomada do próprio ato. A formalidade especificativa do objeto funda-se, portanto, no próprio objeto antecedentemente ao ato e à denominação derivada dele. É a própria proporção pela qual o objeto é atingível e terminável de tal modo pelo ato, não aquela denominação pela qual já foi atingido pelo ato. Essa proporção e coaptação do objeto ou está real e intrinsecamente no próprio objeto, porque este, por si, funda tal cognoscibilidade em sua própria entidade; ou é realidade conotada pelo próprio objeto, se não for conhecido a partir de seus próprios elementos intrínsecos, mas à semelhança de outro e conotativamente em relação a outro. De que modo se distinguem objeto motivo e terminativo, dissemos amplamente na *Lógica*, q. 21, a. 4.

Acerca do sujeito das potências — se é o composto ou a própria alma — não há dificuldade especial além daquela que discutimos acerca do sujeito

de todos os acidentes no livro I *Sobre a Geração*, q. 9, a. 1. Que os gêneros das potências nos viventes sejam cinco já mostramos acima, na questão precedente, onde isso foi explicado. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. PRIMEIRO. Argumenta-se:

Uma única potência pode considerar vários objetos até realmente diversos e, inversamente, um único objeto pode ser considerado por potências realmente diversas.

Logo, não se adequam entre si a multiplicidade dos objetos e uma única potência indivisível, nem vice-versa. Nem basta dizer que, embora os objetos sejam vários e especificamente diversos, o ato, que é o especificativo imediato da potência, é de uma só espécie. Contra isso está que também na mesma potência se encontram atos especificamente diversos, como:

- ato de fé;
- ciência;
- opinião;

e semelhantemente na vontade. Logo, permanece a mesma dificuldade. CONFIRMA-SE:. A potência é una; logo, o especificativo é uno; logo, ou somente o ato ou somente o objeto, não ato e objeto.

RESPONDE-SE, a partir do que foi dito, que a potência não se especifica pelos objetos tomados materialmente, mas formalmente e segundo aquela proporção pela qual se coaptam à potência.

Por isso, se houver vários objetos formalmente, haverá sempre várias potências, ainda que entitativa e materialmente sejam um. E, inversamente, ainda que sejam vários materialmente, se convêm em uma única formalidade, especificarão a mesma potência. Quanto ao que se diz dos atos especificamente distintos, responde-se que em alguma potência existem vários atos especificamente diversos segundo suas peculiares razões e objetos que atingem, mas convêm em alguma razão mais universal segundo a qual procedem da potência. Essa razão superior e mais universal relativamente aos atos é adequada e especificativa relativamente à potência, que é princípio mais universal do que qualquer ato e, assim, considera especificativo mais universal. Por essa razão São Tomás disse, I-II, q. 55, a. 1, ad 1, que:

> ***as potências diferem segundo a razão genérica dos objetos; os hábitos, segundo a específica.***

À confirmação responde-se que não repugna haver um especificativo imediato da potência e outro mediato. Assim, a potência especifica-se imediatamente pelos atos enquanto convêm num único modo de proceder ou de imutá-la; mediatamente, porém, pelos objetos enquanto são atingíveis desse modo por todo ato de tal potência. Assim como as potências consideram e se ordenam aos atos, os atos ordenam-se aos objetos. Nem obsta que a ação se especifique pelo princípio, como São Tomás diz frequentemente, e assim não possa especificar-se pelo termo que é objeto.

RESPONDE-SE que, nas potências cognoscitivas, também o objeto possui razão de princípio enquanto concorre por modo de espécie fecundando a potência.

Nas outras, porém, a ação se especifica pelo princípio não enquanto puramente eficiente, mas enquanto formalmente proporcionado ao próprio termo *ad quem* e ordenado a ele no quarto modo per se, como dissemos. Assim, não exclui o termo objetivo na própria proporção que existe para ele. SEGUNDO. Argumenta-se:

Atos e objetos são posteriores às potências.

Os atos procedem das potências; os objetos, porém, são atingidos pelos atos e, enquanto atingidos, são posteriores a eles. Logo, não podem especificar as potências por modo de causa especificante *a priori*, mas por modo de efeito e *a posteriori*. Nem pode dizer-se que, embora os atos em um gênero sejam posteriores enquanto efeitos, em outro sejam anteriores enquanto fim. Contra isso está, primeiro, que o ato não é mais perfeito do que a potência, visto que a potência é causa dele; logo, tampouco pode ser fim, porque o fim é mais perfeito do que aquilo que é para o fim. Semelhantemente, os objetos algumas vezes são mais imperfeitos do que atos e potências. Segundo, potência e ato são certas qualidades absolutas; logo, devem constituir-se intrinsecamente em si e não por algo extrínseco, porque em si não são coisas relativas. Se consideram o fim como causa, assim como consideram o eficiente, isso também convém à própria substância, que considera causa eficiente e final e, contudo, não se especifica por elas, porque é coisa absoluta.

Logo, semelhantemente potência e ato, porque são coisas absolutas, não se dirão especificados pelo fim, assim como não pelo eficiente. CONFIRMA-SE:. Se a potência se especifica pelos objetos, também os hábitos se especificarão. Isso, porém, é inconveniente, porque coisas tão diversas como hábito e potência não podem possuir o mesmo especificativo, isto é, ato e objeto.

RESPONDE-SE, segundo a solução dada, que os atos são posteriores à potência no existir ou exercício, mas anteriores na intenção e por modo de fim.

Esta é a solução de São Tomás, I Parte, q. 77, a. 3, ad 1. Semelhantemente, os objetos são posteriores aos atos no exercício da atingência passiva; são, contudo, anteriores na razão da especificação e proporção que exigem relativamente aos atos e potências. À réplica responde-se, segundo o que foi dito acima, que a operação pode considerar-se de dois modos.

Primeiro, enquanto é certa entidade por modo de efeito ou causalidade derivada da própria causa; e assim não é fim do operante ou fim em vista do qual, mas fim do efeito, que não é mais perfeito do que seu eficiente, mas antes é aperfeiçoado por ele.

Antes, assim a operação é mais meio ou causalidade para o efeito do que fim.

Segundo, toma-se o ato ou operação enquanto precisamente constitui em ato segundo a própria potencialidade da causa operante, que está em ato primeiro.

Assim é fim não tanto da própria causa quanto de sua potencialidade, e pode especificar a própria potência, porque a potência enquanto constitu-

ída em ato segundo é fim de si mesma enquanto constituída apenas em ato primeiro. Assim, a potência considera a operação como fim, isto é, considera a si mesma enquanto operante em ato segundo, o que é a operação em concreto; não porque a operação tomada separadamente e segundo si possua razão de fim. À segunda réplica diz-se que potência e ato são algo absoluto enquanto se distinguem do relativo predicamental e segundo o ser, não enquanto se distinguem do transcendental e segundo o dizer. Assim, não dependem de algo extrínseco como de algo que puramente termina, como os relativos segundo o ser; dependem, contudo, de algo extrínseco como especificante, do qual dependem não somente quanto à existência, como da causa eficiente e final extrínseca, mas quanto à constituição na própria espécie, como dissemos acima.

A substância, porém, não depende de algum fim, eficiente ou qualquer outro extrínseco como de especificante; depende do fim e do eficiente somente como de causa da existência e do ser. Por isso nada é inteiramente absoluto tanto na espécie quanto na existência senão Deus somente. À confirmação responde-se que hábitos, atos e potências se especificam pelos objetos, mas não do mesmo modo nem com a mesma universalidade, indiferença e imediata tendência. O ato segundo tende imediatamente ao objeto. O hábito, em ato primeiro, determina e dispõe a potência para operar bem ou mal. A potência, em ato primeiro, é mais indiferente e universal e é simplesmente princípio de operar. Assim, consideram o objeto de modos diversos e um como subordinado ao outro. ÚLTIMO ARGUMENTO. Se as potências se especificam pelos atos e objetos, onde há os mesmos objetos e atos haverá potências da mesma razão.

Mas a potência visiva do cavalo e a do homem possuem o mesmo objeto, isto é, a cor visível, e contudo não são da mesma espécie, porque são propriedades emanadas de formas especificamente diversas e, consequentemente, também devem ser de espécies diversas. A mesma propriedade específica, com efeito, não pode emanar de princípios especificamente diversos; de outro modo seria própria de ambos, o que repugna.

RESPONDE-SE que alguns entendem que essas potências podem ser consideradas de dois modos.

De um modo, relativamente ao sujeito do qual são propriedades naturais; assim diferem especificamente quando seguem naturezas diversas. De outro modo, relativamente ao objeto acerca do qual versam; desse modo não diferem especificamente senão se os objetos forem formalmente diversos. Assim, a visão do cavalo e a do homem, na razão de potências, são da mesma espécie, embora na razão de propriedades difiram especificamente. Assim Caetano, livro II *Sobre a Alma*, cap. 10. Explica-se pelo exemplo de um martelo de ferro e outro de ouro, que diferem especificamente na razão do metal, não na razão de artefato; e dos membros do homem e do leão, que diferem especificamente por causa da diversa disposição, embora exerçam a mesma operação. Mas resta explicar nessa solução qual dessas duas razões é simplesmente essencial à potência e, consequentemente, se simplesmente

diferem essencialmente ou não. Não podem ser colocadas em duas espécies essenciais, como nos exemplos aduzidos.

Embora essas coisas sejam uma no gênero natural e várias no artificial, ou vice-versa, o gênero artificial comporta-se acidentalmente relativamente ao natural, e não essencialmente. Resta, portanto, explicar, na potência visiva do cavalo e do homem — que da parte do objeto são da mesma espécie e da parte do sujeito diferem —, qual espécie deve dizer-se essencial a elas e, assim, se simplesmente são da mesma ou de diversa espécie. Por isso outros sustentam que essas potências são da mesma espécie tanto na razão de potência como de propriedade, porque a visão e outras potências semelhantes não seguem no homem o grau específico, mas o genérico, enquanto pertencem ao gênero dos animais perfeitos. Aquilo que segue o grau genérico não é inconveniente que se encontre em sujeitos especificamente diversos, porque não emana deles enquanto são especificamente diversos, mas enquanto convêm numa razão superior. Nem há instância no intelecto, que segue o grau genérico do intelectivo e, contudo, é de espécie diversa nos diversos seres.

O intelecto não permanece da mesma espécie em graus diversos; conforme a diversa imaterialidade, segue-se intelecto de espécie diversa e diverso objeto especificativo. A potência visiva no cavalo e no homem, porém, possui o mesmo especificativo. Este modo de dizer é referido pelo Mestre Báñez, I Parte, q. 77, a. 3, dúvida 2, ad 2. Segundo ele podemos acrescentar que, na potência visiva e semelhantes, ou consideramos a espécie essencial — e esta sempre se toma do objeto — e assim simplesmente são da mesma espécie no cavalo e no homem, nem dimanam de princípios especificamente diversos, mas daquilo que é genérico ou comum nos animais perfeitos que participam dessas espécies. Assim:

- em todos os animais, do grau comum dimana a potência tátil;
- em todos os viventes, a potência nutritiva e aumentativa.

Ou podemos considerar certas qualidades peculiares que acidentalmente aperfeiçoam ou afetam essas potências de modo diverso num animal e em outro, sem variação essencial delas. Assim:

- a águia vê mais perfeitamente do que o homem;
- o homem possui tato mais perfeito do que outros animais;
- a cogitativa no homem discorre acerca dos singulares, o que não ocorre no bruto;
- e coisas semelhantes.

Quanto a essas perfeições acidentais, aquelas potências são próprias de diversos animais, porque tais perfeições lhes convêm em razão dos diversos sujeitos nos quais existem e dos quais as participam. Assim, na razão de propriedade, diferem especificamente segundo espécie acidental. Desse modo, aquilo que é intrínseco à propriedade enquanto propriedade desta ou daquela natureza especificamente diversa é acidental à potência visiva considerada segundo si e quiditativamente segundo a ordem ao objeto, que é simplesmente especificativa.

QUESTÃO III — DA ALMA VEGETATIVA E DE SUAS POTÊNCIAS

ARTIGO I — O QUE É A ALMA VEGETATIVA E QUANTAS SÃO SUAS POTÊNCIAS

O primeiro grau dos viventes é o grau vegetativo, cuja razão própria e essência, assim como a dos outros graus, investigamos a partir de suas operações próprias. É próprio deste grau operar acerca do próprio corpo vivente, como ensina São Tomás, I Parte, q. 78, aa. 1 e 2. Isso ocorre porque o vegetativo é o grau ínfimo da vida e, enquanto participa da vida, eleva-se acima do corpo inanimado movendo-se a si mesmo e operando acerca de si. Mas, porque é ínfimo e muito imperfeito, não se estende a adquirir outra perfeição além daquela que pertence ao próprio corpo, seja conservando-o no indivíduo, seja multiplicando-o na espécie. Nisso difere da alma sensitiva, que opera para além de si enquanto é movida à apreensão dos objetos exteriores, e muito mais da intelectiva, que é movida à apreensão universal de todos os entes. São Tomás, a partir do Filósofo, livro II *Sobre a Alma*, lição 9, acerca do texto 49, e I Parte, q. 78, a. 2, atribui à alma vegetativa três operações:

- nutrir;
- aumentar;
- gerar vitalmente.

Essas três são suficientes para todas as operações da vida vegetativa, embora, como bem adverte Caetano no lugar citado da I Parte, ao fim do comentário, se diga que são três potências da alma vegetativa apenas **em gênero**. Há, com efeito, várias outras potências em espécie que servem a essas, assim como à nutritiva servem:

- atrativa;
- expulsiva;
- digestiva;
- outras semelhantes.

Se elas se distinguem realmente ou somente segundo diversos ofícios será investigado depois. Que esses três gêneros de potências sejam suficientes consta porque o fim da parte vegetativa é a conservação do próprio vivente, tanto no próprio indivíduo quanto na espécie. Nisso se resume tudo aquilo que pode pertencer ao próprio corpo vivente, isto é:

- viver em si;
- viver em sua espécie.

Na conservação de si inclui-se dupla operação:

- nutrição;
- aumento.

Pela primeira restaura-se aquilo que se perde pelo calor natural. Pela segunda, do estado imperfeito no qual o vivente é gerado, ele é conduzido ao estado perfeito, isto é:

- à quantidade devida;
- ao vigor.

Na conservação da espécie considera-se a geração, pela qual produz algo semelhante a si propagando a própria espécie. **NEM OBSTA** que também as coisas não viventes gerem semelhante a si, como o fogo, e mediante a geração conservem a espécie; logo, a geração não seria ação própria dos viventes. E, por outra parte, há muitos viventes que não possuem geração, como aqueles que se fazem somente por putrefação.

RESPONDE-SE que as coisas não viventes geram segundo a geração dita em comum, que procede totalmente de matéria extrínseca.

Os viventes, porém, geram mediante uma geração especial, que procede da própria substância do vivente; em razão disso, é geração propagativa a partir de um princípio unido ao próprio vivente e comunicado ao gerado. Assim diz São Tomás, I Parte, q. 78, a. 2, ad 2:

> *"A geração nas coisas inanimadas é totalmente extrínseca; a geração dos viventes, porém, dá-se de modo mais elevado por algo do próprio vivente, que é o sêmen, no qual há algum princípio formativo do corpo."*

O mesmo ensina no livro II *Sobre a Alma*, lição 8. Esse princípio formativo do corpo não deve ser somente virtude ativa, que está nas partes espirituosas e mais sutis do sêmen; deve possuir também princípio material, enquanto as partes mais espessas fornecem a matéria da qual se forma o feto. De que modo se diz que a coisa gerada se faz a partir do sêmen como de princípio de vida unido, explicamos na q. 1 *Sobre a Geração*, a. 1. Semelhantemente, de que modo o sêmen possui vida e se faz do supérfluo do alimento, explicamos no mesmo lugar, q. 8. À outra parte do argumento responde-se que, embora a alma vegetativa possa possuir essas três operações, não é necessário que todas se encontrem de fato em todo participante da vida vegetativa. A operação generativa não se encontra nas crianças por causa do estado imperfeito. Em outros falta a própria potência por causa da esterilidade. Em outros, por imperfeição da natureza, porque podem gerar-se apenas por putrefação; entre estes alguns contam:

- enguias;
- salamandras;
- outros semelhantes.

Há também alguns que podem gerar-se indiferentemente do sêmen e da putrefação, como:

- ratos;
- vespas;
- outros semelhantes.

Esses, portanto, participam imperfeitamente da vida vegetativa, assim como entre os animais nem todos participam de todos os sentidos e operações:

- as toupeiras não possuem visão;
- as ostras não possuem movimento progressivo.

Do que foi dito recolhe-se a definição da alma vegetativa. Explica-se aquela que Aristóteles transmitiu no livro II *Sobre a Alma*, texto 49. Aristóteles definiu a alma vegetativa pelo ato mais perfeito que possui e que pressupõe os demais, isto é, pela geração, que convém somente aos animais perfeitos e existentes em estado perfeito, dizendo:

> *"A alma primeira", isto é, a vegetativa, "é o princípio de gerar algo tal como ela mesma é."*

Explicando essa definição, São Tomás, lição 9, diz:

> *"Como todas as coisas são definidas e denominadas pelo fim, e o fim das obras da alma vegetativa é gerar outro semelhante a si, segue-se que esta seja definição conveniente da alma vegetativa: ser geradora de outro semelhante segundo a espécie."*

O mesmo ensina na I Parte, q. 78, a. 2, mostrando de que modo a nutritiva e a aumentativa são potências que possuem efeito no próprio vivente em que estão, enquanto a generativa possui efeito em outro distinto, embora este proceda do corpo do próprio gerante. Essa operação é mais perfeita, porque por ela a alma vegetativa se aproxima de certo modo da sensitiva, pois esta, como dissemos, possui sua operação acerca de coisas exteriores. Além disso, produzir semelhante a si é ação de uma coisa já perfeita em si. Por isso, na definição de Aristóteles, quando diz que:

> *"a vegetativa é princípio de gerar",*

deve subentender-se que seja **princípio vital**. Ao princípio vital para gerar pressupõe-se que seja vivente relativamente a si, para operar acerca de si. Não poderia operar vitalmente acerca de outro se primeiro não pudesse operar acerca de si. Consequentemente, pressupõe-se que seja nutritivo e aumentativo de si. Por isso, se quisermos exprimir na definição tudo aquilo que pertence à alma vegetativa, pode definir-se assim:

> ***é o princípio de nutrir, aumentar e gerar vitalmente.***

Mas então essas partículas não devem ser entendidas coletivamente, como se todas devessem convir a qualquer alma vegetativa, mas distributivamente ou segundo distribuição acomodada, de modo que às almas perfeitas convenham todas essas operações e às imperfeitas ao menos algumas. MAS OBJETARÁS:. Primeiro, Aristóteles diz no livro II *Sobre a Alma*, texto 34, que:

> *"é naturalíssimo aos viventes perfeitos e não privados gerar".*

Logo, a geração não pode ser ação propriíssima dos viventes. A consequência parece clara, porque mais natural é aquela ação que é mais própria da natureza enquanto natureza, não enquanto vida. Se se disser que é naturalíssima ao vivente não em razão da natureza enquanto tal, mas em razão da natureza vivente, então a afirmação do Filósofo não seria verdadeira, e isso se urge de vários modos. Primeiro, não pode dizer-se naturalíssima porque seja mais necessária. A nutrição é mais necessária, pois se requer para conservar a própria vida em qualquer estado, também na infância, na qual não convém gerar. Antes, para conservar a vida o animal abstém-se da ge-

ração. Segundo, se é naturalíssima porque é perfeitíssima, segue-se que nos animais seria mais natural:

- sentir;
- mover-se localmente;

e nos homens:

- entender,

do que gerar, porque essas operações são mais perfeitas. OBJETARÁS EM SEGUNDO LUGAR:

Aristóteles, neste livro II, texto 34, enumera somente duas operações da vida vegetativa:

- usar alimento;
- gerar.

Logo, não devem ser postas três:

- nutrir;
- aumentar;
- gerar.

Sobretudo porque a ação aumentativa não parece poder distinguir-se da nutritiva, visto que a quantidade segue a substância sem novo movimento, enquanto a nutrição ordena-se à aquisição da substância.

FINALMENTE, dão-se várias outras operações na alma vegetativa que versam acerca de matéria exterior e não acerca do próprio corpo vivente, como:

- atração do alimento;
- digestão;
- expulsão do supérfluo;
- outras semelhantes.

Essas operações versam acerca de corpo estranho e ainda não informado pela forma vivente. Logo, deveriam pôr-se na alma vegetativa mais operações do que aquelas que versam acerca do próprio corpo vivente.

AO PRIMEIRO, responde-se facilmente, quanto à primeira parte, que a geração se diz obra naturalíssima porque é comum a toda natureza, também inanimada, falando da geração quanto à substância e segundo a razão comum de geração.

É, contudo, própria dos viventes, falando da geração da parte do modo de proceder vitalmente e mediante propagação a partir da própria substância separada do gerante. Quanto à exposição de Aristóteles, os intérpretes divergem ao explicar por que razão chamou a geração obra naturalíssima. Digo brevemente que não se chama obra naturalíssima porque seja mais perfeita, visto que em muitos animais há outras operações mais perfeitas, como se disse no argumento. Nem porque seja mais necessária relativamente ao próprio vivente absolutamente, pois a nutrição é mais necessária à própria vida. Mas por dupla causa.

Primeiro, porque a geração é comum a toda natureza, também não vivente, ao menos quanto à substância da geração, como se disse.

Segundo, porque a natureza, também nos viventes, inclina-se mais para ela não por causa do bem próprio, mas por causa do bem comum, isto é, pela perpetuidade da espécie, que se conserva mediante a própria geração.

Essa causa é transmitida por São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 7, acerca daquele texto de Aristóteles, e por Caetano ali, e pelo Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 2, dúvida 4. Suárez, livro II *Sobre a Alma*, cap. 7, n. 6, nega essa causa, embora admita a primeira no mesmo número. Mas nega-a mal, porque é expressamente aprovada por Aristóteles, que deu como causa de a geração ser obra naturalíssima que a natureza se inclina maximamente à condição da perpetuidade que consegue mediante a geração, não apenas mediante a nutrição e conservação própria. Assim, a conservação da espécie, enquanto se perpetua pela propagação de muitos, atrai a natureza com maior peso do que a nutrição ou conservação no próprio ser. Primeiro, porque é bem comum, e qualquer parte inclina-se naturalmente mais ao bem comum do que ao próprio. Isso aparece:

- na mão, que naturalmente se expõe ao golpe para defender a cabeça;
- na água, que sobe para cima para que não haja vazio.

Segundo, porque mediante a geração consegue-se mais eficazmente a perpetuidade do que mediante a nutrição. A nutrição, pela natureza da coisa, possui período determinado. A geração, porém, quanto é da força da natureza, dura ao infinito, se não obstasse o decreto divino superior que termina as gerações completado o número dos bem-aventurados. É naturalíssimo a cada coisa tender à perpetuidade; como no indivíduo isso é impossível mediante conservação, realiza-se na espécie mediante geração. Nem obsta o fundamento de Suárez, isto é, que a nutrição se ordena à conservação própria em si, enquanto a geração à conservação em indivíduo alheio; e cada coisa inclina-se mais ao bem próprio do que ao alheio, porque as coisas amigáveis para com outro nascem das amigáveis para consigo.

RESPONDE-SE que algo se inclina mais ao bem próprio enquanto este se distingue do bem alheio, não enquanto se distingue do bem comum.

Para o bem comum há maior inclinação do que para o próprio, porque também o próprio está contido sob o comum e dele depende. Assim, as coisas amigáveis para com outro nascem das amigáveis para consigo quando o outro é inteiramente alheio, não quando é outro enquanto bem comum e superior; relativamente a este não vale aquela máxima. E assim toda criatura naturalmente tende mais para Deus como para o bem comum, como ensina São Tomás, I Parte, q. 60, a. 5. Nem é verdade que a espécie seja conservada também no próprio indivíduo. Conserva-se nele sem perpetuação, o que é conservação segundo algo; no gerado, porém, conserva-se como propagada de sua substância e em certa parte de si. Disso também consta a resposta às instâncias do primeiro argumento. Embora a nutrição seja mais necessária para conservar-se do que a geração, esta é mais necessária para conseguir a perpetuidade.

Com isso é compatível que o homem esteja mais obrigado a conservar a própria vida do que a gerar, também no caso de necessidade de propa-

gar o gênero humano. Isso ocorre porque a conservação da própria vida é fundamento e meio necessário também para a própria propagação. Como, removida a própria vida, removem-se tanto o próprio indivíduo como a propagação da espécie, está mais obrigado à conservação da vida do que à propagação; mas à primeira como meio, à segunda como fim. Por isso comporta-se mais naturalmente relativamente à geração, porque por causa deste fim, isto é, da perpetuidade, agem todas as coisas que agem segundo a natureza, como diz Aristóteles no mesmo lugar.

AO SEGUNDO, responde-se que Aristóteles enumerou aquelas duas operações da alma vegetativa porque sob aquela que usa o alimento se contêm tanto:

- nutrição;
- aumento.

Ambas usam o alimento, embora diversamente:

- uma para restaurar e conservar;
- outra para aperfeiçoar e aumentar.

Depois, porém, explicou ambas as operações no texto 38 e seguintes. Quanto ao que se diz não existir movimento à quantidade distinto da nutrição, isso foi refutado por nós na q. 19 da *Física* e q. 8 *Sobre a Geração*.

AO ÚLTIMO, responde-se que todas aquelas operações se contêm sob a nutritiva, porque lhe servem e ministram, assim como sob a generativa se contém:

- a operação preparativa do sêmen;
- a resolução dele;
- a formação do feto.

Quanto ao que se diz que essas ações não versam acerca do corpo vivente, distingo:

- proximamente e formalmente, concedo;
- dispositivamente, nego.

A matéria do alimento, com efeito, é disposta para que se nutra e passe para o corpo vivente.

ARTIGO II — O QUE É A POTÊNCIA NUTRITIVA, QUAL É SEU OBJETO E QUAIS FACULDADES A SERVEM

Estas três coisas pertencem ao conhecimento da virtude nutritiva; e, a partir dela, ficará explicada a virtude aumentativa, que lhe serve. Tratamos mais amplamente da nutrição e do alimento na q. 8 *Sobre a Geração*; por isso, aqui deve tratar-se brevemente da própria potência nutritiva. PRIMEIRA DIFICULDADE. Acerca do primeiro ponto, isto é, da própria potência nutritiva, há dúvida se ela é alguma qualidade da segunda espécie, isto é, alguma potência, ou se é algum calor vital ou ao menos algum temperamento ou mistura das primeiras qualidades, sem alguma potência superadicionada. Nisto, o Pe. Suárez, tratado *Sobre a Alma*, livro II, cap. 9, julga que o tempe-

ramento das primeiras qualidades se comporta como disposição ou virtude dispositiva para introduzir a alma na matéria do alimento; a virtude que introduz a própria alma no alimento, seja educindo, seja unindo a forma, seria a própria alma imediatamente, e essa ação procederia dela, não de algum acidente superadicionado. Além dessas ações, isto é:

- introduzir a forma substancial;
- dispor para ela,

não haveria outra operação correspondente a virtude ou potência superadicionada àquelas primeiras qualidades. Outros entre os mais recentes constituem essa potência nutritiva no próprio calor natural, talvez porque este é princípio ativo na nutrição e no aumento.

NÃO OBSTANTE, São Tomás constantemente atribui ao calor e às primeiras qualidades a função de instrumentos da vida vegetativa e de suas operações, que são justamente a nutrição e a geração; requer, porém, como virtude principal, alguma qualidade superior às primeiras.

Pode ver-se isso no livro II *Contra os Gentios*, cap. 68; I Parte, q. 78, a. 2, ad 2; q. 118, a. 1, ad 3. Tal virtude não pode usar o calor e as outras qualidades como instrumento que move e lhe serve se não se distinguir delas. O **FUNDAMENTO** é que a geração e a nutrição possuem efeitos que excedem o calor e o temperamento das quatro primeiras qualidades, tanto na própria substância da coisa operada como no modo de operar. Logo, requerem alguma virtude mais elevada, distinta daquelas qualidades. A consequência é manifesta, porque não temos outro princípio para distinguir virtudes e potências senão pelos diversos efeitos e modos de operar. Prova-se o antecedente. Quanto à substância da coisa operada, vemos na geração produzirem-se alguns efeitos que excedem as primeiras qualidades, como:

- formação dos membros;
- edução ou introdução da alma;
- outras coisas semelhantes,

que consta distinguirem-se das ações das primeiras qualidades. Não é a mesma coisa aquecimento, ainda que feito por um animal, e formação dos membros e introdução da alma. Semelhantemente, na nutrição formam-se membros ao menos parcialmente e por **acréscimo por geração contígua** (*aggenerative*), porque, sucedendo o alimento, os próprios membros são de novo restaurados ou aumentam. Logo, vale a mesma razão para a nutrição e para a geração. Da parte do modo de operar, consta manifestamente que se distinguem, porque o animal realiza essas ações vitalmente, seja gerando, seja nutrindo; as qualidades elementares, porém, quanto à sua espécie, não operam vitalmente. Consta, com efeito, que o calor no ferro ou na madeira é da mesma espécie que o calor no animal e, contudo, ali não opera vitalmente. Logo, o modo de operar vitalmente exige alguma virtude especificamente distinta do próprio calor considerado em si.

NEM VALE DIZER que o próprio calor, enquanto unido à alma, é o meio pelo qual a alma opera vitalmente e que não necessita de outra virtude ou potência superadicionada para dirigir tal calor. Contra isso está que essas

ações nutritivas são essencial e especificamente vitais e, na razão de vital, distinguem-se especificamente das não vitais. Logo, o calor segundo toda a espécie que possui não pode ser potência e virtude suficiente dessas ações. A consequência é manifesta. Primeiro, porque o calor que está no animal não se distingue especificamente do calor do fogo; logo, sem outra virtude superadicionada, não pode produzir efeitos especificamente distintos. Segundo, porque o calor não é potência vital nem mesmo no animal; logo, não pode ser princípio imediato de operação vital. A própria alma, por sua substância, sem potência vital superadicionada, não é operativa vitalmente; muito menos o será mediante instrumento não vital, qual é o calor segundo sua espécie.

Nem obsta que para a nutrição não exista órgão especial, mas ela ocorra em todo o corpo, e assim pareça não haver potência especial. Isso vale quanto à última nutrição, quando, a partir do sangue, nutrem-se as partes sólidas, como:

- carne;
- ossos.

Para a primeira digestão interna e mudança do alimento em sangue existem órgãos especiais, isto é:

- estômago;
- fígado.

SEGUNDA DIFICULDADE. Acerca do segundo ponto, isto é, qual seja o objeto da potência nutritiva, consta pelo Filósofo neste livro II, texto 42, e por São Tomás ali, lição 9, que o objeto ou matéria da nutritiva é o **alimento**. É acerca dele que a nutritiva versa como acerca da matéria que transmuta na substância do alimentado e pela qual a coisa alimentada se nutre. Por isso o Filósofo diz no mesmo lugar, texto 48, que na nutrição há três coisas:

- aquilo que é alimentado;
- aquilo pelo qual é alimentado;
- o primeiro alimentante.

Aquilo que é alimentado é o corpo vivente, porque é o sujeito ao qual, mediante o alimento transmutado, sobrevêm e sucedem novas partes. Aquilo pelo qual é alimentado é o nutrimento, tomando-se a expressão **"pelo qual"** como princípio material, não eficiente. Assim, não se diz somente aquilo que é nutrido, mas aquilo a partir do qual algo é transmutado. Do mesmo modo, o sêmen é aquilo **pelo qual** se gera o animal, não somente como princípio eficiente em razão da virtude formativa, mas também como princípio material, enquanto dele se toma também matéria do feto. O primeiro alimentante é a própria alma, que é o primeiro princípio de nutrir. **MAS PERGUNTARÁS** de que modo se diz que o alimento é objeto não somente da potência nutritiva, mas também da generativa, como afirma Aristóteles no texto 47, quando, contudo, o objeto da nutritiva e o da generativa são diversos. O objeto da generativa é o próprio feto, que é gerado; o objeto da nutritiva é o próprio vivente, que é nutrido.

Também se verifica acerca do alimento que por ele ou a partir dele o animal se nutre; mas a prole não é gerada do alimento. Logo, ambas as potências não possuem o alimento como objeto nem sequer material.

RESPONDE-SE, não obstante, que é inteiramente verdadeiro o que Aristóteles diz e que São Tomás explica ali, lição 9:

> *também o alimento contribui para a geração, porque o sêmen é supérfluo do alimento.*

Entende-se ser supérfluo do alimento não porque seja excremento, pois antes se faz do sangue mais depurado, mas porque é resíduo relativamente à própria nutrição e necessário para a geração. Assim, todas as potências vegetativas usam o alimento como matéria para suas operações, mas diversamente. A nutritiva usa a substância do alimento para reparação do próprio vivente. A aumentativa usa a quantidade ou magnitude do alimento para seu aumento. A generativa usa o resíduo do alimento para sua propagação. Assim, a operação da nutritiva pressupõe-se à generativa e fornece-lhe o resíduo de seu alimento como matéria. Por isso não se diz tão absolutamente que a alma gera do alimento como se diz que nutre do alimento; diz-se que gera do **resíduo do alimento**, o qual, por várias transmutações da nutritiva, é segregado para os vasos seminais, e ali o sêmen é disposto para que a generativa o utilize. Do mesmo modo, para a nutrição da prole, nas fêmeas, a partir do alimento já transmutado e convertido em sangue, segrega-se o leite.

Como sinal disso, aqueles que são mais entregues à atividade venérea, por necessitarem de muita matéria seminal, retiram da matéria nutritiva, de modo que às vezes emitem sangue e enfraquecem a natureza. Ao contrário, os animais mais gordos possuem pouco sêmen, como ensina São Tomás, I Parte, q. 119, a. 2, porque necessitam converter mais alimento no próprio corpo do que separar do resíduo para o sêmen. Quantos modos de alimento existem, isto é:

- extrínseco e remoto, assumido pelo animal;
- intrínseco ou próximo, disposto e transmutado por ele para converter-se em partes sólidas;

e quais transmutações sofre para isso, e em qual parte do animal reside a faculdade nutritiva, dissemos na q. 8 *Sobre a Geração*, a. 3. TERCEIRA DIFICULDADE. Acerca do terceiro ponto, isto é, quais faculdades ministram à nutritiva, encontram-se primeiramente duas potências principais:

- nutritiva, que considera a substância a ser reparada;
- aumentativa, que considera a substância a ser aumentada.

Em segundo lugar, ocorrem quatro potências que ministram a essas duas principais:

- atrativa;
- retentiva;
- expulsiva;
- decoctiva.

Se há outras, reduzem-se a estas. Em terceiro lugar, encontram-se acidentes ou primeiras qualidades que ministram a todas essas potências; são qualidades não vitais, mas comuns também aos não viventes, isto é:

- calor;
- frio;
- outras semelhantes,

que se comportam como disposições. Por isso é certo que esses acidentes se distinguem das potências vitais, visto que não são vitais. O próprio Suárez, no lugar citado, livro II *Sobre a Alma*, cap. 9, n. 14, admite isso relativamente à potência atrativa e retentiva, embora o negue da faculdade nutritiva, o que examinaremos imediatamente. Acerca das próprias potências vitais, a **DIFICULDADE** é se realmente se distinguem entre si. Isso também deverá ser tratado no artigo seguinte acerca da potência generativa, isto é, se se distingue da nutritiva. Vários autores fazem de todas essas potências uma única, que exerce todas essas operações e por elas se denomina ora:

- nutritiva;
- generativa;
- aumentativa.

Entre a aumentativa e a nutritiva, contudo, parece menos necessário pôr distinção. Negam-na os Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 4, questão única, a. 2; Suárez, tratado *Sobre a Alma*, livro II, cap. 9, que nem formalmente as distingue, como aparece no fim do capítulo; Rubio, livro II *Sobre a Alma*, tratado das potências da alma vegetativa, q. 2, n. 33; e vários outros citados por esses autores. O mesmo sustentam alguns tomistas que o Mestre Báñez cita sem nome na I Parte, q. 78, a. 2, dúvida 1, conclusão 2. Essa sentença não carece de probabilidade. Sempre que não é evidente requerer-se distinção de potências para diversas operações, devemos inclinar-nos mais para a parte que não distingue, porque a natureza sempre procura compêndio. Há também razão conveniente. Para a virtude aumentativa não se requer senão que a virtude nutritiva seja tão forte que possa converter do alimento mais do que se perde do próprio úmido, como ensina São Tomás, I Parte, q. 119, a. 1, ad 4.

Para isso não se requer nova virtude, mas a mesma, mais forte e mais perfeita. Além disso, ambas as potências consideram o mesmo efeito especificamente, isto é, a substância viva, seja absolutamente, seja enquanto maior e aumentada, e ambas de modo vital. Por que, então, não procederiam da mesma potência como duas operações subordinadas ou ordenadas ao mesmo fim, assim como aquecimento e iluminação procedem da mesma virtude do sol por serem ações subordinadas entre si? Por isso Aristóteles, livro II *Sobre a Geração dos Animais*, cap. 4, ensina que:

> *"é a mesma matéria da qual algo aumenta e da qual se constitui no princípio; e também a faculdade aumentativa é a mesma que estava no princípio, porém maior."*

Logo, não é necessário pôr duas faculdades.

NÃO OBSTANTE, a sentença oposta é mais provável e mais recebida entre os tomistas, como ensina o Mestre Báñez no lugar citado, conclusão 3.

Sustenta-a Caetano, I Parte, q. 78, a. 2, no fim do comentário, e vários outros tomistas citados e seguidos pelos Carmelitas, neste lugar, disp. 7, q. 3, § 2. E sem dúvida São Tomás inclina-se para ela. Primeiro, porque na q. 78 citada diz existirem três potências:

- aumentativa;
- nutritiva;
- generativa.

Segundo, porque a cada uma atribui operação e objeto distintos, que são princípios da distinção das potências. À nutritiva atribui:

- conservação;
- reparação da substância.

À aumentativa:

- aquisição da quantidade devida.

À generativa:

- produção de outro vivente.

Finalmente, porque no fim do corpo do artigo estabelece que uma potência serve a outra. Logo, não é a mesma potência, mas distinta, porque a mesma potência não serve a si mesma. É verdade que um ato de uma potência pode servir e subordinar-se a outro ato da mesma potência. Mas São Tomás não diz que um ato se subordina a outro; diz que uma potência serve a outra. Logo, assim como, quando se diz que um ato serve a outro, recolhe-se distinção dos próprios atos, quando se diz que uma potência serve a outra deve recolher-se distinção das potências. Daqui se toma o **FUNDAMENTO** dessa sentença. Encontra-se suficiente distinção nesses objetos e no modo de operar para distribuir essas potências. A nutritiva opera de modo diverso e acerca de termo distinto da generativa:

- uma propaga e produz semelhante distinto de si;
- a outra, isto é, a nutritiva, repara as partes do mesmo vivente.

A aumentativa considera termo distinto em gênero, isto é, a quantidade, não enquanto segue naturalmente à primeira produção da substância, mas enquanto é adquirida por verdadeira mudança e movimento, procedendo de contrário a contrário, como mostramos na q. 19 da *Física* e q. 8 *Sobre a Geração*. Logo, não exige menos movimento, operação e potência distintos do que:

- alteração;
- movimento local,

que pertencem a predicamentos diversos. Por outra parte, essas potências, por sua materialidade e imperfeição, não podem elevar-se de tal modo que reúnam eminentemente em si atos e objetos tão diversos sob alguma razão superior. Nem mesmo a alma sensitiva, mais perfeita do que a vegetativa, pode reunir numa só potência eminentemente todos os atos e objetos:

- dos sentidos externos;
- dos internos.

Logo, é mais provável que essas potências devam distinguir-se. Por isso não vale dizer que há uma única potência que considera vários atos inadequados, todos versando acerca de um objeto total e adequado, isto é, o alimento, no qual uma única e mesma potência realiza aquelas diversas operações. Contra isso está o seguinte. Se essa razão provasse algo, concluiria também que os sentidos internos e externos são uma única potência com atos inadequados. Assim como à alma vegetativa bastaria, para unidade da potência, versar acerca do alimento, ainda que de modo diverso segundo diversos atos inadequados, poderia dizer-se que à alma sensitiva basta uma só potência que verse acerca do sensível. Os diversos modos de imutar os sentidos seriam então diversos atos inadequados da mesma potência. Isso teria ainda mais aparência porque também aqui se encontra subordinação de um a outro:

- os sentidos externos servem aos internos;
- entre os internos, o sentido comum serve à fantasia.

Por isso, antes, essa subordinação de um a outro é princípio para recolher potências distintas, falando per se e intrinsecamente, porque subordinação implica limitação e exige distinção; a mesma coisa não se subordina a si mesma. Podem, contudo, vários atos coordenados entre si pertencer à mesma potência e virtude quando se encontra alguma razão superior e mais universal sob a qual se unam as razões que, consideradas nos inferiores e de modo limitado, exigiam distinção. Assim, por exemplo, o intelecto, porque considera as coisas sob certa razão universal, isto é, sob abstração de toda condição material, reúne aquilo que nos materiais se distingue. Semelhantemente, o sol, que considera todo o alterável e corruptível sob certa razão universal que compreende todo corruptível, isto é, enquanto depende e se continua com o primeiro alterante incorruptível, considera todas aquelas coisas sob uma única razão. E quanto mais se universaliza a razão de alguma virtude, tanto mais unida é e tanto mais se estende a diversos atos e objetos inadequados.

Ao contrário, quanto mais se particulariza, tanto mais as potências se distinguem e se adequam a atos e objetos diversos. Não há, porém, razão alguma para pôr na alma vegetativa razão e modo de operar tão universal que compreenda sob uma única razão aqueles vários atos inadequados. Primeiro, porque é o grau ínfimo no gênero da alma. Segundo, porque não supõe outras potências mais inferiores relativamente às quais seja superior e as una. Por isso, se uma vez colocarmos unidade de potências, em potências que não possuem universalidade nem modo superior de proceder, em razão da subordinação ao mesmo fim, quase todas as potências sensitivas e artes inferiores diremos serem uma única virtude, porque se subordinam entre si a um único fim. Uma mesma potência atinge o fim e aquilo que se ordena a ele pela mesma virtude, embora mediante atos inadequados, quando:

- ou o meio e o termo são da mesma razão e especificação;
- ou, de modo mais universal, considera-se alguma formalidade superior sob a qual todas aquelas coisas estejam materialmente contidas.

Quanto ao que alguns disputam, se se distinguem especificamente calor:

- vital;
- elementar;
- celeste,

é dificuldade de pouca importância. O calor não se diz vital ou celeste por alguma razão intrínseca pela qual se constitua no ser tal, mas por ordem à causa extrínseca da qual deriva, é temperado e modificado, isto é:

- ao próprio vivente;
- ao próprio céu,

como bem observa Caetano, I Parte, q. 118, a. 1, acerca da solução ad 3. Assim também o calor distribuído e disposto pela arte, por exemplo na cocção dos alimentos, não se distingue especificamente do natural. Isso ocorre porque todos esses calores conservam o mesmo efeito essencial e primário:

aquecer ou tornar quente.

Todos os outros efeitos são consequentes, segundo resultam de agente diverso que assim tempera ou modifica. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. Aos fundamentos acima postos consta, do que foi dito, que essas potências devem distinguir-se, porque não são tão universais nem procedem sob razão tão elevada que possam reunir aqueles objetos e atos inadequados sob uma única razão superior e universal. Nem a aumentativa difere da nutritiva apenas porque é mais forte quando aumenta do que quando somente nutre e não aumenta. Não é mais forte dentro da mesma linha, por exemplo na produção de carne mais mole ou mais dura ou segundo outros modos dentro da linha da carne; para isso não se requer outra potência distinta, mas a mesma tornada mais perfeita. Requer-se, porém, outra potência e mais perfeita se produz efeito mais perfeito em linha distinta, isto é, enquanto adquire maior quantidade, perfeição e vigor devidos. Isso requer potência distinta.

Embora ambas versem acerca do alimento, fazem-no de modo e razão diversos e não considerando formalmente o mesmo efeito, ainda que considerem o corpo vivente, porque no mesmo corpo vivente se encontram efeitos diversos e operações diversas que exigem potências distintas. Produzir algo:

- maior;
- mais robusto

exige operação e formalidade diversas de simplesmente reparar partes perdidas, como ocorre na nutrição. Nem é o mesmo quanto ao aquecimento e iluminação, porque estes se unem sob alguma razão superior, isto é, na luz celeste, que possui eminência relativamente a ambos. No fogo, porém, iluminação e aquecimento provêm de qualidades diversas:

- luz;

- calor.

Quando se diz que, cessado o aumento, cessará aquela potência aumentativa como supérflua, responde-se que ela não é supérflua por si e intrinsecamente, mas por acidente e em razão do estado. Assim também a potência generativa não desaparece nos velhos nem falta nas crianças, embora não possa exercer o ato. E na ressurreição todos esses membros e potências serão dados por causa da integridade do homem, não para o exercício do ato. Semelhantemente, portanto, por causa da mesma integridade permanece a aumentativa também quando não exerce seu ato. Finalmente, a Aristóteles respondemos que ele diz ser a mesma faculdade aumentativa agora e aquela que existia no princípio; não diz que aquela que existe no princípio e depois seja a mesma que a nutritiva. E quando diz ser a mesma nutritiva e generativa, entende-se que é a mesma **em gênero**, não em espécie. MAS AINDA OBJETARÁS:. Para produzir quantidade não se requer outra virtude além daquela que produz substância material, à qual a quantidade segue imediatamente.

Para produzir maior quantidade basta acrescentar novas partes de substância, de modo que não se perca mais substância do que se adquire, visto que a quantidade não é produzida separadamente da substância. Assim, a aumentativa não possui ato distinto da nutritiva, isto é, a conversão do alimento na coisa alimentada quanto a maior número de partes. Logo, tampouco possui termo *ad quem* distinto do da nutritiva, senão segundo mais ou menos partes, o que varia aquele termo apenas acidentalmente, não formal e especificamente. CONFIRMA-SE:

A virtude que produz quantidade não é outra quantidade, porque quantidade não é ativa nem produtiva.

Logo, será virtude diretamente produtiva de substância e, consequentemente, de quantidade. A consequência é manifesta. Se não é virtude produtiva de substância, nem ela mesma é quantidade, então será qualidade, que é posterior à quantidade e a supõe. Logo, não existe virtude que produza por si e primeiramente a quantidade. O exemplo aparece no fogo, que aumenta a partir dos combustíveis pela mesma virtude pela qual é gerado.

RESPONDE-SE que, para produzir quantidade, total ou parcial, absolutamente e enquanto é paixão da substância, não se requer ação distinta da produção da substância.

Assim como para produzir outras paixões próprias basta a produção da própria substância enquanto atinge secundariamente as paixões. Para produzir, porém, a quantidade sob tal estado e modo como se requer para o aumento, isto é, a quantidade enquanto:

- maior;
- crescente,

ela não é propriamente paixão, mas acidente, porque não possui conexão necessária com a substância vivente, como é manifesto. Por isso não é admirável que possa terminar ação e movimento distintos. Acrescento que a quantidade não é paixão própria do vivente, mas do corpo sob o grau da

corporeidade. Por isso a quantidade, mesmo enquanto maior e crescente, não é absolutamente o termo do aumento, mas enquanto constitui o devido estado do vivente e sua perfeita robustez. Para isso não basta a virtude nutritiva comum nem qualquer modo de atingir a quantidade, mas requer-se virtude que robusta o próprio vivente e o constitui em maioridade e aumento vital, o que não se faz sem quantidade. Para produzir isso não basta virtude que atinja a substância e, por consequência, também quantidade parcial, mas virtude que atinja a quantidade de tal modo que produza maior vigor e crescimento vital. Isso nem sempre a nutritiva faz, como se vê quando o animal se nutre e não cresce nem se robustece, mas enfraquece, e contudo adquire partes.

Sobre isso dissemos mais na q. 8 *Sobre a Geração*. À confirmação responde-se que a virtude assim aumentativa da quantidade segundo o estado mais perfeito do vivente e robustecedora dele não é virtude produtiva apenas da substância, nem é quantidade, que não é ativa; é qualidade. Essa qualidade supõe no sujeito quantidade não aumentada e produz a quantidade enquanto aumentada. Assim, tal aumento da quantidade ela não supõe, mas é anterior a ele. Nem por isso é quantidade, mas qualidade, porque uma qualidade pode muito bem ser virtude para produzir quantidade, assim como pode ser virtude para produzir substância, que, segundo seu gênero, é anterior à qualidade. Mas, porque a qualidade opera em virtude da substância à qual inere, pode atingir outra substância à qual não inere, e semelhantemente a quantidade. No fogo e outros inanimados, porém, há razão diversa. Eles não possuem aumento por si e intrinsecamente nem propriamente nutrição.

Somente geram outro a partir de matéria próxima a eles; quando esse novo gerado se continua ou se une a eles, diz-se **acrescentado por geração contígua** (*aggenerari*) e aumentado por aumento exteriormente acrescentado. Assim, por acidente se faz maior, enquanto gera novo fogo e este se continua com o precedente; não porque tenda a um estado mais perfeito e vigor que lhe seja dado com maior quantidade.

FINALMENTE OBJETARÁS, para provar que a potência nutritiva ou aumentativa não se distingue do calor ou das primeiras qualidades temperadas:

Se existe tal potência, ou age no alimento produzindo algo além do calor ou nada. Se nada, é supérflua. Dizer que essa potência dirige o calor não explica o que seja essa direção e de que modo se faça relativamente ao calor. Se age produzindo algo além do calor, resta explicar o que é. Não produz outra potência, como é manifesto. Se produz alguma primeira qualidade, para a produção dela basta outra primeira qualidade. Antes, para produzir a substância basta a própria primeira qualidade ou o temperamento de várias qualidades em virtude da substância; essas são as disposições que, em virtude da substância, produzem substância. Logo, outra potência é supérflua. CONFIRMA-SE:

Nas diversas partes do animal a virtude nutritiva produz efeitos diversos, por exemplo:

- nervo;
- osso;
- carne;
- sangue;
- outros.

Isso não ocorre em razão de diversas potências, porque então multiplicaríamos tantas potências nutritivas quantas são as partes heterogêneas. Logo, ocorre em razão do diverso temperamento e disposição das primeiras qualidades. Assim, essas qualidades bastam para produzir. Pela mesma qualidade ou qualidades pelas quais alguma parte é disposta, por elas mesmas o alimento é modificado para receber a forma daquela parte.

RESPONDE-SE que aquela potência é requerida como distinta do calor porque o efeito produzido não pode ser realizado de modo vital senão por potência vital.

O calor, porém, por sua natureza, não é potência vital, visto que se encontra nas coisas inanimadas, embora possa servir instrumentalmente às potências vitais, como diz São Tomás, I Parte, q. 118, a. 1, ad 3. Assim, dizemos que essa potência faz algo além do calor:

- quanto ao modo;
- quanto à substância.

Quanto ao modo, porque opera vitalmente o efeito, o que o calor não pode fazer nem mesmo imediatamente unido à alma, porque não é potência vital. Quanto à substância, porque aquela formação dos membros e organização — que na geração é produzida totalmente pela generativa e nas partes que sobrevêm pela nutritiva — não é efeito apenas do calor ou das outras qualidades. Não consiste somente em tornar:

- quente;
- temperado;

mas em produzir parte de tal substância e organização. Isso requer virtude superior. Assim como o calor do fogo, sem virtude da arte superadicionada, não pode:

- dispor alimentos;
- fazer uma caldeira de ferro,

porque o calor enquanto calor não delineia nem compõe o artifício daquele vaso. É isso que chamamos dirigir e usar o calor como instrumento:

> *não mediante direção cognoscitiva, mas mediante impressão de virtude vital ou artificial para um efeito que excede a espécie do calor e das outras primeiras qualidades.*

À confirmação responde-se que a virtude nutritiva é uma só, a qual, por sua eminência, pode produzir nas diversas partes heterogêneas diversos efeitos e formações. Assim como a generativa, num corpo estranho, isto é, no feto, forma diversos membros e não se põe diversa potência generativa

para cada membro, também a nutritiva, no próprio corpo do vivente, para diversas partes produz:

- diversas formações;
- efeitos;
- temperamentos;

não somente em razão de diversas disposições, mas em razão da virtude eminente que, conforme essas disposições diversas, produz vitalmente aquelas diversas partes. E, embora mediante aquelas qualidades o alimento ou matéria seja disposto, elas não produzem nada em virtude própria, mas em virtude da potência nutritiva vital pela qual são movidas, como dissemos.

ARTIGO III — SE A GENERATIVA SE DISTINGUE DAS OUTRAS POTÊNCIAS VEGETATIVAS E QUAIS POTÊNCIAS A SERVEM

Que a generativa não se distingue da nutritiva é sustentado por **MUITOS AUTORES**, que, como referimos no artigo precedente, não distinguem a aumentativa da nutritiva. Pode ver-se isso nos Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 4, questão única, a. 2; Rubio, livro II *Sobre a Alma*, tratado das potências da alma vegetativa, q. 2, n. 33. Também Suárez inclina-se para isso no livro II *Sobre a Alma*, cap. 10, embora por fim resolva que a virtude formativa na geração é muito distinta da virtude nutritiva. Aristóteles também parece fazê-lo neste livro II *Sobre a Alma*, texto 42, onde diz:

> *"Como a mesma é a virtude de nutrir e gerar, é necessário primeiro determinar acerca do alimento."*

E no livro II *Sobre a Geração dos Animais*, cap. 4, diz:

> *"Se a faculdade aumentativa é da alma vegetativa, a mesma também é aquela que gera."*

O fundamento quase todo se consome em provar que os atos da generativa e da nutritiva são da mesma razão formal e diferem somente materialmente. Primeiro, da parte do modo de operar, ambas as ações são vitais. Da parte da matéria, ambas usam alimento, não certamente alimento extrínseco, mas intrínseco, qual é:

- sangue;
- humor.

Da parte do termo *ad quem*, ambas versam acerca da substância viva:

- a generativa, gerando de novo a substância total;
- a nutritiva, a substância parcial.

Ora, considerar o todo e a parte na substância é da mesma razão formal, assim como a própria substância total e parcial são da mesma razão. CONFIRMA-SE:

No fogo, por exemplo, é a mesma virtude que gera novo fogo e que acrescenta parte por geração contígua.

Logo, também nos viventes. A consequência parece clara, porque os viventes possuem virtude mais eminente do que os inanimados. Logo, se estes podem reunir numa única virtude:

- a generativa;
- a que acrescenta por geração contígua,

com maior razão os viventes; ora, a que acrescenta por geração contígua nos viventes é a nutritiva. CONFIRMA-SE EM SEGUNDO LUGAR:

Também a nutritiva possui virtude de organizar, assim como a generativa.

O antecedente consta porque pela nutritiva restauram-se as partes do animal, que constam de organização e formação. Semelhantemente, se ocorre ferida ou uma parte é cortada, restaura-se pela nutritiva e as partes se continuam, o que não ocorre sem alguma formação:

- de veias;
- artérias;
- nervos;
- outras coisas semelhantes,

todas as quais importam organização. Se falarmos da própria virtude pela qual o sêmen é preparado e se faz do sangue, muito mais parece que isso pertence à parte nutritiva, porque o sêmen se faz pela preparação do sangue, que é o último e o resíduo do alimento. Aquela ação **decoctiva** pertence à virtude nutritiva, assim como o leite também é preparado pela virtude nutritiva. E não carece de probabilidade que os vasos seminais sejam nutridos pelo próprio sêmen como alimento. Cada parte, com efeito, parece nutrir-se daquele humor que elabora; de outro modo possuiria duas ações:

- uma para elaborar o sêmen;
- outra para nutrir-se do sangue.

Logo, então a elaboração do sêmen pertencerá à parte nutritiva. Nesta dificuldade uma coisa parece certa e não pode ser negada por ninguém:

> ***aquela virtude incluída no sêmen, que reside nos espíritos muito sutis dele, distingue-se ao menos numericamente da virtude nutritiva que está no vivente do qual o sêmen procede e também da nutritiva que está no vivente que é gerado.***

Isso consta porque o sêmen separado é corpo separado do gerante e efeito dele. Semelhantemente, o corpo gerado é distinto do sêmen, é causado por ele e é informado por forma diversa. Logo, a potência ou virtude que está no sêmen distingue-se de ambos, pois não passa de sujeito a sujeito. A **DIFICULDADE** está em duas coisas. Primeiro, acerca da própria virtude do sêmen: se é distinta da nutritiva não somente numericamente, mas também especificamente, ou se realmente é a mesma nutritiva, embora, pelo ato de gerar que exerce, se denomine generativa. Segundo, se aquela virtude que elabora e prepara o próprio sêmen é a própria virtude nutritiva ou outra potência que imprime no sêmen tal virtude generativa. DIGO PRIMEIRO.

A virtude que está no sêmen separado difere da nutritiva não somente individualmente, mas também especificamente.

Toma-se isso de São Tomás, I Parte, q. 78, a. 2, onde distingue essas três potências da parte vegetativa:

- nutritiva;
- aumentativa;
- generativa.

Especialmente acerca daquela virtude seminal prova-se do seguinte modo. Pela nutritiva somente se faz algo semelhante àquilo que se perdeu no mesmo sujeito. Assim:

- se se nutre a carne, pela nutritiva faz-se parte da carne;
- se se nutrem ossos ou nervos, fazem-se partes de ossos e nervos;
- nada além disso.

O sêmen, porém, não converte a matéria acerca da qual opera em sêmen, mas em:

- membros;
- partes do corpo,

organizando o corpo quanto a todas as suas partes. Logo, aquela virtude do sêmen é diversa da virtude nutritiva, porque esta é mais limitada, enquanto o sêmen organiza todo o corpo. Assim, a virtude do sêmen é mais nobre do que a nutritiva. E à generativa ordenam-se a nutritiva e a aumentativa, como diz São Tomás no lugar citado da I Parte. Nem pode essa virtude constituir-se somente em algum calor, por mais celeste ou vital que seja. Todo calor não é potência vital nem possui outro efeito per se além de aquecer. A virtude seminal, porém, produz muitos outros efeitos como virtude de um vivente. Finalmente, o sêmen separado não vive formalmente em si, porque não possui órgãos nem é animal em ato, mas é virtude emitida pelo animal. Assim também ocorre quando se derrama sangue ou outro humor: feita a separação, não é mais informado pela alma daquele de quem procede.

Outra alma não é gerada de novo no sêmen pela simples separação, pois a divisão não é disposição suficiente para gerar de novo uma alma em substância tão rude e não organizada. Por isso o sêmen formalmente em si não se nutre, porque não assume alimento. Tampouco nutre o feto, pois forma-o e organiza-o para que a alma seja introduzida. Antes de a alma ser introduzida, o feto não é capaz de nutrir-se, porque ainda não é vivente. Depois de introduzida a alma, o feto é nutrido por sua própria virtude, não pela virtude do sêmen. Logo, a virtude do sêmen não é virtude nutritiva, nem de si nem de outro, mas possui objeto distinto do da nutritiva:

produzir algo distinto de si, e não alimentar e nutrir a si mesmo.

DIGO SEGUNDO.

A potência que está no próprio vivente para gerar, e da qual é participação aquela virtude deixada no sêmen separado, é também virtude distinta da nutritiva e não é apenas a substância da alma.

Ela considera como principal termo e efeito o próprio gerado ou filho e imprime no próprio sêmen a virtude formativa do feto e espíritos mais vivos e sutis. É também provável que a virtude generativa no animal macho e na fêmea seja da mesma espécie, embora possua diversos atos acidentalmente distintos dentro da mesma espécie, como:

- preparação do sêmen;
- emissão dele;
- atração;
- retenção;
- fornecimento da matéria conveniente ao lugar da geração.

A primeira parte da conclusão prova-se porque a virtude principal que reside no agente é ao menos da mesma razão, ou de razão mais eminente, do que aquela que dele é separada e participada, porque ambas consideram o mesmo fim e objeto e realizam o mesmo termo ou efeito. Assim, no fogo, o calor emitido e o calor do próprio fogo são da mesma razão porque consideram o mesmo efeito e termo. Se, portanto, a virtude que está no sêmen separado se distingue da nutritiva e considera objeto formal e termo distinto, isto é:

> ***realizar a propagação produzindo um vivente distinto de si, e não conservar o próprio corpo, como faz a nutritiva***,

logo, semelhantemente, a virtude generativa que está no próprio vivente e da qual deriva a que está no sêmen não pode ser da mesma razão que a nutritiva. Considera semelhantemente objeto formal distinto:

- propagação;
- assimilação de uma coisa distinta;

não conservação de si. Além disso, recolhe-se suficientemente a distinção dessas potências a partir da distinção dos órgãos em que residem. Por essa razão também recolhemos a distinção das potências sensitivas, porque possuem órgãos distintos nos quais residem:

- a visão no olho;
- o tato em todo o corpo;
- e assim por diante.

Consta, porém, que a potência generativa reside num órgão ou parte peculiar; faltando esse órgão, o animal é simplesmente impotente para gerar. A nutritiva, quanto a algum ato, isto é, à preparação do alimento, possui órgão distinto do da generativa, isto é:

- o estômago.

Quanto a outro ato, isto é, a conversão última do alimento nas partes sólidas, difunde-se por todo o corpo. Logo, essas potências diferem entre si. Nem pode dizer-se que é a mesma potência que, nas diversas partes do corpo, possui diversos atos segundo as diversas disposições delas por causa da eminência de tal potência. Assim como a mesma virtude nutritiva gera ossos nos ossos e carne na carne, poderia parecer não repugnar que a mesma potência, nos vasos seminais, seja generativa e, nas demais partes

do corpo, nutritiva. **MAS CONTRA ISSO** está que, se isso tivesse algum valor, não haveria razão para não dizermos que todas as virtudes sensitivas são uma única e mesma potência que:

- no órgão da visão exerce a visão;
- no órgão da audição, a audição;
- e assim por diante,

por causa da eminência de tal potência. Se à parte vegetativa, que é mais imperfeita, pode atribuir-se uma única potência que exerça todos aqueles atos em diversos órgãos, por que à parte sensitiva, muito mais perfeita, não se atribuirá a mesma eminência e unidade de potência com diversidade de atos em diversos órgãos? A verdade, porém, é que não há tal eminência nessas potências, que são tão materiais e corpóreas, como já mostramos acima. Basta que uma única alma informe todos os órgãos e partes do animal; não é necessário que uma única potência exerça todos aqueles atos. A potência comporta-se como virtude e instrumento de operar, que deve distinguir-se segundo os diversos atos ou modos de operar. A diversidade da potência nutritiva ao gerar:

- carne;
- ossos;
- nervos;
- outras partes,

é apenas diversidade material. Formalmente considera o mesmo modo de operar:

> ***pela conversão do alimento, restaurar aquilo que se perdeu em quaisquer partes do animal.***

A generativa, porém, difere da nutritiva também nesse modo de operar, porque não considera a restauração e conservação do mesmo vivente, mas a propagação dele em seu semelhante. Muito menos urge aquilo que alguns dizem:

> *a potência generativa estaria difundida em todas as partes do corpo porque, embora nem todas as partes possam gerar, de todas se elaboraria e participaria o sêmen, visto que é virtude formativa de todos os membros no feto; logo, essa virtude deveria ser participada de todos os membros do gerante.*

CONTRA ISSO está que, além de os médicos, com Galeno no livro *Sobre o Sêmen*, ensinarem comumente que o sêmen não se faz de todas as partes do animal, isso contradiz a experiência manifesta. O homem que carece:

- de mãos;
- de pés;
- de olhos,

também desde o nascimento, gera feto íntegro, não privado dessas partes. Logo, o sêmen não é atraído de fato de todas as partes do animal que, contudo, de fato gera. A segunda parte da conclusão prova-se porque a virtude generativa na fêmea e no macho possui atos da mesma espécie quanto à espécie e substância do termo ao qual tendem, isto é, gerar o feto, embora acidentalmente alguns atos difiram. Embora na fêmea haja virtude ativa

para fornecer matéria, seja sangue, seja sêmen imperfeito, e para reuni-la no lugar da geração, e seja também provável que o sêmen feminino possua atividade para a própria formação do feto, contudo é certo que se comporta como algo imperfeito e potencial e, consequentemente, como passivo relativamente a ser aperfeiçoado pelo sêmen masculino mais espirituoso.

Por isso, embora unido ao sêmen masculino e misturado com ele possua ação da mesma espécie em ordem à produção do feto, e nisso se funde que seja virtude da mesma espécie, contudo é certo que, antes dessa ação na qual influi enquanto unido ao sêmen masculino, deve possuir alguns atos que não convêm à virtude generativa do macho, como:

- atração e retenção do sêmen masculino;
- reunião da matéria;
- outros semelhantes.

Esses atos convêm à virtude feminina enquanto feminina, isto é, imperfeita e passiva, aperfeiçoável pela atividade e vivacidade do sêmen masculino. Essas ações, porém, são menos principais e apenas servem à ação principal, que é:

- formação do feto;
- introdução da alma.

E porque nessa ação convêm especificamente a virtude generativa feminina e a masculina, pois consideram o mesmo termo ativamente, embora uma de modo mais imperfeito e dependente da outra como mais perfeita, e embora, enquanto é aperfeiçoada pela outra, se comporte passivamente, é provável que ambas as virtudes sejam da mesma espécie. É, porém, certo que para emitir o sêmen não se requer outra virtude distinta da própria potência generativa do animal, como alguns afirmam. A razão é que a virtude generativa, por sua própria razão, é comunicativa de si, porque não pode atingir seu termo senão comunicando tal virtude pela separação e emissão do sêmen, a partir do qual, como de princípio unido, deve formar-se o feto. Logo, à mesma virtude e potência à qual pertence produzir e formar o feto — isto é, à virtude generativa — pertence também separar e emitir o sêmen pelo qual tal formação e produção se faz vitalmente. AOS FUNDAMENTOS DA SENTENÇA OPOSTA.

Quanto à autoridade, responde-se que aquela passagem de Aristóteles é explicada por São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 9, sobre o texto 42, no sentido de que é a mesma virtude de nutrir e gerar **genericamente**, não especificamente. Isto é:

- vegetativa;
- generativa

são contidas sob a mesma potência comum da alma, isto é, procedem do mesmo grau. Não são, contudo, uma única e mesma potência próxima. Como diz ali São Tomás, a nutritiva é certa potência especial distinta da generativa. Ao primeiro fundamento tomado da razão responde-se que, embora nutritiva e generativa versem acerca do alimento ou o utilizem, fazem-no

segundo razão muito diversa. Uma considera a substância do vivente enquanto deve ser propagada em seu semelhante. A outra, enquanto deve ser restaurada daquilo que se perdeu. Por isso possuem órgãos distintos no animal e exigem transmutação distinta em suas ações. Se as potências sensitivas, que são mais nobres, por diverso modo de imutação a partir do objeto e diversidade dos órgãos são potências diversas, por que não o serão também nutritiva e generativa? Assim, não consideram todo e parte segundo o mesmo. A generativa considera o todo distinto e a ser propagado. A nutritiva considera a parte, mas não daquele todo que é gerado, e sim do próprio vivente que é restaurado.

Ao exemplo do fogo e dos outros inanimados responde-se que eles não se nutrem, como mostramos no livro I *Sobre a Geração*, q. 8. Por si, o fogo não restaura partes perdidas; somente gera outro fogo a partir de matéria que lhe é aplicada. Se este novo fogo está próximo, continua-se com ele e, em razão dessa continuidade, diz-se acrescentar-se por geração contígua. Isso ocorre por acidente, em razão da continuidade e proximidade do fogo gerado e do gerante. Por si, o fogo possui apenas potência generativa relativamente à matéria aplicada extrinsecamente. Ao segundo responde-se que na nutritiva há força formativa dos membros enquanto restaura aquilo que se perde relativamente ao mesmo vivente, não enquanto propaga semelhante a si, como ocorre na generativa. Por isso a nutritiva considera per se as partes materiais e fluentes, que restaura sob a mesma organização em que estavam. A generativa, porém, considera per se as partes formais, isto é:

- a própria organização;
- a diferença das partes

que existem na coisa gerada. Por isso a nutritiva não pode por si produzir parte heterogênea íntegra, por exemplo:

- pé;
- olho,

se for cortada; apenas repara, sob a mesma parte, a matéria fluente. A generativa, porém, forma de novo todas as partes e órgãos na coisa que produz. Ao último responde-se que, na elaboração do sêmen, podemos considerar ações de dois gêneros. Algumas são como precedentes e dispositivas. Outras são como consumativas e imprimem a própria virtude seminal naquela matéria da qual se faz o sêmen. Quanto às primeiras, não é inconveniente que pertençam à nutritiva, porque o sêmen se faz do resíduo do alimento e, assim, pressupõe alimento preparado e disposto pela nutritiva para ser ministrado ao sêmen. Por isso São Tomás, I Parte, q. 78, a. 2, disse que à generativa servem:

- nutritiva;
- aumentativa.

Assim vemos a generativa ser fomentada e excitada quando a nutritiva fornece matéria e alimento; por isso o maior remédio para reprimir a luxú-

ria é a abstinência de alimento. Contudo, a própria impressão da virtude seminal não procede da nutritiva, mas da generativa. Por isso o sêmen separado não age em virtude da nutritiva, mas da generativa; nem assimila o gerado ao vivente enquanto este se nutre, mas enquanto gera. Quanto a os vasos seminais serem nutridos pelo próprio sêmen, como alguns julgam, ou pelo sangue comum, como outros, e a o sangue ser preparado até tornar-se puro para constituir o sêmen, tudo isso pertence à nutritiva. Mas comporta-se antecedente e dispositivamente para preparar o sêmen; não pertence à própria impressão da virtude seminal pela qual ele é constituído ultimamente na razão de sêmen. Isso se faz pela potência generativa.

QUESTÃO IV — DA ALMA SENSITIVA E DE SUAS POTÊNCIAS EM COMUM

PROÊMIO

Como a alma sensitiva é aquela que pode operar mediante conhecimento sensível, não podemos investigar sua natureza senão por meio da operação sensitiva e das potências pelas quais opera. Por isso, o perfeito conhecimento da alma sensitiva deve ser obtido mediante a explicação dos sentidos ou potências sensitivas, tanto em comum como em particular, e de seus objetos. Assim, trataremos primeiro das potências sensitivas em comum; depois, delas em particular, tanto das exteriores como das interiores.

ARTIGO I — SE OS SENTIDOS SÃO POTÊNCIAS PASSIVAS OU ATIVAS

É certo que toda potência apreensiva versa acerca de algum objeto, porque consta pela experiência que conhecemos algumas coisas, e aquilo que conhecemos é objeto da potência. É certo também que essas potências possuem alguma operação ou ato segundo, porque às vezes experimentamos que conhecemos em ato segundo e estamos em vigília; outras vezes cessamos do ato:

- ou simplesmente, cessando de todo ato, como no sono;
- ou de uma cogitação particular acerca de algum objeto.

A **DIFICULDADE** está em saber de que modo o objeto se compara à potência cognoscitiva antes de esta elicitar o ato:

- se a potência deve ser aperfeiçoada pelo objeto mediante alguma mudança intrínseca e, assim, se comporta passivamente relativamente ao próprio objeto;
- ou se o objeto se comporta de modo meramente extrínseco e a potência é apenas ativa em ordem a elicitar sua operação.

Em segundo lugar, há dificuldade acerca de como essa operação é elicitada:

- somente pela potência;
- somente pelo objeto, permanecendo a potência meramente passiva;
- ou por ambos.

Acerca do primeiro ponto, **JULGARAM ALGUNS** que não se requer união do objeto com a potência cognoscitiva antecedentemente à operação, nem que o objeto possua razão de princípio concorrente com a potência, mas somente de termo extrínseco acerca do qual a potência opera. Assim entendem todos os que negam haver espécies intencionais, contra os quais

trataremos abaixo, q. 6, a. 2. Outros atribuem aos sentidos razão de agir e padecer, mas de tal modo que seriam potências distintas:

- sentido agente;
- sentido paciente.

Enquanto agente, o sentido formaria as espécies; enquanto paciente, recebê-las-ia. Isso é atribuído a Janduno e Apolinário. Outros simplesmente admitem que a potência sensitiva é passiva relativamente ao objeto e por ele se aperfeiçoa mediante espécie, para poder passar ao ato segundo e à própria operação. Esta é a sentença mais comum, que por isso admite espécies intencionais, para que por elas a potência seja determinada e atualizada da parte do objeto para elicitar o ato, que varia segundo a diversidade do objeto. DIGO PRIMEIRO.

O objeto deve unir-se à potência cognoscitiva e concorrer com ela em ordem a elicitar sua operação e ato segundo.

Esta conclusão consta daquele axioma comum recebido entre os filósofos:

"Do objeto e da potência nasce o conhecimento."

Sobre isso pode ver-se São Tomás, q. 8 *De Veritate*, a. 6; I Parte, q. 79, a. 2; e outros lugares a citar abaixo. A partir de Santo Agostinho e de outros Padres, esse princípio é também comum entre os teólogos. O fundamento será mostrado mais amplamente abaixo, q. 6, a. 2, onde demonstraremos existirem espécies intencionais que, em lugar do objeto, concorram com a potência para o conhecimento. No presente basta deduzi-lo da própria natureza do conhecimento. O conhecimento versa acerca dos objetos atraindo-os a si e por alguma união ou assimilação com eles. Não considera os objetos agindo realmente neles, porque nosso conhecimento não muda realmente os objetos; isso é manifesto quando vemos alguém que, precisamente por ser visto, não permanece realmente mudado. Nem os considera por inclinação e peso tendendo para eles, pois isso pertence à vontade. Logo, considera-os mediante alguma assimilação e união dentro da potência com o objeto.

Nenhuma potência, porém, pode produzir e operar união e assimilação com algo sem que esse algo concorra como extremo da união e assimilação; união e assimilação não se fazem sem concurso dos extremos. Mas trataremos disso mais amplamente abaixo, q. 6, a. 2. DIGO SEGUNDO.

A potência sensitiva comporta-se passivamente relativamente às espécies pelas quais, em lugar dos objetos, é atualizada tanto no ser entitativo como no ser intencional, mas por si e principalmente no ser intencional.

Nem todos concordam nesta conclusão. Alguns disseram que o objeto concorre para o conhecimento apenas terminativamente, não motivamente, como Henrique, *Quodlibet* IV, q. 7. Outros dizem que o objeto concorre para o conhecimento igualmente com a potência e como que assistindo-lhe, não informando-a por si, a não ser enquanto as espécies são acidentes que devem inerir entitativamente como os demais acidentes. Esta é a sentença de Escoto em I *Sentenças*, dist. 3, q. 9, a. 2. Segue-a o Pe. Suárez, livro II, tra-

tado *Da Substância Divina e Seus Atributos*, cap. 12, nn. 6 e 10. Antes, rejeita aquela distinção da espécie no ser intencional e no ser entitativo no livro III *Sobre a Alma*, cap. 2, n. 26, embora se julgue que ela seja tomada de Aristóteles no livro *Da Memória e Reminiscência*, cap. 1, e de São Tomás, livro III *Contra os Gentios*, cap. 52, como depois será ponderado e mais amplamente abaixo, q. 6, a. 2.

NÃO OBSTANTE, a sentença de São Tomás afirma que a potência cognoscitiva padece por si e no gênero cognoscitivo a partir do objeto e é por ele atualizada e aperfeiçoada, não apenas por acidente e no gênero entitativo enquanto a espécie é acidente inerente.

Sobre isso pode ver-se a I Parte, q. 79, a. 2; Caetano ali; I Parte, q. 14, a. 1; Mestre Báñez à mesma q. 79, no "duvida-se, portanto"; e comumente os outros tomistas e doutores que serão citados abaixo, q. 6, a. 2. Assim, aqueles que consideram a razão de potência passiva ou material de um único modo, isto é, segundo o modo pelo qual a matéria recebe formas ou o sujeito recebe acidentes — que é modo de receber entitativamente e segundo a constituição de um terceiro — dificilmente entendem que a potência cognoscitiva, por si e no gênero cognoscível, se comporte passivamente relativamente ao objeto. Admitiriam isso somente por acidente, enquanto a espécie é acidente inerente e, passivamente, por inérencia, deve ser recebida na potência, assim como é recebida no ar quando é transmitida do objeto ao olho. Removido, porém, o acidente ou modo de receber por inérencia, não veem como o objeto possa informar, a não ser por assistência e concurso simultâneo.

São Tomás, porém, investigando mais profundamente a natureza cognoscitiva, distingue dupla razão de recepção passiva:

- passiva imaterial;
- passiva material.

A **material** recebe algo constituindo com ele algum ser. Assim algo é recebido como pertencente a si e comunicando no ser com o próprio recipiente. Não é recebido como algo pertencente a outro fora de si e sem comunicar no ser com o recipiente. Toda forma, seja própria, seja proveniente de fora, ao informar o sujeito torna-se de tal modo própria dele que não é de outro no qual não se recebe. Assim, receber formas é comum ao cognoscente e ao não cognoscente. A **passiva imaterial** não apenas recebe formas próprias e pertencentes a si, mas pode também receber a forma de outro ou tornar-se outra coisa distinta de si. Por isso São Tomás, I Parte, q. 14, a. 1, estabelece atentamente esta diferença entre os cognoscentes e os não cognoscentes:

> *"Os não cognoscentes nada possuem além de sua própria forma; os cognoscentes, porém, podem possuir também a forma da coisa alheia."*

Advirto que São Tomás não disse que os cognoscentes podem possuir **outra forma**, mas **a forma de outra coisa**. Qualquer coisa pode receber outra forma quando recebe em si alguma perfeição ou forma proveniente de fora. Essa forma é outra, isto é, distinta de si e proveniente de fora; não é, porém,

de outro, porque, pelo próprio fato de ser recebida em si, torna-se sua, de maneira que não pertence a outro, mas a si. Com efeito, não inere nem está subjetivada em outro; e, ainda que estivesse subjetivada, enquanto está em si informa como própria dele e como sua. Os cognoscentes, porém, elevam-se acima dos não cognoscentes nisto: podem receber em si aquilo que é de outro **enquanto de outro**, isto é, enquanto permanece distinto no outro. Assim, não somente são aquilo que em si são, mas também podem tornar-se outras coisas além de si. Quando vejo uma cor, o olho não se torna colorido em si; a cor que existe realmente em outro põe-se intencional e visualmente no olho.

Para isso requer-se imaterialidade na própria potência que assim recebe, como prova São Tomás na mesma q. 14, a. 1, e q. 2 *De Veritate*, a. 2. Não pode uma coisa tornar-se outra ou atrair a si a forma de outra enquanto de outra no próprio ser material e entitativo no qual existe. Desse modo não poderia tornar-se outra e atraí-la a si senão mediante alguma mudança ou conversão de uma coisa na outra; e, se isso ocorresse, ainda não se diria que uma se torna outra permanecendo a outra, mas que a transforma em si e a torna própria. Essa recepção deve, portanto, fazer-se de modo imaterial, porque não pode realizar-se segundo a condição da matéria, cujo próprio é:

- restringir e limitar a forma;
- torná-la incomunicável a ulterior sujeito;
- compor com outro mediante transmutação no ser.

Assim, para que algo se torne outro além de si e o receba, não como comunicando no ser com ele, mas como outro além de si, é necessário carecer daquela condição restritiva da materialidade e possuir condição de amplitude, que se chama **imaterialidade**. Tudo isso pode ver-se em São Tomás, explicando a razão da cognoscibilidade pela imaterialidade, I Parte, q. 14, a. 1, e q. 2 *De Veritate*, a. 2, como também examinaremos abaixo, q. 6, a. 2. **DISSO, PORTANTO, RECOLHE-SE MANIFESTAMENTE** que a potência cognoscitiva, formalmente na linha cognoscitiva, é passiva e atualizável pelo objeto, e não basta que o objeto lhe assista para concorrer simultaneamente com ela. A razão é que a potência cognoscitiva, para possuir ato de conhecimento, depende do objeto. Quando o ato procede da potência, procede já especificado e determinado acerca de tal objeto. Mas não procede parcialmente do objeto e parcialmente da potência; procede por uma única geração e egresso, porque procede como ato vital e por egresso vital. Por esse mesmo egresso participa tudo aquilo que possui:

- quanto à vitalidade, da parte da alma;
- quanto à especificação, da parte do objeto.

Como essa geração e egresso se realiza imediatamente a partir da potência da alma, é necessário que tal potência seja antes aperfeiçoada e atualizada em si pelo objeto, para que o próprio ato, mediante tal egresso, participe aquilo que possui do objeto. Ele possui uma única saída, que necessariamente é da potência, porque é vital. Logo, tudo aquilo que possui do objeto deve pressupor-se antes na própria potência, para que dela se ori-

gine. Assim, se o filho possui uma única natividade da mãe, é impossível que proceda do pai e mediante seu influxo se a mãe não receber antes a virtude e o influxo do pai. Por isso potência e objeto, em ordem à produção do conhecimento, comparam-se como pai e mãe, porque a potência é fecundada pelo objeto como a mãe pelo pai. Se se recorrer à primeira opinião dizendo que o objeto de nenhum modo influi com a potência, mas se comporta somente terminativamente relativamente ao ato, que seria elicitado pela força da potência somente,

CONTRA ISSO está que o objeto não pode comportar-se terminativamente como termo mudado pelo ato de conhecimento. Consta que o objeto não se muda realmente precisamente por ser conhecido, pois o conhecimento é ato imanente e, enquanto conhecimento, não passa ao objeto mudando-o realmente. Logo, o objeto é apenas termo extrinsecamente atingido. Logo, deve pressupor dentro da própria potência algum princípio que a determine e atualize para poder elicitar ato de tal especificação determinada, tomada de tal objeto, e pelo qual atraia esse objeto a si e se una a ele segundo alguma assimilação. Como essa união e assimilação se faz dentro da potência, onde o objeto não está material e entitativamente segundo o modo pelo qual está em si, é necessário que esteja segundo ser imaterial ou intencional, isto é, segundo sua semelhança. Assim, deve estar primeiro na própria potência e fecundá-la, para que a potência possa vitalmente sair para o ato. Logo, o objeto não se comporta puramente terminativa e extrinsecamente, mas motivamente e dentro da potência, fecundando-a.

Disso se recolhe que, enquanto cognoscitiva e na linha cognoscível, o objeto informa a potência e se une a ela mediante outro modo de união que não a inérencia. Suárez, no lugar citado, nega isso. Toma-se, porém, de São Tomás, livro III *Contra os Gentios*, cap. 51, onde diz que Deus não pode ser forma de outra coisa segundo o ser natural, mas segundo o ser inteligível, porque a espécie unida a algum intelecto não constitui alguma natureza, mas aperfeiçoa para entender. O mesmo pode ver-se no IV das *Sentenças*, dist. 49, q. 2, a. 1, ao fim, e q. 8 *De Veritate*, a. 1. Assim, algumas formas unem-se puramente para aperfeiçoar outro. Outras, porém, unem-se para constituir um terceiro e, consequentemente, para comunicar no ser. Esta última chama-se união entitativa e real, não porque a outra união inteligível não seja real, isto é, da parte da coisa, mas porque não se ordena a constituir alguma terceira natureza por modo de parte.

Essa composição repugna a Deus, porque Deus não pode comportar-se por modo de parte e ordenar-se a compor algum todo. Desse modo seria mais imperfeito e menor do que o próprio todo, porque todo todo é maior do que sua parte; e toda parte compõe o todo de tal maneira que é aperfeiçoada em si e não apenas aperfeiçoa. A união inteligível e intencional, porém, pela qual o objeto no ser de objeto atualiza a potência, ordena-se puramente a aperfeiçoar a própria potência, não a que o objeto seja aperfeiçoado. Por isso é união distinta da primeira e não repugna a Deus. Com

efeito, ser forma e informar ou unir-se a alguém apenas para aperfeiçoá-lo, e não como parte ou forma que se aperfeiçoa em si, não repugna à suma perfeição divina. Mas trataremos disso mais abundantemente abaixo, q. 6. ACERCA DA SEGUNDA DIFICULDADE DESTE ARTIGO.

Alguns julgam que o sentido é potência passiva de tal maneira que não somente é atualizado pelo objeto para elicitar a sensação, mas também que a própria sensação ou conhecimento convém passivamente ao sentido, de modo que a sensação consista puramente na própria informação da espécie, não enquanto é entidade inerente, mas enquanto representativa e, intencionalmente ou em lugar do objeto, atualiza e informa o sentido. Isso costuma ser atribuído a Egídio, Nifo, Veneto e outros, e mesmo a Caetano no livro II *Sobre a Alma*, cap. 5. Na realidade, porém, Caetano sustenta o contrário, como pode ver-se na I Parte, q. 79, a. 2, embora naquele lugar *Sobre a Alma* fale de modo algo obscuro. Outros julgam que a sensação é verdadeira ação e não puro padecer, mas é elicitada somente pela virtude da espécie, sem concurso ativo da potência, assim como a água quente não aquece ativamente em razão da água, mas somente pela virtude do calor; contudo, somente a potência receberia passivamente a sensação.

Isso é atribuído a Alberto Magno, segunda parte da *Suma do Homem*, tratado dos sentidos da alma. Outros dizem, ao contrário, que somente a potência elicita ativamente a sensação, sem concurso da espécie, a qual apenas representa os objetos. **CONTUDO**, a sentença de São Tomás, verdadeira e comum, é esta:

> ***Embora o sentido e a potência cognoscitiva sejam passivos ao receber espécies, seja entitativa e inerentemente, seja intencional e representativamente, contudo a potência atualizada e fecundada pela espécie em lugar do objeto elicita ativamente o ato de conhecimento mediante uma única e indivisível elicitação e produção dependente da potência fecundada, não concorrendo parcialmente a espécie e parcialmente a potência.***

Toma-se isso do Filósofo, livro III *Sobre a Alma*, texto 8, e de São Tomás ali, lições 7 e 8, e *Quodlibet* VIII, a. 3, onde diz que os sentidos formados pelas espécies:

> *"possuem operação própria, que é o juízo acerca de seus objetos próprios."*

E em todos os lugares em que trata do intelecto possível para mostrar contra os averroístas que não existe um único intelecto em todos, mas um distinto em cada um, prova-o porque a operação do intelecto deve atribuir-se a cada inteligente. Assim na questão *De Anima*, a. 3; *De spiritualibus creaturis*, a. 9; opúsculo 16 contra os averroístas. E sempre que distingue ação imanente de transitiva, diz que ação imanente é:

- conhecimento;
- volição.

Logo, entende que não consiste em pura paixão. Nem obsta que São Tomás, I Parte, q. 34, a. 1, ad 3, diga:

> *"Entender importa somente relação do inteligente à coisa entendida, na qual nenhuma razão de origem é importada, mas apenas certa informação em*

nosso intelecto, enquanto nosso intelecto se faz em ato pela semelhança da coisa entendida."

Se o conhecimento e o entender consistissem em operação, pareceria importar razão de origem, porque operação é certa origem e derivação do agente. Por isso em Deus se encontra formalissimamente conhecimento sem operação procedente do intelecto quanto às coisas essenciais; de outro modo distinguir-se-ia dele. Logo, entender e conhecer, por sua própria razão, não importariam operação, mas informação passiva da potência. Especialmente falando do sentido, São Tomás diz que sua operação se aperfeiçoa mediante mudança proveniente do sensível, I Parte, q. 27, a. 5, e q. 85, a. 2, ad 3. Logo, consistiria em padecer. Isso, digo, **NÃO OBSTA**, porque São Tomás fala de informação vital, que não pode existir sem operação. O objeto informa a potência de dois modos. Primeiro, como princípio do conhecimento mediante espécie impressa. Segundo, como termo do conhecimento na espécie expressa ou verbo do intelecto.

Quando o objeto termina em tal espécie expressa, possui também relação de informante, enquanto pelo conhecimento terminado no próprio objeto no ser conhecido e por modo de termo se faz perfeitamente uno com a potência em ato último. Nessa união importa-se formalmente relação de informação no ser conhecido. Pressupositivamente, porém, requer-se operação, que é o próprio conhecimento elicitado pelo cognoscente; de outro modo o objeto na espécie expressa não informaria vitalmente e no ser conhecido. Pressupõe também operação não somente como cognoscente, mas como produtora da própria espécie expressa ou verbo. Mas isso a operação possui enquanto **dicção**, não enquanto precisamente conhecimento. Por isso São Tomás não nega essas operações. Em Deus, porém, não há operação acidental que atualize a potência, mas operação de ato puro, que não se distingue do operante, mas é sua própria substância. Assim, em Deus a operação não procede, mas nocionalmente uma Pessoa procede de outra.

Quanto aos sentidos, dizem-se aperfeiçoados na imutação proveniente do sensível não porque apenas padeçam passivamente e não ajam ativamente, mas porque não agem formando para si verbo ou imagem como a imaginativa. Apenas operam a partir da moção do objeto, como significa a I Parte, q. 85 citada, e diremos abaixo, q. 6 e q. 8. Disto toma-se o **FUNDAMENTO** da conclusão estabelecida. A potência atualizada pela espécie verdadeira e propriamente opera e age, visto que possui ato vital. O cognoscente vive em ato quando conhece em ato. Assim como o vivente pela vida vegetativa, quando atualmente se nutre ou gera, vive em ato naquele grau de vida, do mesmo modo, quando atualmente conhece, vive em ato vida cognoscitiva. Como esse ato é vital, é necessário que proceda ativamente da potência e não esteja nela de modo meramente passivo. É próprio do vivente mover-se a si mesmo. Está em ato segundo vital enquanto está em ato segundo de mover-se a si, e consequentemente não de padecer. Padecer é ser movido; mover, porém, é agir.

Que essa operação proceda da potência atualizada pelo objeto de tal maneira que também dependa do objeto como de princípio, mostraremos

abaixo, q. 6, a. 2, e semelhantemente em que gênero de causa concorre a espécie:

- eficientemente;
- ou formalmente.

Basta agora considerar as palavras de São Tomás, I Parte, q. 56, a. 1:

> *"Na ação que permanece no agente, para que a ação proceda, é necessário que o objeto se una ao agente, assim como é necessário que o sensível se una ao sentido para que este sinta em ato. E assim o objeto unido à potência se comporta para tal ação como a forma que é princípio da ação nos demais agentes. Assim como o calor é princípio formal do aquecimento no fogo, a espécie da coisa vista é princípio formal da visão no olho."*

O mesmo ensina na q. 8 *De Veritate*, a. 6. Nem obsta que o ato seja mais perfeito do que a espécie, por ser vital, e assim pareça não poder depender dela. Diz-se que isso não implica que não possa depender dela, mas que não dependa dela somente. Depende dela enquanto completa e determina a potência vital, como o ato vital determinado necessita. Assim, quanto à especificação e determinação, o ato não é mais perfeito do que a espécie. Que potência e espécie não concorram parcialmente, mas mediante ação única e indivisível, como bem observa Caetano, I Parte, q. 79, a. 2, consta do seguinte. Tudo aquilo que reluz no conhecimento corresponde indivisivelmente à potência e ao objeto. A potência não pode possuir algum influxo senão determinado e especificado pelos objetos. O objeto não pode ter algum concurso senão vital. Logo, o concurso é único e indivisível:

vital, determinado e especificado.

Aquilo que pertence à especificação provém do objeto. Aquilo que pertence à vitalidade provém da potência. Um não pode operar sem o outro, de modo que imaginemos influxo vital não especificado, ou o contrário. Assim como nos demais agentes é indivisivelmente o mesmo o influxo do próprio agente e de sua virtude determinada, e o influxo para a espécie da coisa, para a substância e para a individuação, assim também na potência cognoscitiva é uno e indivisível o concurso da virtude enquanto vital e enquanto determinada pela espécie do objeto para a especificação de tal ato. Daí aparece que a espécie não pode ser toda a razão de agir como o calor na água quente, porque a operação do conhecimento não pode provir totalmente de forma extrínseca, mas da virtude vital da alma, visto que é ato vital. Logo, não pode comportar-se como o aquecimento da água quente, no qual a operação procede totalmente do calor como única raiz da atividade.

Nem se pode objetar com a luz da glória, que é toda a razão de operar a visão de Deus e, contudo, não é algo vital. Logo, semelhantemente se poderia dizer que a espécie é toda a virtude da operação cognoscitiva, embora não seja algo vital. **MAS CONTRA ISSO** está que a luz da glória é toda a virtude próxima e proporcionada relativamente à visão, porque, sendo toda a visão sobrenatural, não pode ter como virtude imediata e próxima proporcionante algo natural. Pressupõe, porém, como virtude ativa radical a própria potência da alma, da qual provém radicalmente toda a vitalidade. Enquanto proporcionada e elevada relativamente ao ato a elicitar, porém,

toda essa proporção vem da luz. A espécie, contudo, somente possui, em lugar do objeto:

- fecundar;
- determinar a potência.

Não lhe dá virtude ativa nem radical nem próxima. Por isso, se relativamente à espécie e ao ato proveniente dela a potência se comportasse meramente passivamente e não ativamente, consequentemente a operação também não possuiria vitalidade. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. PRIMEIRO. Argumenta-se:

Ativo e passivo são razões que distinguem potências, como aparece no intelecto agente e possível, que somente por essa razão se distinguem por São Tomás, I Parte, q. 79, a. 3; questão *De Anima*, aa. 3 e 4; e muitos outros lugares.

Logo, semelhantemente deve dizer-se que uma potência cognoscitiva não pode ser simultaneamente:

- passiva para receber as espécies;
- ativa para formar o conhecimento.

Ou isso pertenceria a diversas potências, ou ela seria somente passiva ou somente ativa. CONFIRMA-SE:

De outro modo as potências vegetativas, segundo seu gênero, seriam mais perfeitas do que as sensitivas.

As vegetativas segundo seu gênero são somente ativas; as sensitivas, porém, são primeiro passivas e depois operativas. O ativo segundo seu gênero é mais perfeito do que o passivo. Logo, tudo aquilo que se contém sob o gênero ativo seria mais perfeito do que aquilo que se contém sob outro gênero mais imperfeito. Consta, porém, que as potências sensitivas são mais perfeitas do que as vegetativas, porque pertencem a alma mais nobre. CONFIRMA-SE EM SEGUNDO LUGAR:

A razão pela qual os sentidos se dizem potências passivas seria que, de outro modo, poderiam sentir a si mesmos se não necessitassem de sensível externo movente, relativamente ao qual se comportam passivamente.

Mas essa razão recebe instância no próprio tato e no intelecto. O tato sente seu próprio calor, como quando sente o ardor da febre; o intelecto entende a si mesmo. Logo, por isso não deve negar-se que sejam potências ativas. Ao contrário, do fato de o fogo não poder queimar a si mesmo, mas outras coisas, não se remove que seja ativo. Logo, também do fato de o sentido não poder sentir a si, mas outras coisas, não se remove que seja potência ativa.

RESPONDE-SE que ativo e passivo nem sempre distinguem potências, mas devem entender-se com duas condições.

Primeira, que ativo e passivo sejam tomados relativamente à mesma coisa. Relativamente a coisas diversas não repugna que algo seja simultaneamente passivo e ativo. Pode padecer do objeto e agir ou operar relativamente ao conhecimento; padecer da causa superior e agir produzindo efeito. **Segunda condição**, que ativo e passivo estejam subordinados entre

si, um relativamente ao outro, ou ao menos inteiramente separados. Assim deve distinguir-se o passivo do ativo ao qual se subordina e pelo qual é movido, e semelhantemente daquele que de nenhum modo lhe pertence. Mas comportar-se passiva e ativamente com alguma coordenação e relação a algum fim, de modo que algo padeça para agir, essa passividade e atividade não distinguem potências, mas identificam-se, contanto que essa potência se diga:

- passiva relativamente a algum movente distinto de si;
- ativa em ordem à operação.

Desse modo as potências cognoscitivas são passivas relativamente ao objeto movente e ativas relativamente à operação que elicitam. À primeira confirmação responde-se que as potências sensitivas também são colocadas sob o gênero ativo, não somente sob o passivo, porque padecem para agir, não para nada fazer. Assim, não se contradistinguem contra o gênero dos ativos e podem participar sua nobreza, e muito mais perfeitamente do que as potências vegetativas, porque se ordenam a operação mais perfeita. Acrescento que nem todo passivo, mesmo segundo o gênero, é menos nobre do que qualquer ativo, mas somente comparativamente relativamente ao ativo pelo qual é movido e ao qual se subordina. As potências sensitivas não se subordinam às vegetativas. À segunda confirmação responde-se que o Filósofo não diz que o sentido é potência passiva somente porque, de outro modo, sentiria a si mesmo.

Ensina que deve padecer dos sensíveis exteriores porque não possui dentro de si todos os sensíveis, como Empédocles e outros diziam, que afirmavam a alma composta de todos os sensíveis e contendo dentro de si algo de todos. Disso seguir-se-ia que, sem sensíveis externos e sem mudança feita por eles, o sentido sentiria a si mesmo e em si todos os sensíveis. O tato não sente o calor que lhe inere, como aparece naquele que possui febre héctica, que já não a sente; sente somente o calor posto junto de si. Sobre isso diremos mais abaixo. O intelecto, porém, é reflexivo sobre si e, por isso, pode padecer em si mesmo, não contudo segundo o mesmo, mas a partir de outro ato direto precedente. Isso não pode convir ao sentido por causa de sua materialidade. O fogo, porém, é ativo relativamente a outro fora de si mediante ação transitiva; o sentido, mediante ação imanente. Por isso, se não padecesse dos sensíveis exteriores, sentiria a si mesmo. SEGUNDO. Argumenta-se:

Se os sentidos são potências passivas, dir-se-ão passivas do mesmo modo que o intelecto, que padece recebendo espécies dos fantasmas, que se comportam como seus objetos.

Logo, assim como ao intelecto possível corresponde intelecto agente, aos sentidos corresponderá **sentido agente**. A todo passivo, com efeito, corresponde ativo proporcionado e de seu gênero. Assim como o intelecto padece de ativo espiritual porque não pode padecer de material, haverá sentido agente para mover o sentido de modo intencional, porque ele padece de modo intencional. CONFIRMA-SE:

Se o sentido, relativamente à operação, é simplesmente ativo, e a operação é seu fim principal, por que não se dirá simplesmente que o sentido é potência ativa, mas se diz pelo Filósofo, neste livro II, texto 51, consistir em padecer?

CONFIRMA-SE EM SEGUNDO LUGAR:

Pela mesma razão provar-se-ia que a vontade é potência passiva, o que ninguém dirá, porque a vontade é primeiro movente quanto à eficácia e execução e, assim, não pode ser potência passiva.

A consequência prova-se porque o sentido se diz potência passiva por ser movido pelo objeto extrínseco como por princípio especificativo, e não está em ato por si mesmo, mas pelos objetos. Também a vontade, porém, é movida pelo próprio objeto como por princípio especificativo. Logo, está em potência para ele e, assim, será potência passiva.

RESPONDE-SE que o sentido se diz potência passiva como o intelecto não relativamente ao conhecimento, mas relativamente à sua formação, para ser posto em ato primeiro para conhecer, porque ambas as potências devem ser atualizadas pelo objeto mediante espécie.

Não se requer, contudo, que haja sentido agente, assim como se requer intelecto agente. Primeiro, porque os objetos sensíveis, por si mesmos e enquanto estão fora da alma, são suficientemente sensíveis em ato para emitir espécies e mover o sentido. Embora movam intencionalmente, movem de modo sensível e corpóreo. Isso não excede a força do próprio sensível corpóreo que está fora do sentido. Isso aparece no objeto da visão, que é o mais perfeito dos sensíveis: ele se torna visível em ato pela luz de tal maneira que não necessita de outra luz ou qualidade superadicionada para mover intencionalmente, produzir espécies e terminar a visão. Vemos também que, removido o objeto externo, cessam as espécies. Logo, dependem dos próprios objetos na conservação como a luz depende do sol; portanto também no fazer-se. E não como de causa material, porque o objeto não recebe as espécies, mas as emite. Logo, como de causa eficiente ou extrínseca especificante. Assim, não necessitam de sentido agente para emitir espécies e mover o sentido.

Segundo, porque, se existisse sentido agente, deveria existir no próprio animal, e não se pode indicar parte ou órgão no qual estivesse. Ainda que existisse, não poderia agir mediante ação transitiva e corpórea em coisas tão variadas e distantes. Por exemplo, quando vemos o céu, de que modo nosso sentido agente poderia extrair espécies do próprio céu? Não por si, porque não está unido a ele. Não mediante virtude emitida por si: de que modo, de corpo e virtude tão pequenos, poderia emitir-se uma virtude até o céu e de lá reconduzir a nós as espécies, quando mal basta todo o corpo do sol para emitir a luz até nós e refleti-la? Mas trataremos disso mais amplamente abaixo. À primeira confirmação responde-se que o sentido se diz antes potência passiva do que ativa quando se faz comparação dele com seu objeto, pelo qual é movido. Quando, porém, se compara com sua operação, diz-se ativo. A comparação da potência com o objeto é mais principal.

Primeiro, porque por ele é aperfeiçoada e determinada quanto à especificação de operar. Segundo, porque por isso se distingue mais das potências vegetativas, que não são movidas pelos objetos, mas precisamente agem acerca deles. Terceiro, porque Aristóteles combatia principalmente nisso os filósofos antigos, que julgavam o sentido não ser atualizado pelos objetos exteriores, mas a própria alma ser composta em si de todos os sensíveis. Por isso era necessário mostrar que os objetos estão fora da alma e que por eles o sentido é movido. Finalmente, porque a atividade do sentido está somente no gênero intencional, o qual necessariamente pressupõe o objeto unido à própria potência e existente dentro dela. Isso é padecer, tomando-se paixão em sentido amplo. Assim, mediante tal paixão explica-se melhor a atividade da potência intencional. Nem obsta que o sentido também possa agir com atividade física, como quando altera a coisa unida a si mediante calor ou frio, ou ainda infecta o ar ou o espelho, como o olho da menstruada ou daquele que fascina.

Responde-se que todas essas coisas não convêm ao sentido enquanto formalmente cognoscitivo, mas em razão do temperamento que se comporta materialmente da parte do órgão, no qual se incluem qualidades alterativas. Se essas forem intensas, podem alterar e infectar o ar e difundir-se até o espelho. À segunda confirmação nega-se a consequência. À prova responde-se que a potência cognoscitiva não se diz passiva porque de qualquer modo é movida ou especificada pelo objeto, mas porque é movida atraindo as coisas a si mediante união e assimilação ao objeto. Assim deve padecer do próprio objeto, porque deve unir-se a ele. A vontade, porém, inclina-se e tende às coisas. Por isso não padece delas, mas tende a elas. Assim, pressupõe as coisas já unidas no conhecimento e pressupõe que a alma tenha padecido delas no conhecimento do intelecto, não formalmente na própria inclinação da vontade.

ARTIGO II — SE O SENSÍVEL É CORRETAMENTE DIVIDIDO EM COMUM, PRÓPRIO E POR ACIDENTE

Esta dificuldade reduz-se a duas coisas: primeiro, estabelecer a diferença entre estes sensíveis; segundo, explicar quantos são os sensíveis comuns e quantos os próprios. ACERCA DO PRIMEIRO, DIGO PRIMEIRO. O sensível externo divide-se corretamente em sensível próprio, comum e por acidente. Digo "sensível externo", porque não se chama sensível comum aquilo que é percebido pelo sentido interior, nem próprio aquilo que é percebido pelo externo, como alguns pretenderam, segundo refere São Tomás no livro II *Sobre a Alma*, lição 13, e o Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 1, dúvida 8. São Tomás rejeita isso, porque o objeto do sentido comum é precisamente aquilo que é próprio de cada sentido externo, embora conhecido por ele sob razão superior. Não se deve imaginar que o sentido comum perceba somente os sensíveis comuns e não os próprios; tudo aquilo que é percebido pelo sentido exterior é atingido pelo sentido comum e por ele comparado entre si.

Por isso, o sensível comum também se toma por ordem aos sentidos externos e se diz comum porque pode ser atingido por vários sentidos externos, assim como a magnitude pelo tato e pela visão; próprio, porém, é aquilo que é atingido somente por um sentido. Portanto, esta divisão do sensível externo em comum, próprio e por acidente é transmitida por Aristóteles no livro II *Sobre a Alma*, texto 63; por São Tomás ali, lição 13; I Parte, q. 78, a. 3, ad 2; e q. 17, a. 2. E a razão da divisão toma-se do seguinte: tudo aquilo que se compara ao sentido como objeto compara-se a ele ou por si ou por acidente. Se por acidente, porque acontece ao próprio objeto, é sensível por acidente. Se por si, ou é adequado àquele sentido e o move diretamente, ou não se adequa a ele, mas é comum a vários; é, contudo, requerido por si para que o sensível mova, como alguma circunstância dele, por exemplo que seja extenso, figurado etc.

O primeiro é sensível próprio; o segundo, sensível comum. DIGO SEGUNDO. O sensível comum e o próprio convêm em uma coisa e diferem em três. Convêm nisto: ambos se comparam ao sentido por si, e não por acidente. Diferem, primeiro, porque o sensível comum pertence a vários sentidos, o próprio a um somente. Segundo, porque o sensível próprio pertence direta e primeiramente à especificação da sensação; o sensível comum pertence como modo do próprio sensível, embora sua modificação seja requerida por si para a sensação. Terceiro, porque acerca do sensível comum pode ocorrer engano do sentido, não, porém, acerca do sensível próprio. Esta conclusão toma-se de São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 13, e I Parte, q. 17, a. 2, e de outros lugares que serão citados imediatamente.

A razão da primeira parte é que o sensível comum pertence a vários sentidos de tal modo que, contudo, contribui para que alguma coisa possa ser sentida, de maneira que sem ele não possa ser sentida, ou não possa ser sentida de tal modo se por ele não for modificada. Assim, por exemplo, sem quantidade ou magnitude nenhuma coisa pode ser vista de modo sensível e corpóreo. Semelhantemente, o movimento, o repouso e outras coisas semelhantes modificam o próprio objeto sensível de tal maneira que podem variar o conhecimento ou o juízo acerca dele e, ao menos, afetam de tal modo o objeto sensível que, sem algum desses acidentes, ele não pode ser sentido. Com efeito, pelos sentidos externos a coisa é atingida no singular e enquanto exerce a singularidade; o singular sensível, porém, depende por si dessas condições ou acidentes, sem os quais a singularidade não se exerce. Logo, essas coisas contribuem por si para a própria razão de sensível, assim como contribui a singularidade.

Quanto à primeira diferença da segunda parte da conclusão, ela é manifesta. Diz-se sensível comum enquanto contraposto ao próprio; logo, não pode pertencer somente a um sentido, porque então seria próprio dele, mas deve pertencer a vários. Não se requer, contudo, que pertença a todos os sentidos externos; basta que pertença a alguns, como se vê na figura e na extensão, que não são percebidas pela audição e pelo olfato, mas o são pela visão e pelo tato. A terceira diferença será examinada abaixo, mostrando-

se de que modo o sentido pode enganar-se acerca dos sensíveis. A segunda diferença é acrescentada por São Tomás na lição 13 citada, onde diz:

> *"Há algumas coisas que fazem diferença na transmutação dos sentidos, não quanto à espécie do agente, mas quanto ao modo da ação. As qualidades sensíveis movem o sentido corporalmente e segundo a situação; por isso movem de modo diverso conforme estejam em corpo maior ou menor e conforme estejam em diversa situação, isto é, próxima ou remota."*

Logo, segundo São Tomás, os sensíveis comuns não pertencem por si à especificação do sentido, mas à modificação. Com efeito, o objeto próprio de qualquer sentido deve estar de tal modo modificado que possa mover sensivelmente no exercício; e isso depende das circunstâncias pelas quais é afetado e sem as quais não move no exercício. Logo, os sensíveis comuns pertencem por si aos sentidos, não por perseidade especificativa, mas como modificativos da especificação. E a razão é que aquilo que é por si e primeiramente especificativo é também distintivo; pelo mesmo princípio, com efeito, algo é constituído numa espécie e distingue-se de outro. Ora, os sensíveis comuns não distinguem um sentido de outro, porque são comuns. Logo, não podem ser por si e primeiramente especificativos. E, contudo, por outra parte, contribuem por si e necessariamente para que os objetos próprios e especificativos movam os sentidos no exercício, como foi dito, porque fornecem algumas condições ou modificações sem as quais tal transmutação não pode exercer-se corporal e sensivelmente.

Sem quantidade, figura, movimento ou repouso não se encontram transmutações corporais e sensíveis. Logo, o sensível comum é requerido por si, não como especificativo do sentido, mas como modificativo e requerido por si para a imutação do sentido por seu sensível no exercício. DIGO TERCEIRO. O sensível comum não imuta o sentido mediante espécie distinta da espécie do sensível próprio; na mesma espécie representa-se o sensível comum como condição e modificação do sensível próprio. O sensível por acidente, porém, representa-se na mesma espécie como sujeito que sustenta ambos, isto é, o sensível próprio e o comum. Esta conclusão é comum entre os autores, como pode ver-se no Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 3, dúvida 9; Suárez, tratado *Sobre a Alma*, livro III, cap. 8, n. 5; e nos Carmelitas, disp. 9, q. 2, § 2; embora não faltem tomistas que sustentem o contrário, como refere o Mestre Báñez, e isso também é atribuído a Escoto no IV das *Sentenças*, dist. 12, q. 3.

Não obstante, nossa conclusão deduz-se claramente de São Tomás nos lugares citados e no livro II *Sobre a Alma*, onde diz que os sensíveis comuns:

> *"produzem transmutação dos sentidos não quanto à espécie do agente, mas quanto ao modo da ação."*

E na I Parte, q. 78, a. 3, ad 2, diz:

> *"Os sensíveis comuns não movem o sentido primeiro e por si, mas em razão da qualidade sensível, como a superfície em razão da cor."*

Daí toma-se o fundamento da conclusão. É impossível que alguma potência seja movida por algo senão em razão do próprio especificativo de tal potência, pois é impossível que aquilo que é especificado ultrapasse os limites

e a adequação de seu especificativo. Ora, o próprio e formal especificativo de qualquer sentido é o sensível próprio daquele sentido, e não o sensível comum, pois o formal especificativo de uma potência deve distingui-la das demais. Logo, deve pertencer ao sensível próprio como objeto daquela potência; pois, se a distingue das demais, é necessário que seja próprio dela e não de outra. Portanto, para que o sensível comum mova especificativamente algum sentido, é necessário que não mova em razão de si, mas em razão do sensível próprio e revestindo sua razão formal. Logo, enquanto distintos do sensível próprio, os sensíveis comuns não podem emitir espécie para o sentido, porque a espécie emitida é aquilo que imuta e move a potência; a potência, porém, não pode ser movida senão sob a razão de seu próprio especificativo.

Se houvesse duas espécies distintas, uma do sensível próprio e outra do comum, aquela que fosse do comum não representaria o sensível próprio e, consequentemente, não representaria a razão formal de tal sentido. Assim, como a modificação ou modo não pode ser posto separadamente da coisa da qual é modo, o sensível comum, que modifica o próprio, não pode ser representado separadamente do sensível próprio do qual é modo. Isso vale sobretudo porque dessas modificações depende a singularidade do sensível próprio. Por isso, se o sensível próprio é representado em alguma espécie como singular, já se envolvem ali os sensíveis comuns, de cuja modificação depende aquela singularidade. DIGO QUARTO. Os sensíveis comuns são acidentes pertencentes à quantidade. Enumeram-se cinco principais:

- figura;
- movimento;
- repouso;
- número;
- magnitude.

A estes reduzem-se outros menos principais, como o tempo, que pertence ao movimento ou ao repouso, pois é realmente duração ou número do movimento. Semelhantemente, a situação e o lugar reduzem-se à magnitude e à figura: a situação é figura exterior; o lugar é magnitude continente. Portanto, a conclusão proposta é de Aristóteles neste livro II, texto 64, onde enumera aqueles cinco sensíveis comuns, e de São Tomás ali, lição 13, e I Parte, q. 78, a. 3, ad 2, onde ensina que todos os sensíveis comuns se reduzem à quantidade e enumera aqueles cinco. Que esses cinco sejam sensíveis comuns consta porque são conhecidos por vários sentidos. A magnitude é percebida pelos olhos e pelo tato, e semelhantemente a figura. O número pode ser percebido não somente por esses dois sentidos, mas também pela audição e por outros. Também o movimento e o repouso são conhecidos pela visão, pelo tato e pela audição. Que não existam mais prova-se porque a esses se reduzem todas as coisas que podem ser conhecidas por vários sentidos.

De todos os predicamentos, substância e relação pertencem por si ao intelecto. A substância, porque por si não pode mover o sentido senão mediante

algum acidente externo pelo qual se torne sensível. Removido, porém, o acidente, a substância sozinha não é cognoscível senão como quididade, o que é objeto próprio do intelecto. A relação, porque necessita de comparação e ordenação para ser conhecida, o que é próprio do intelecto. Todos os demais predicamentos estão envolvidos nestes. O movimento e o repouso pertencem à ação e à paixão realizadas com alguma extensão; daí, com efeito, o movimento se estende. Número e magnitude pertencem à quantidade, à qual também se reduzem lugar e tempo enquanto se dizem segundo alguma extensão. A figura pertence à qualidade, mas importa término da quantidade; à qualidade também pertencem os sensíveis próprios. À figura reduzem-se a situação e o hábito, que importam alguma figuração externa e disposição de situação.

Por isso não há algum sensível comum que não se reduza a esses, porque todos esses predicamentos importam algo de quantidade ou alguma ordem a ela. DIGO POR ÚLTIMO. Sensível por acidente é a substância à qual, como a sujeito, inerem os sensíveis próprios e comuns. E distingue-se o sensível por acidente do sensível por si porque o sensível por acidente não pertence ao objeto do sentido senão enquanto é sujeito do objeto do sentido. Por isso é atraído subjetivamente à razão de objeto do sentido e, assim, é verdadeira e propriamente atingido pelo sentido, não como razão formal que imuta o sentido, mas como sujeito ao qual, por acidente, inere tal razão. Esta conclusão toma-se de São Tomás neste livro II *Sobre a Alma*, lição 13, onde ensina a partir do Filósofo:

> *"Diz-se sensível por acidente, como se dissermos que Sócrates é sensível por acidente, porque acontece-lhe ser branco. Com efeito, é sentido por acidente aquilo que acontece àquilo que é sentido por si. Por isso o sentido nada padece deste enquanto tal."*

São Tomás acrescenta abaixo duas outras condições do sensível por acidente. A primeira é que aconteça àquilo que é sensível por si. A segunda é que seja apreendido por quem sente mediante outra potência, de modo que não permaneça inteiramente oculto a ele, e seja apreendido pela imaginativa ou pelo intelecto. Que o sentido externo também possua algum conhecimento do próprio sensível por acidente, embora não seja por ele imutado por si, mas mediante o sensível próprio, São Tomás o diz manifestamente na I Parte, q. 17, a. 2. Com efeito, o sentido externo atinge todo aquilo que lhe é apresentado, por exemplo o corpo colorido. Assim, recolhendo destas coisas a razão do sensível por acidente, diremos que sensível por acidente, em geral, pode chamar-se tudo aquilo que acontece ao sensível por si de tal modo que, quanto à substância e quanto à modificação, não seja considerado por si por aquele sentido.

E, segundo essa razão geral, não somente a substância se diz sensível por acidente, mas também qualquer sensível próprio de um sentido, comparado a outro sentido, será para este sensível por acidente. Assim, o branco doce é atingido por acidente pela visão enquanto doce. Isso, porém, não faz com que o doce seja sensível por acidente, mas apenas que seja visível por acidente; pode ser sentido por si por outro sentido. Para que algo seja sensível

por acidente absolutamente e relativamente a todos os sentidos, requer-se que por nenhum sentido seja percebido por si. Isso só pode ser a substância ou o próprio sujeito ao qual inere a razão objetiva do sentido. Com efeito, é sentido não porque constitua por si ou contribua para a razão de objeto, seja como especificante, seja como modificante, mas porque sustenta e recebe aquilo que fornece a razão objetiva da visão ou de outro sentido.

Assim, é percebido como unido ao objeto, não como constituindo o objeto ou contribuindo para a linha do objeto, embora contribua para a sustentação do objeto em seu ser. O sinal manifesto disso é que, mudado o sujeito ou até inteiramente removido, como se um acidente fosse separado de todo sujeito, aquele acidente separado poderia mover o sentido do mesmo modo que quando unido ao sujeito, quer o sujeito fosse mudado ou não, contanto que permanecesse aquele sensível próprio com os sensíveis comuns, que são modificações requeridas por si para exercer a sensação. Por isso não obsta que o próprio sujeito ou substância pareça não menos dever pertencer às circunstâncias que modificam o sensível próprio do que aquelas coisas que pertencem à quantidade, pois consta que, para a individuação do acidente, a substância não é menos requerida do que a quantidade; a singularidade, porém, é requerida para que o próprio sensível possa ser sentido.

Isso, digo, não obsta, porque a sustentação do sujeito, pela qual a substância recebe o acidente, é requerida para o próprio sensível não sob a razão especial pela qual é sensível e objeto, mas sob a razão geral pela qual é acidente inerente e está na linha ou gênero entitativo. Aquela inérencia e ordem ao sujeito é requerida para existir e para a própria individuação no gênero do ente. E, como o objeto não pode mover objetivamente e na linha cognoscível se não se supõe possuir existência, por isso requer-se a substância ou sujeito como sensível por acidente e como algo pressuposto em outra linha e gênero, isto é, no gênero entitativo. Não é, contudo, formalmente constituinte ou contributiva para a própria razão do objeto e para sua moção no sentido, como o são o sensível próprio ou comum. Com efeito, se o sensível fosse conservado sem sujeito, moveria o sentido do mesmo modo; não, porém, se fosse mudado o sensível próprio ou comum. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. PRIMEIRO. Argumenta-se:

Não parece correto estabelecer diferença entre sensível comum e sensível por acidente, porque sensível por acidente é aquilo que acontece ao sensível por si, assim como acontece ao branco ser Sócrates ou Pedro.

Isso, porém, encontra-se no sensível comum. Com efeito, acontece ao branco estar em movimento ou em repouso, possuir tal magnitude ou figura. Logo, do mesmo modo será sensível por acidente. Nem se pode dizer que, embora aconteça ao sensível próprio, por exemplo ao branco, possuir no singular tal magnitude ou figura, não lhe acontece possuir alguma, pois alguma é requerida para que possa mover a potência. Contra isso está que também se requer que o acidente esteja em algum sujeito, embora seja por acidente que esteja neste ou naquele. Com efeito, acidente sem sujeito é acidente em abstrato, não em concreto, e não pode ser sentido. Logo, nenhuma

diferença existe entre sensível comum e por acidente. Confirma-se. Os sensíveis comuns não imprimem alguma espécie distinta do sensível próprio, como foi dito, porque, tomados segundo si, estão fora da razão especificativa da potência. Logo, não diferem da substância, que também não é sentida por si, mas mediante o sensível próprio.

Pois, segundo si, a substância está fora da latitude do especificativo do sentido e somente é atingida por ele enquanto revestida pelo sensível próprio. Logo, por essa parte não há distinção entre sensível por acidente e comum. Por outra parte, a substância parece pertencer mais ao sensível comum do que a quantidade ou aquilo que pertence à quantidade, porque a substância é a raiz de tais acidentes, e eles nada operam ou movem senão em virtude da substância, pois operam como acidentes dela. Ora, aquilo que se comporta como raiz de mover e imutar o sentido não é sensível por acidente, porque não move por acidente nem é por acidente raiz de mover, mas por si e por virtude própria, que é sensível próprio e por si. Logo.

RESPONDE-SE que, como dissemos acima, o sensível comum e o sensível por acidente, embora convenham nisto, que ambos acontecem ao sensível próprio, contudo diferem.

O sensível comum acontece ao sensível próprio no ser da coisa. Com efeito, a conjunção de quantidade e qualidade num único sujeito acontece por acidente; contudo, a quantidade é requerida por si e modifica por si no ser do objeto sensível, para que possa mover a potência de modo sensível. A substância, porém, é requerida por si para sustentar no ser e no gênero do ente o sensível próprio, não, contudo, como modificando por si e contribuindo na razão e no modo do objeto sensível. A razão é que o sensível externo é algo que aparece exteriormente; a substância, porém, é quididade interna e, por si, oculta. Por isso, embora seja requerida como raiz e sustentáculo dos próprios acidentes externos, segundo aquela razão geral pela qual todos os acidentes dependem da substância, não é requerida como aquilo que formalmente modifica ou pertence à própria aparência sensível e externa e à razão de objeto sensível enquanto sensível ou exteriormente aparente.

Para isso, porém, contribuem a quantidade ou as coisas que pertencem à quantidade, porque a quantidade estende quanto ao lugar exterior; e aquilo que pertence à quantidade pertence à modificação externa. Assim, pode por si afetar e modificar a aparência e a moção sensíveis. A substância, porém, por ser oculta e por ser raiz, não contribui sensível e exteriormente, mas entitativamente. Assim também as relações estão unidas ao próprio sensível, mas não contribuem por si, porque são ocultas. E, embora se requeira que seja acidente em concreto para que possa ser sentido, isso não se requer formalmente em virtude da contribuição para a sensibilidade externa e aparente, mas sob razão geral para todas as funções dos acidentes e para a existência entitativa. Assim, a substância não é requerida por si formalmente para a razão de objeto sensível, mas por si radicalmente e na razão de ente.

À confirmação responde-se, pelo que foi dito, que o sensível comum também convém com o sensível por acidente nisto, que nenhum deles emite por si e separadamente do sensível próprio uma espécie distinta. Mas, na razão de modificar a espécie do sensível próprio, o sensível comum e o sensível por acidente diferem muito. O sensível comum modifica por si segundo a perseidade do próprio sensível enquanto exteriormente aparente. O sensível por acidente, porém, não. Embora a substância seja requerida no gênero do ente e por modo de algo que contém radicalmente e sustenta o sensível, é requerida como algo oculto que não move nem modifica sensivelmente desde fora. Por isso, do fato de a substância ser a primeira raiz e o primeiro princípio dos acidentes e da virtude de mover sensivelmente não se segue que contribua por si segundo a perseidade formal da sensibilidade externa e enquanto requerida para a moção externa, mas segundo perseidade radical, enquanto é geralmente requerida para todos os acidentes na razão de ente e de qualquer operação.

Assim, o mover objetivamente radica-se na substância não como no objeto, mas como no sujeito. E, consequentemente, embora seja requerida por si para que existam na realidade tais acidentes, não é requerida por si objetivamente, mas por si subjetivamente. SEGUNDO. Argumenta-se para provar que os sensíveis comuns e os sensíveis por acidente imprimem espécie própria e peculiar. A espécie é semelhança natural da coisa e não pode exceder aquela coisa da qual é espécie, a não ser que algo lhe seja acrescentado. Logo, a espécie da cor, que é objeto da visão, não pode representar a figura ou magnitude, que são sensíveis comuns, se não se acrescentar algo a tal espécie, porque essas coisas são inteiramente distintas e primeiramente diversas, isto é, quantidade e qualidade. Assim, a semelhança natural de uma não pode ser a da outra. Logo, deve acrescentar-se algo à espécie para que represente aquilo; e aquilo que é acrescentado é representação particular do sensível comum.

Nem alguma espécie pode reunir, por modo de uma só, coisas tão diversas, a não ser enquanto convêm em algum terceiro. Isso, porém, mesmo nas espécies angélicas, que são eminentíssimas, é muito difícil de explicar; muito menos, portanto, convirá às espécies sensíveis da sensibilidade externa. O mesmo prova-se acerca da espécie da própria substância, que necessariamente deve estar no olho; de outro modo não estaria no intelecto. Como é possível que a espécie da cor represente homem ou pedra se nada especial lhe for acrescentado? Aquilo, porém, que é acrescentado e lhe corresponde peculiarmente é espécie daquela coisa. Confirma-se, primeiro, porque, permanecendo invariados a cor e a luz, pode variar a visão pela simples variação do sensível comum, por exemplo por diversa situação, movimento ou figura. Logo, é necessário variar a espécie. Se esta não variasse, tampouco variaria a visão. Mas não varia a espécie da cor ou da luz, que são sensíveis próprios. Logo, varia alguma espécie dos sensíveis comuns.

Se, porém, nem esta varia, então o sensível comum absolutamente nada age, mas se comportará como a substância, que é o próprio sensível por

acidente e, na razão de objeto, nada age senão mediante o sensível próprio. Se o sensível comum age algo, age a espécie; pois não há outra coisa que possa agir. Confirma-se, segundo, porque há alguns sensíveis comuns que são atingidos sem sensível próprio; logo, sem espécie do sensível próprio. E, contudo, possuem alguma espécie, pois sem ela não seriam sentidos. Logo, dá-se uma espécie peculiar do sensível comum sem sensível próprio. Prova-se o antecedente. Quando alguém recebe uma ferida ou é golpeado, sente alguma coisa, isto é, a dor, e contudo não sente sensível próprio do tato, por exemplo quente ou frio etc., mas aquela divisão ou compressão das partes, ou algo duro ou áspero, que são sensíveis comuns. Semelhantemente, se a mão tocasse o céu, sentiria ali resistência e dura solidez, e não qualidades tangíveis, que são o sensível próprio do tato, visto que o céu carece delas.

Logo, pode sentir-se sensível comum sem próprio. Finalmente, quando algo é visto de longe e sua cor não é discernida, ou quando, com os olhos fechados, sente-se um corpo opaco passando diante deles, e contudo então não se vê cor nem luz, algum sensível comum é sentido sem o próprio.

RESPONDE-SE que uma única e mesma espécie representa o objeto e sua modificação, não como dois objetos, mas como um só.

A espécie, sobretudo de coisa singular e material, que não é precisiva, não pode representar alguma coisa de tal modo abstraída dos modos e circunstâncias que nada represente da modificação. Nem, pela parte segundo a qual aquele modo é representado, pode dizer-se que haja espécie distinta e representação direta, ao menos daquele modo. Diz-se, com efeito, que a espécie que representa algo com alguma modificação não considera aquela modificação como representável distinto diretamente, nem mediante representação distinta, mas mediante a mesma representação enquanto modificada. Assim como aquela modificação não é propriamente objeto, mas modo do objeto, também sua representação não é representação direta, mas modo da representação. Alguns explicam isso dizendo que não representa, mas exerce. Na realidade, embora represente, não representa como algo diretamente representável por si, mas como modo daquilo que por si é representado. Nem é inconveniente que o mesmo sensível comum seja representado por diversas representações, por exemplo por cor, som etc., porque, pelo próprio fato de ser comum, acomoda-se a cada uma segundo sua capacidade e ali modifica diversamente.

Quanto ao que se diz que uma única espécie não pode representar muitas coisas por modo de uma só se não for eminente, como nas espécies angélicas, responde-se que a eminência é requerida para representar vários objetos por modo de objetos sob alguma razão superior que os una e manifeste. Para representar, porém, várias coisas das quais uma é o objeto e a outra sua modificação, não se requer eminência. Antes, quanto mais material e imperfeita é a espécie, tanto menos abstrai dessas modificações e tanto mais as envolve. Diz-se, porém, que a substância está no sentido não por si, separadamente do sensível próprio, mas sob ele e revestida daquela sensibilidade externa; e assim pode chegar ao intelecto. Nem se requer que aquilo

que está no intelecto esteja no sentido do mesmo modo que está no intelecto, mas basta que esteja mediante seus efeitos e acidentes. À primeira confirmação responde-se que, permanecendo invariada a cor quanto à substância e ao modo, não varia a sensação.

Mudada, porém, a cor quanto à modificação, por exemplo quanto à figura, situação etc., varia também a sensação de modo diverso quanto à modificação. Não é necessário que varie especificamente da parte do objeto direto. Tal modificação talvez baste para variar a visão acidentalmente e intrinsecamente, e também individualmente, assim como dissemos acerca do conhecimento abstrativo e intuitivo na *Lógica*, q. 23. E nisto o sensível comum difere do sensível por acidente: o sensível por acidente nem sequer modifica objetivamente a sensação de modo modificativo; o sensível comum, embora não imprima uma espécie absolutamente distinta do sensível próprio, imprime, contudo, modificação distinta, como foi explicado a partir de São Tomás. À segunda confirmação responde-se, quanto ao céu, que se pode dizer que possui qualidades tangíveis positiva e por si, se admitirmos que as qualidades sensíveis por si não são somente o quente e o frio e as outras primeiras qualidades, mas também:

- duro e mole;
- áspero e liso,

quer se originem das primeiras qualidades, quer provenham de outra causa, como diremos na questão 7. O céu, porém, é duro, sólido e polido e, assim, pode ser sentido, como é sentido o fluido, o mole etc. Se, porém, essas qualidades não forem por si e primeiramente tangíveis, ou estiverem no céu de tal modo que não possam agir por ação real sobre o tato, como se requer para sentir mediante elas, então a dureza no céu será sentida apenas negativamente, enquanto ali se experimenta alguma resistência. Assim, quando alguém é impedido ou detido por um anjo, não sente alguma qualidade tangível no anjo, mas alguma resistência negativa. Quando, porém, alguém recebe uma ferida ou é golpeado, aquilo que é sentido é a dureza do corpo:

- que divide na ferida;
- que comprime no golpe.

Da própria divisão sente-se a dor, porque ela também pertence ao tato, como diremos na questão seguinte, último artigo. A dureza, porém, é qualidade tangível, como ali diremos. Finalmente, quando, com os olhos fechados, algum corpo opaco é sentido, isso ocorre porque as pálpebras que fecham os olhos possuem alguma transparência, pela qual se admite alguma luz. Assim, aproximado um corpo opaco, a própria luz é mais impedida; e desse modo percebe-se a opacidade. TERCEIRO. Argumenta-se contra o número dos sensíveis comuns. Parecem, de uma parte, ser mais; de outra, menos. Que sejam mais, porque o tempo é sensível comum; com efeito, cai sob o sentido, como diz Aristóteles no livro IV da *Física*, texto 98, e contudo não é sensível próprio de algum sentido determinado. Também:

- situação;

- distância;
- hábito ou veste

caem sob o sentido; e semelhantemente:

- raridade e densidade;
- beleza;
- outras coisas semelhantes;
- áspero e mole.

E, contudo, não são sensíveis próprios, porque são percebidos por vários sentidos. Que sejam menos prova-se porque repouso e movimento não parecem pertencer aos sentidos. O repouso é algo privativo e, assim, não possui razão de sensível, como também as trevas não são sentidas. O movimento, por sua vez, consta de passado e futuro; os sentidos, porém, não percebem passado nem futuro. Logo, tampouco percebem as partes do movimento. Sobretudo pela visão não pode perceber-se o movimento, porque a visão ocorre num instante, enquanto movimento e repouso estão no tempo. Finalmente, o número ou se toma materialmente, e assim é magnitude multiplicada e não deve ser posto como sensível distinto da magnitude; ou se toma formalmente pela numerabilidade, e assim pertence somente ao intelecto que numera e não é sensível comum.

RESPONDE-SE à primeira parte do argumento que todas aquelas coisas que são sensíveis comuns estão contidas sob estas que assinalamos e que enumeramos a partir de Aristóteles, porque todas participam de algo da quantidade.

Se participam da quantidade contínua, reduzem-se à magnitude, da qual participam de algum modo:

- situação;
- distância;
- veste,

que conotam essa quantidade. Se participam da quantidade discreta, reduzem-se ao número, ao qual também se reduz a unidade, porque é princípio do número. Se participam de algo da quantidade sucessiva, reduzem-se ao movimento, ao qual também pertence o tempo, que é duração e medida do movimento. A beleza sensível consta da devida disposição de cor e figura, isto é, de sensível próprio e comum enquanto pertencem à visão; por isso também se dizem belas as coisas que, vistas, agradam. Raridade e densidade, áspero e mole, gravidade e leveza são sentidos pelo próprio tato enquanto são qualidades tangíveis originadas das primeiras qualidades. Sobretudo gravidade e leveza, enquanto importam razão de peso, são percebidas somente pelo tato. Se, porém, no áspero e no liso se considera somente aquilo que pertence à situação, reduzem-se à magnitude e à quantidade. À segunda parte do argumento responde-se que o repouso se toma de dois modos. De um modo, pela privação do movimento; assim não é sentido positivamente, mas negativamente, como as trevas.

De outro modo, toma-se pela permanência ou imobilidade no lugar, onde não importa somente privação do movimento, mas também existência no lu-

gar com imobilidade; assim é sentido positivamente como sensível comum. Quanto ao movimento, dizemos que suas partes podem ser conhecidas de dois modos. De um modo, segundo a comparação do passado e do futuro; assim são apreendidas somente pelo intelecto que as compara. De outro modo, são consideradas precisamente sob a razão de transitórias e enquanto opostas à imobilidade e permanência; assim podem também ser atingidas pelo sentido, enquanto vê a própria coisa sensível passar e discerne as próprias partes do movimento como presentes de modo transitório, não sob a razão de passado ou futuro. O fato de a visão ocorrer num instante não obsta, porque dura além do instante e, assim, pode perceber movimento e repouso, que estão no tempo.

Quanto ao que se diz do número, responde-se que ele não é conhecido pelo sentido em razão da ordem que o número maior possui para o menor, ou o contrário, o que pertence à razão de medida, mas em razão da multiplicação e divisão, na qual difere da magnitude, que é quantidade contínua.

ARTIGO III — SE O SENSÍVEL POSTO SOBRE O SENTIDO É SENTIDO, E SE LESA O SENTIDO

Esta dificuldade procede acerca dos sentidos externos, que atingem os objetos não mediante ídolos como espécies expressas, mas imediatamente em si mesmos. E, sob outras palavras, esta dificuldade costuma ser proposta assim:

> *se para o sentido externo se requer algum meio entre ele e o sensível, de tal modo que o sensível não esteja nem inerente ao próprio sentido nem inteiramente contíguo a ele, mas a alguma distância.*

Há, porém, um duplo meio:

- um externo;
- outro interno.

O meio externo é um corpo distinto unido ao próprio senciente. O meio interno é alguma parte do próprio senciente unida ao órgão. E acerca de ambos se pergunta se o sentido pode sentir algo imediatamente aplicado a si sem tal meio interno ou externo. Daí nasce a segunda dificuldade:

> *se o sensível veemente, aplicado e unido ao sentido, lesa-o por ação real ou também intencional.*

ACERCA DA PRIMEIRA DIFICULDADE. Não faltam autores que julgam que o sensível posto sobre o sentido pode absolutamente ser sentido. Ao menos acerca do tato e do paladar assim pensam os Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 11, q. 3, último artigo, e o Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 27. Outros pensam o mesmo acerca do odor. Outros, acerca de todos os sentidos, inclusive da visão quanto aos corpos luminosos; pois os opacos postos sobre os olhos os cobrem e, assim, impedem a visão. Acerca dessas sentenças pode ver-se o *Cursus Carmelitanus*, aqui, disp. 9, q. 3, § 1, e Rubio, livro III *Sobre a Alma*, cap. 1, q. 3, nn. 39-41. Ao tratarmos de cada sentido externo, examinaremos isso mais amplamente.

NÃO OBSTANTE, a sentença de São Tomás sustenta o contrário no livro II *Sobre a Alma*, lição 15, sobre o texto 75.

E, sem dúvida, esta é a sentença expressa de Aristóteles no mesmo lugar, falando de todos os sentidos externos, pois diz:

> *"Se alguém colocar sobre o próprio instrumento do sentido aquilo que soa ou aquilo que cheira, nenhum sentido se produzirá. Do mesmo modo ocorre no tato e no paladar, embora isso não apareça."*

Pode ver-se também no mesmo livro, cap. 11, texto 116, e São Tomás ali, lição 23, onde fala especialmente do tato e mostra que seu órgão está no interior, porque os sensíveis postos sobre a carne são sentidos, mas os postos sobre o órgão do sentido não o são. Assim, a carne é meio, não órgão do tato. O mesmo ensina acerca da visão, audição e olfato ali e na lição 15 citada:

> *"Nada", diz, "é sentido se toca o órgão do sentido; mas os meios são movidos pelo odor e pelo som, e pelo meio são movidos ambos os órgãos, isto é, da audição e do olfato. Mas, quando alguém põe o corpo odorífero ou sonoro sobre o órgão do sentido, não é sentido. E do mesmo modo ocorre no tato e no paladar."*

Veja-se Caetano, livro II *Sobre a Alma*, cap. 10, e o Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 3. Alguns tomam a **RAZÃO DISSO** *a posteriori*, porque consta pela experiência que o visível posto sobre o olho não é visto, e da própria natureza da cor, porque ela é motiva do diáfano, como Aristóteles a define; assim, não pode mover imediatamente a potência senão mediante o diáfano. Outros provam a partir do fato de que a sensação, sendo ação de algum modo imaterial, requer como princípio uma espécie naquele grau de imaterialidade em que se encontra o próprio sentido. Quando a espécie sai imediatamente do objeto, seria demasiadamente espessa e material e necessitaria ser sutilizada por algum meio. Vemos, com efeito, que pela distância as espécies são atenuadas e sutilizadas; aquilo que está distante é visto de modo mais tênue, porque as espécies são mais tênues. Logo, pelo meio as espécies tornam-se menos espessas. Contudo, essas razões e experiências não parecem concludentes. A primeira experiência, como adverte Caetano no lugar citado, não prova muito.

Embora um corpo opaco colorido posto sobre o olho não seja visto porque, por sua opacidade, cobre a visão, se um corpo luminoso fosse posto sobre o olho não aparece de onde surgiria impedimento para que fosse visto. Não há experiência disso, porque um corpo luminoso ígneo não pode ser posto sobre o olho, pois o dissolveria; muito menos se põe sobre nossos olhos um luminoso celeste. Que a cor seja motiva do diáfano ocorre porque não se encontra luz junto ao olho sem existir ali diáfano. Se, porém, permanecesse a luz, a cor moveria imediatamente a potência mediante ela. A experiência da segunda razão equivoca quanto à sutileza da atenuação e quanto à proporção ou imaterialidade. O meio atenua as espécies enfraquecendo-as e tornando-as mais imperfeitas, não espiritualizando-as mais nem tornando-as mais imateriais. Se assim fizesse, tornaria a espécie mais viva e perfeita,

pois o ser intencional e representativo da espécie cresce com maior imaterialidade.

Logo, se no meio a espécie se tornasse mais sutil quanto à imaterialidade, seria mais perfeita na representação; contudo, vemos que pela distância do meio ela é mais atenuada e imperfeita. Nem se pode dizer que a força principal de assimilar esteja no objeto, mas instrumentalmente no meio, contribuindo, contudo, para que a espécie se torne mais imaterial, assim como a mão é a principal força que move o martelo, e contudo a mão sozinha não move de modo tão perfeito nem produz o golpe como mediante o martelo. Contra isso está que a espécie procede como semelhança natural daquilo de que é espécie e, assim, procede com todo o ímpeto da natureza e não necessita de meio para que a semelhança se torne mais forte. O impulso, porém, não procede da mão desse modo, mas pode tornar-se mais forte pela densidade da matéria do instrumento em que é recebido. Contudo, pela densidade não se torna mais perfeita a semelhança da espécie.

Além disso, não consta que o meio seja instrumento que contribua para a perfeição da espécie, como o instrumento da mão para receber impulso mais forte. Finalmente, vemos objetos a distância muito pequena entre o olho e o objeto; não aparece, porém, de que modo em distância tão pequena a espécie possa ser sutilizada em alguma proporção notável relativamente àquela com que sai do objeto. Por isso parece mais eficaz a razão que Caetano insinua no lugar citado, cap. 10:

> *se o sensível imediatamente posto sobre o sentido pudesse ser sentido, não repugnaria ver alguma coisa sem espécie; antes, o próprio sentido poderia sentir a si mesmo e, assim, refletir sobre si, o que repugna à sua materialidade e limitação, como diremos no artigo seguinte.*

A consequência prova-se porque a espécie, enquanto sai imediatamente do objeto, não sai mais imaterial do que a própria imaterialidade do objeto em si. Por exemplo, não sai mais imaterial do que a própria luz segundo a qual o próprio objeto pode terminar a sensação sem que se forme um ídolo intermediário no qual seja visto ou sentido. Logo, se tal espécie, enquanto sai imediatamente do objeto, pudesse servir ao sentido, não há razão pela qual o próprio objeto tornado luminoso por si mesmo não pudesse também servir ao sentido. Se pode, então a própria pupila, que em si é luminosa e envia espécies para outros olhos quando é vista por eles, poderá ser vista por si mesma ou pelo olho que nela existe. E sobretudo quando as espécies saem primeiro da própria pupila, poderiam servir-lhe para que se visse a si mesma. Como possui em si luz recebida, dela começa primeiro a emissão de sua espécie. Se disseres:

> *a primeira espécie não pode ser produzida pela própria pupila senão no ar ou em corpo distinto dela, pois a mesma coisa não pode ser agente e paciente; e, uma vez produzidas, as espécies são emitidas em linha reta e não retornam ao próprio olho,*

CONTRA:

No caso em que uma coisa pudesse ser sentida imediatamente posta sobre o sentido, não necessitaria de espécie emitida em linha reta ou oblíqua, mas emitiria a espécie imediatamente e por íntima união.

Assim, qualquer corpo posto dentro do olho:

- sangue;
- espírito vital;
- qualquer humor;
- coisas semelhantes

seria visto; antes, o próprio olho veria a si mesmo, contra a experiência. Nem a mesma coisa agiria sobre si mesma, mas a parte exterior da pupila sobre a interior. Finalmente, isso é conveniente à operação sensitiva, que é mais elevada e imaterial do que a natural. Para a alteração e movimento natural requer-se aplicação sem distância entre agente e paciente, porque o agente natural é determinado por sua matéria acerca da qual opera. Logo, é conveniente que a natureza cognoscitiva seja de algum modo independente de tal ausência de distância e contato natural e, assim, opere não existindo o sensível sobre ela, mas de algum modo distante e mediante algum meio. DIGO SEGUNDO.

> ***O sensível veemente lesa o órgão do sentido diretamente em razão da ação real ou alterativa, enquanto muda a própria disposição do órgão; porém, em razão da ação puramente intencional, não lesa o órgão por si e diretamente, mas por acidente.***

Acerca da primeira parte da conclusão não há dúvida, pois vemos pela experiência que a veemência da luz solar, por seu calor, dissipa os espíritos e o temperamento do órgão. Isso ocorre porque a ação natural é o mesmo que alteração física. Logo, se o sensível veemente possui tal alteração, pode exceder de tal modo que corrompa o temperamento do órgão e, assim, lese o sentido. Acerca da segunda parte há dificuldade. Alguns autores julgam que também em razão da ação intencional pela qual são emitidas as espécies, se estas forem veementes, lesam o próprio sentido porque excedem sua proporção. Assim ensinam os Carmelitas, disp. 9, q. 4, § 2, com vários tomistas que citam, e o Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 3, dúvida 5, conclusão 2, e Caetano, livro III *Sobre a Alma*, cap. 1. Parece ainda ser a sentença de São Tomás no livro II *Sobre a Alma*, última lição, e livro III *Sobre a Alma*, lição 2, sobre o texto 113.

Nesses lugares, porém, São Tomás somente diz que o sensível excessivo corrompe a proporção do órgão do sentido, mas não explica ali de que modo o faz:

- por ação natural;
- ou intencional.

O próprio Caetano, na solução à segunda, finalmente ensina que a ação do sensível no sentido não é corruptiva senão por acidente, isto é, em razão da excelência da sensibilidade no objeto. O Mestre Báñez também, no lugar citado, solução à primeira, na segunda resposta, inclina-se fortemente para outra sentença. O que, porém, mais me move é que São Tomás sus-

tenta expressamente isso nas *Adições*, q. 85, a. 2, que corresponde ao IV das *Sentenças*, dist. 44, q. 2, a. 4, quaestiunc. 2. Ali pergunta se o olho não glorioso pode ver a luz de um corpo glorioso e determina que sim. No segundo argumento objeta:

> *"Porque a claridade do corpo glorioso será maior do que a claridade do sol; mas o olho não pode contemplar a claridade do sol em seu disco; logo, tampouco a luz do corpo glorioso."*

E responde:

> *"A claridade intensa não ofende a visão enquanto age pela ação da alma; sob esse aspecto, antes deleita mais. Ofende, porém, enquanto age pela ação da natureza, aquecendo e dissolvendo o órgão da visão e dispersando os espíritos. E por isso a claridade do corpo glorioso, embora exceda a claridade do sol, contudo, por sua natureza, não ofende a visão, mas a suaviza."*

Este lugar de São Tomás é manifestíssimo. Ali distingue expressamente entre:

- ação natural;
- ação intencional

no sensível veemente, o que não faz nos outros lugares. A razão disso é que a lesão ou corrupção do órgão é paixão natural, pois o próprio temperamento físico do órgão é dissolvido. De outro modo não se corromperia se seu temperamento físico permanecesse ileso. Logo, requer ação natural e não puramente intencional. A ação puramente intencional produz somente efeito e paixão intencionais. Se produz paixão natural, ou possui associada ação natural, ou contém eminentemente aquilo que a ação natural faz. Esse segundo caso seria dito sem fundamento, porque não consta que a ação intencional seja eminentemente alterativa e corruptiva. Nem obsta que o sentido consista em certa proporção e o sensível excessivo exceda essa proporção e, assim, moleste e lese. Contra isso está que dessa desproporção segue-se somente que o sentido não poderá perceber nem ser intencionalmente movido por aquele objeto tão desproporcionado na razão intencional. Não se segue, porém, que o temperamento do órgão seja dissolvido por aquela moção intencional, a não ser que se introduzam qualidades contrárias que dissolvam tal temperamento.

Consta, porém, que esse temperamento é composto de qualidades naturais. Logo, se não forem postas qualidades contrárias, não será dissolvido. As qualidades intencionais, porém, não são contrárias àquelas qualidades, pois são apenas representativas, não naturalmente alterativas. Logo, pela pura moção intencional as qualidades naturais do órgão não são lesadas nem destruídas. E assim a experiência testemunha que ou o próprio sensível veemente possui alguma alteração natural, por exemplo aquecendo os espíritos, ou o próprio sentido, por excessiva atenção e esforço, consome os espíritos e excita calor excessivo pelo qual o órgão é lesado. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. Contra a primeira conclusão faz-se argumento a partir de algumas experiências. No tato e no paladar não pode negar-se que os sensíveis postos sobre o sentido sejam conhecidos. Se o próprio órgão do tato, seja carne, seja nervo, é perfurado com ferro, sente-se máxima dor. Se-

melhantemente, uma coisa saborosa posta sobre a língua é degustada. Antes, o próprio humor encerrado na língua febril é sentido e faz tudo parecer amargo. Logo, a coisa posta sobre o sentido é sentida.

Vemos o mesmo acerca do olfato. A exalação odorífera penetra até as membranas das narinas e até o próprio cérebro e, contudo, é sentida. Na audição também experimentamos às vezes sentir som dentro dos ouvidos, como:

- quando se pressiona com o dedo a abertura da orelha;
- quando se produz grande movimento do ar próximo de nós, de modo que possa entrar pelos ouvidos.

Finalmente, na visão consta que alguns animais emitem fulgor pelos olhos e o sentem. Também, com os olhos fechados, parece-nos vaguear certo esplendor, que não seria outro senão aquele que, posto dentro das pálpebras, toca a pupila. A própria luz, para ser vista, deve ainda continuar-se até os olhos, como ensina São Tomás, a partir de Aristóteles, no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 5.

RESPONDE-SE que nos dois sentidos do paladar e do tato é certo requerer-se maior aproximação de seus objetos do que nos outros sentidos, mas não união imediata.

Requer-se algum meio. De outro modo poderiam sentir também acidentes que lhes são inerentes, o que seria refletir sobre si mesmos, coisa que repugna a sentidos tão materiais. Por isso sempre se requer algum meio entre o órgão do tato e o próprio objeto. O meio é a carne:

- na língua;
- ou no corpo.

O órgão, porém, é o nervo posto sob a carne, como diremos mais amplamente na questão seguinte. Se o sensível toca imediatamente o próprio nervo onde está o órgão, então aquela parte que é imediatamente afetada pelo sensível não o sente, mas a parte próxima a ela o sentirá. Se o sensível ocupa igualmente todo o órgão, então uma parte não age sobre outra e não será sentido. Assim também o meio afetado por tal qualidade não age sobre o órgão afetado pela mesma qualidade. Se, porém, o calor afeta desigualmente o sentido do tato e o próprio órgão, não é inconveniente que a parte afetada por maior calor sinta o menor, e a menor sinta o maior, porque a espécie intencional de uma parte é sempre recebida em outra próxima. Mas acerca disso diremos novamente abaixo, q. 7, último artigo. Quanto ao que se diz do olfato, responde-se que, quando aquela exalação entra até o cérebro, é sentida aquela que está mais próxima do órgão do olfato, não a que está posta sobre ele.

Semelhantemente, a audição não sente o ruído produzido dentro de si, mas em certas concavidades da orelha postas junto ao órgão da audição, sobre o que trataremos na questão seguinte, artigo 3. Quanto à visão, dizemos que não é visto aquele fulgor que está dentro da pupila, mas aquele que dela salta e se difunde para fora dos olhos, assim como se veem alguns animais irradiar pelos olhos durante a noite e emitir fulgor. A luz continuada até os

olhos não é vista enquanto está imediatamente junto à própria pupila, mas enquanto está no meio ou num objeto a alguma distância. Nem algum fulgor incluído sob as pálpebras é visto; mas, através das próprias pálpebras, que possuem alguma transparência, vê-se confusamente algum fulgor exterior, sobretudo se for veemente. Em segundo lugar, argumenta-se contra a segunda conclusão. Aristóteles, no livro II *Sobre a Alma*, texto 123, diz:

> *"A excelência dos sensíveis corrompe o sentido porque destrói sua proporção ou temperamento."*

E afirma o mesmo no livro III, texto 143, assim como São Tomás nesses lugares. Argumenta-se também pela razão. Primeiro, porque fulgor excessivo cega os olhos, como se olharmos atentamente para o sol. Ora, a luz não é, por si, qualidade realmente corruptiva, mas somente age intencionalmente. Logo, a ação intencional corrompe o sentido. Segundo, porque o sentido consiste intrinsecamente em certa medida e proporção para que possa sentir os sensíveis. Logo, se o sensível excede essa proporção, dissolvê-la-á como algo desproporcionado e excessivo. Confirma-se porque experimentamos que, se o sensível é excessivo, o sentido é molestado e sente tristeza. Logo, de tal dissonância e desproporção pode também ser corrompido. A consequência é manifesta porque cada coisa é lesada e corrompida por seu contrário dentro daquela linha na qual possui contrariedade. Ora, o sentido, dentro da linha intencional, diz proporção com o sensível. Logo, dentro da mesma linha é lesado e corrompido pelo sensível, isto é, dentro da linha da ação intencional.

Assim, porque o ar pelo qual passa a espécie não possui tal proporção com o sensível na razão de sensível, por isso de nenhum modo é lesado ou corrompido pelas próprias espécies intencionais. No sentido, porém, existe proporção com o objeto na razão de senciente e com as espécies intencionais. Logo, pode ser lesado e corrompido pela ação intencional das espécies.

RESPONDE-SE que tanto Aristóteles como São Tomás, nesses lugares, afirmam que o sensível excessivo corrompe o sentido, mas não explicam o modo pelo qual isso ocorre:

- se por ação natural que acompanha a intencional;
- ou formalmente pela própria ação intencional.

Assim, nada provam contra nós, sobretudo porque a partir de São Tomás acima citado consta que aquela lesão do sentido não se faz pela ação intencional, mas pela natural. Ao argumento da razão responde-se que fulgor excessivo lesa os olhos em razão da ação natural, isto é, do aquecimento. A luz é eminentemente alterativa, como vemos porque a luz do sol aquece. Assim, aquecendo excessivamente os olhos, dissipam-se os espíritos, que são muito sutis, e desse modo a visão é lesada. Isso não faz a luz que não aquece, como São Tomás disse acerca da luz do corpo glorioso no lugar acima citado. Quanto à segunda prova, diz-se que o sentido consiste em certa proporção de dois modos:

- no ato primeiro;
- no ato segundo.

No ato primeiro, quanto ao temperamento do órgão e dos espíritos animais, que, se forem dissipados, impedem a sensação. No ato segundo, há proporção no atingir cognoscitivamente o objeto; se não o atinge, a potência entristece-se e cansa-se. Esta segunda proporção pode ser destruída pela simples excelência da coisa sensível dentro da linha ou ação intencional. A primeira, porém, que pertence ao temperamento das primeiras qualidades, não é destruída senão por ação natural, como foi dito. Por isso o sentido não pode ser corrompido e lesado somente pela ação intencional ou representativa, a não ser que alguma alteração natural e corruptiva lhe seja acrescentada ou esteja eminentemente contida na ação intencional. À confirmação responde-se que o sentido é molestado pelo sensível:

- quer por ação natural, dissolvendo o órgão e os espíritos;
- quer pela excessiva atenção do senciente, consumindo-os.

Tudo isso pertence à alteração natural. Pode também entristecer-se diante de sensível excessivo por tristeza objetiva, enquanto tal objeto é apreendido como nocivo, ou se a coisa desejada não é suficientemente conhecida. Isso é ser lesado ou mal afetado intencionalmente. E, assim, cada coisa é lesada por seu contrário. A lesão e corrupção do sentido no temperamento do órgão é corrupção natural, não intencional. Por isso deve produzir-se por ação natural ou qualidade natural, não somente pela intencional. É verdade, contudo, que, se o sensível excessivo não pode ser atingido pelo sentido por ser desproporcionado, de algum modo se diz que o sentido é lesado no gênero intencional. O ar, porém, não possui tal temperamento e, por isso, não o perde nem por ação intencional nem por ação real.

ARTIGO IV — SE AOS SENTIDOS EXTERNOS CONVÉM O ENGANO E A REFLEXÃO SOBRE SEUS ATOS

Quase do mesmo princípio nasce que alguma potência admita engano ou falsidade e que reflita sobre seus atos, porque ambas as coisas parecem exigir alguma comparação ou colação. Por isso trataremos brevemente aqui de ambas. Deve-se notar que há dupla verdade ou falsidade. Uma é **judicativa**, e consiste na conformidade ou deformidade por modo de atribuição de uma coisa a outra. A segunda é **apreensiva**, e consiste somente na conformidade da representação ou apreensão com a coisa representada. DIGO PRIMEIRO.

No sentido externo não há formalmente falsidade nem engano.

Chama-se falsidade formal aquela que se contrapõe à verdade formal e, consequentemente, é falsidade judicativa. Esta é a sentença de São Tomás, I Parte, q. 16, a. 2; q. 17, a. 2; q. 1 *De Veritate*, aa. 9 e 11. A razão é que a verdade ou falsidade judicativa deve realizar-se por composição ou divisão, porque considera o ser ou não ser da coisa, o que não é significado senão compondo ou dividindo. Esse juízo de composição é comparativo e, consequentemente, não pode encontrar-se no sentido exterior, que apreende puramente o objeto e não julga comparando uma coisa com outra e conferindo-

as, mas apreende a partir da imutação direta do objeto. Por isso tampouco reflete sobre seu ato, como diremos imediatamente.

Se, porém, no sentido interno pode haver verdade ou falsidade por modo de juízo, e não apenas por modo de apreensão, São Tomás responde afirmativamente na q. 1 *De Veritate*, a. 11, onde fala do sentido interno e aduz aquela passagem do Filósofo no livro IV da *Metafísica*, segundo a qual o sentido não é senhor da falsidade, mas a fantasia. E na I Parte, q. 78, a. 4, estabelece que o sentido interior conhece as intenções com certa colação e comparação. Assim, como participa de colação e discurso acerca dos singulares, embora não acerca dos universais nem da substância, não repugna que julgue acerca deles comparando e conferindo e, consequentemente, que possa enganar-se por inadequação ou verificar-se por adequação à coisa. DIGO SEGUNDO.

> ***No sentido externo, por si, não há engano apreensivo acerca do sensível próprio, não somente em comum e quanto à razão formal que ele não pode ultrapassar, mas também acerca do objeto próprio em particular o sentido não se engana por si, mas somente por acidente. Acerca do sensível comum ou do sensível por acidente, porém, pode haver engano.***

Esta é a sentença de São Tomás, tanto no livro III *Sobre a Alma*, lição 6, acerca do texto 161, como na I Parte, q. 17, a. 2; q. 85, a. 6; e q. 1 *De Veritate*, a. 11. Em todos esses lugares ensina que, acerca do sensível próprio, o sentido externo nunca se engana por si, por exemplo a visão acerca da cor, se esta estiver devidamente apresentada e o meio ou órgão não estiver indisposto. Se, porém, o meio estiver indevidamente disposto ou o órgão não estiver corretamente ordenado, então pode enganar-se acerca da cor não por si, mas por aquele acidente. Assim, se o meio estiver tingido de verde, todas as coisas são apreendidas como verdes; e, se a língua, que é órgão do paladar, estiver impregnada de humor amargo, todas as coisas têm sabor amargo. Acerca dos sensíveis comuns ou dos sensíveis por acidente, porém, pode ocorrer engano pela própria razão do sensível comum, porque o sentido não é por ele imutado imediatamente, mas mediante outro.

E isso, por si, é ocasião de engano, porque aquilo que é sentido mediante outro pode estar oculto enquanto o outro aparece. Toda a causa do engano nasce do fato de uma coisa estar oculta e outra aparecer. Isso ocorre sobretudo no engano apreensivo, que oferece ao juízo da mente ocasião de engano, porque apreende aquilo que aparece e não manifesta aquilo que está oculto. Assim, na cor, aparece como ouro aquilo que na realidade é latão. Se tudo fosse apreendido e aparecesse, a própria apreensão não falharia e, assim, quanto é da força da apresentação do objeto, o juízo não falharia, a não ser que voluntariamente quisesse afastar-se da apreensão feita; então não haveria engano, mas afastamento voluntário. Isso não ocorre no sensível próprio, falando por si e por sua própria força, porque ele imprime imediatamente a espécie e move o sentido. Assim aparece por si e imediatamente, e não fica oculto quanto a algo, nem move segundo desproporção, mas como é em si. DIGO TERCEIRO.

O sentido exterior não é reflexivo sobre seu próprio ato nem sobre a própria potência.

Acerca desta conclusão há diversas sentenças, referidas pelo Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 3, dúvida 10. Antes, São Tomás às vezes parece sustentar que nos sentidos pode haver alguma reflexão, porque conhecem que sentem, como afirma na q. 1 *De Veritate*, a. 9, e no livro III *Sobre a Alma*, lição 2. E Caetano, livro II *Sobre a Alma*, cap. 13, diz que o sentido sente sua sensação quanto ao *an est*, não, porém, como coisa conhecida e refletindo sobre si. Isso é conhecer em exercício que sente, não em ato signado. Desse modo quase todos os autores concordam com a conclusão referida, isto é, que o sentido não conhece reflexivamente sua sensação ou a si mesmo como coisa conhecida. Por isso São Tomás sustenta claramente que o sentido próprio ou externo não percebe seu ato. Por exemplo, a potência visiva não percebe que vê; isso pertence ao sentido comum, como ensina na I Parte, q. 78, a. 4, ad 2.

E no livro II *Contra os Gentios*, cap. 66, prova daí que o intelecto se distingue do sentido, porque o sentido não conhece a si mesmo nem sua operação. O sentido não vê a si mesmo nem vê que vê; o intelecto, porém, conhece a si mesmo. Assim, o sentido de nenhum modo reflete sobre si de modo a considerar seu ato ou a si mesmo como coisa conhecida. Atinge, porém, o próprio ato enquanto exercido. O olho, com efeito, pelo próprio fato de ver, experimenta que está em ato e não ocioso, como quando, nas trevas, não vê. A primeira parte, isto é, que não reflete sobre si como sobre coisa conhecida, deduz-se tanto da limitação do objeto do sentido como da materialidade da própria potência e do órgão no qual está o sentido. Da limitação, porque o objeto adequado do sentido externo, por exemplo da visão, é a coisa visível pela qual é imutado; visível, porém, é a cor luminosa.

Mas a própria potência visiva e seu ato não são nem cor nem luz. Se fossem, impediriam a visão das outras cores, porque veriam todas segundo seu próprio modo. Logo, a visão e a potência visiva não são coisas visíveis. Portanto, não podem ser atingidas pela visão como coisa conhecida e vista, pois tudo aquilo que não é visível está fora da latitude do objeto especificativo e adequado daquela potência. O intelecto, porém, tem por objeto o próprio inteligível, e o inteligível é tão universal quanto o ente. Por isso, assim como a própria potência intelectiva e seu ato estão compreendidos sob o ente, também estão sob a inteligibilidade. E, portanto, são de tal modo inteligentes que também são inteligíveis. Assim o intelecto pode refletir sobre si; a potência visiva, porém, não, porque não é visível. Também se prova pela materialidade do órgão. As potências sensitivas operam de modo corpóreo e dependente de órgão corpóreo e enquanto imutadas corporalmente pelo objeto sensível.

Mas nada corpóreo pode imutar a si mesmo, porque todo corpo age enquanto quantitativo e extenso e, portanto, depende do contato. O contato, porém, não é da mesma coisa consigo mesma, mas de uma coisa com outra, seja parte com parte, seja todo com todo. Logo, a imutação sensível não pode fazer-se da mesma coisa sobre si. Sem imutação feita pelo objeto, po-

rém, não há sensação, porque deve ser movida pela presença do objeto. Esta é a razão de São Tomás, I Parte, q. 87, a. 3, ad 3. No intelecto isso não vale, porque ele não necessita ser sempre movido pelo objeto, mas pode formar espécie de si mesmo à semelhança de outra coisa e conhecer a si mesmo. Se disseres:

> *também uma potência espiritual não pode agir sobre si mesma, de outro modo seria o mesmo agente e paciente, movente e movido,*

responde-se que o intelecto, mesmo quando entende a si mesmo, não é simultaneamente movente e movido sob o mesmo aspecto. Move a si mesmo enquanto foi reduzido ao ato pela espécie do objeto e, a partir daí, à semelhança dela, forma espécie de seu próprio ato, como se de um ato se movesse para outro para o qual está em potência. O sentido, porém, não pode reduzir-se desse modo da potência ao ato, porque, sendo corpóreo, é necessário que opere mediante algum contato, não apenas passando de um ato a outro na mesma parte. Por diversas partes também não pode operar, porque uma parte do órgão não possui toda uma potência e outra parte outra potência de modo que uma opere sobre outra, a não ser talvez no sentido do tato, porque ele está de tal modo estendido por todo o corpo que uma parte age por contato sobre outra. Mas isso não é reflexão, que exige retorno sobre a mesma parte enquanto é a mesma.

A segunda parte, isto é, que o sentido exterior atinge seu ato quanto ao exercício, embora não como coisa conhecida em ato signado, consta porque o sentido exterior opera experimentando aquilo que conhece, e não de modo inanimado. Nem pode atingir o objeto senão enquanto conhecido em exercício, porque o atinge atendendo e advertindo. Logo, com algum conhecimento de seu ato em exercício. Por isso também no sentido há maior ou menor atenção e advertência, o que certamente não ocorre sem alguma experiência maior ou menor do próprio conhecimento relativamente ao objeto. Contudo, atingir o próprio ato da sensação externa, por exemplo da visão, como coisa conhecida, pertence ao sentido comum. Assim afirma Aristóteles no livro *Sobre o Sono e a Vigília*, cap. 2, lição 3 em São Tomás, e no livro III *Sobre a Alma*, texto 136. Com efeito, por algum sentido sentimos que vemos, e não pelo sentido próprio. Logo, pelo sentido comum.

Ali supõe manifestamente que os sentidos próprios ou externos não refletem sobre si para conhecer seus próprios atos, mas que isso pertence ao sentido comum. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. PRIMEIRO. Argumenta-se para mostrar que aos sentidos convêm engano e falsidade judicativa, ou que não lhes convém falsidade apreensiva. São Tomás, q. 1 *De Veritate*, a. 11, diz:

> *"Verdade e falsidade no sentido dizem-se propriamente segundo o fato de julgar acerca dos sensíveis."*

Logo, no sentido há falsidade judicativa. Depois, se não se admite falsidade apreensiva, isso ocorre sobretudo porque o sentido é imediatamente informado pela espécie do sensível próprio. Mas nisso frequentemente acontece erro. Por causa da distância, algo branco pode ser julgado negro; o céu aparece azul; no arco-íris aparecem cores que não são verdadeiras.

Também o sensível próprio pode ser tão pequeno que não seja suficiente para mover a potência. Logo, acerca dele o sentido poderá enganar-se. Se se disser que isso ocorre por acidente, por impedimento da potência ou do meio e pela distância do objeto, CONTRA:

Também acerca dos sensíveis comuns o engano não ocorre senão em razão de algum impedimento.

Se o meio e o órgão estiverem corretamente dispostos e o objeto for posto a distância proporcionada, magnitude e figura são sempre vistas como estão em si, pois a espécie que informa acerca do sensível próprio também informa acerca do comum enquanto por ele é modificada. Logo, não há diferença entre sensível próprio e comum quanto ao engano. Confirma-se. Para que o sentido se engane acerca de algum objeto, deve apreendê-lo de modo diferente de como é. Mas não pode apreender o sensível comum mediante espécie própria dele; de outro modo o apreenderia sem sensível próprio, o que rejeitamos acima. Logo, é apreendido mediante espécie do sensível próprio. Essa espécie representa naturalmente tudo aquilo que representa. Logo, se representa sensível próprio e comum, assim como não pode enganar-se acerca do sensível próprio, também não pode acerca do sensível comum nele incluído, porque é semelhança natural de ambos.

RESPONDE-SE à autoridade de São Tomás que ali fala do sentido interior.

Isso aparece no próprio artigo, nas últimas palavras do corpo, onde distingue o sentido que conhece a coisa presente e a imaginação que conhece a coisa ausente, e diz que esta se engana frequentemente, aquele, porém, não, a não ser que órgão ou meio estejam impedidos. Assim, o sentido que julga acerca dos sensíveis de modo que nele haja falsidade ou verdade é o sentido interior, não o exterior. À razão responde-se com a solução ali dada. À réplica responde-se que, acerca do sensível comum, falando por si, pode ocorrer engano mesmo postas aquelas condições. Assim, quando perto de nós vemos um bastão dentro da água e ele parece quebrado, embora não esteja distante, nem o meio esteja indevidamente disposto, nem o órgão. Portanto, acerca dos sensíveis comuns e por acidente ocorre engano pela própria razão de tal sensível, porque não aparecem ao sentido por si, mas mediante outro. Assim podem fundar a ocultação de um e a aparência de outro, o que é causa do engano.

Quando se insiste que o sensível comum informa mediante espécie, assim como o sensível próprio, responde-se que informa mediatamente, isto é, mediante o sensível próprio. Por isso não aparece nem informa de modo igualmente imediato, mas de tal maneira que pode estar oculto e oferecer ocasião ao engano. À confirmação responde-se que o sensível comum não é apreendido mediante espécie própria e separada do sensível próprio, mas modificando-o. Essa modificação é representada por representação natural, mas não de modo igualmente imediato com o sensível próprio. Assim, pela mesma espécie pode ser informado mais confusamente quanto ao sensível comum e mais aparentemente ou manifestamente quanto ao próprio. Existindo a aparência de um e a ocultação ou menor aparência do outro, pode

formar-se juízo adequado acerca daquilo que aparece e menos adequado ou correto acerca daquilo que por si não aparece. Desse modo dá-se ocasião ao engano, julgando-se somente segundo a razão da maior aparência e não julgando aquilo que está mais oculto segundo como é e segundo como aparece mediante outro.

Numa única espécie podem representar-se naturalmente muitas coisas, mas nem todas igualmente imediata e claramente, antes de modo envolvido. Assim, na espécie de homem representam-se:

- quantidade;
- qualidade;
- ação;
- substância;
- muitas outras coisas,

que não são todas igualmente representadas de modo imediato. Da aparência de uma nasce engano pela ocultação de outra. SEGUNDO. Argumenta-se contra a terceira conclusão. Primeiro, ela parece contrária a São Tomás, que diz que o sentido retorna a si, embora não com retorno completo, porque conhece seu ato, embora não sua essência. Isso consta da q. 1 *De Veritate*, a. 9, e do livro III *Sobre a Alma*, lição 2. Antes, Aristóteles, ali, texto 138, propondo o argumento de que pela visão não sentimos senão a cor, mas a visão não é cor e, portanto, não vemos que vemos, responde que também pela visão discernimos coisa não colorida, como as trevas, e que a visão, embora não possua cor no ser natural, possui-a no ser espiritual ou intencional, porque sentido e sensível são o mesmo. Logo, o sentido conhece seu ato e, assim, não necessita do sentido comum para conhecê-lo. Depois, algum sentido deve refletir sobre si. Consta, com efeito, que por algum sentido conhecemos que vemos e ouvimos.

Ou, portanto, pelo mesmo sentido — e assim obtém-se o que se pretende —, ou por outro. E acerca deste perguntar-se-á do mesmo modo como seu ato é conhecido. Assim, ou haverá processo ao infinito, ou chegaremos a algum sentido que reflita sobre si. A materialidade, portanto, não impede a reflexão. Confirma-se. Como o sentido comum, e não o próprio, sente o próprio ato da visão, então também sentirá a cor, que é objeto da visão; de outro modo não perceberia a distinção entre a visão do branco e a visão do negro. Mas a cor, sendo especificativo da visão, não pode pertencer a duas potências. Logo, não é conhecida pelo sentido comum, mas pela própria potência visiva. Nem aparece de que modo a visão produza espécie de si mesma no sentido comum para que este possa percebê-la.

RESPONDE-SE que, quanto à mente de Aristóteles e São Tomás, ela é recolhida com suficiente clareza dos lugares acima acrescentados, onde negam abertamente essa reflexão.

Assim, os lugares citados podem entender-se de dois modos. Primeiro, quando afirmam que o sentido reflete ou retorna a si de modo imperfeito ou incompleto, falam de reflexão que não considera o ato como coisa conhecida, o que é reflexão perfeita e própria, mas considera o ato enquanto

experimentado no próprio exercício. Assim, sentindo e experimentando o objeto, conhece-se o ato pelo qual ele é atingido. Segundo, responde-se que, quando dizem que o sentido retorna por razão incompleta, não falam somente do sentido externo, mas de todo o gênero do conhecimento sensível, incluindo também o sentido comum e os sentidos internos. Acerca de todo esse gênero ou coleção é certo que no sentido, isto é, em todo esse gênero de potências sensitivas, há retorno incompleto, enquanto alguém conhece que vê ou ouve não pelo próprio sentido externo, mas pelo interno, e um sentido interno por outro ou pelo intelecto. Essa reflexão não é completa ou perfeita porque não é da mesma potência numericamente sobre si mesma.

À razão responde-se que no homem o argumento não procede, porque o intelecto conhece o ato do sentido interior. Assim não há processo ao infinito, porque também o intelecto conhece a si mesmo. Nos brutos, porém, não é necessário admitir que os sentidos interiores conheçam reflexivamente seus próprios atos. Os sentidos internos dos brutos operam por instinto natural, não por colação. Assim não é necessário que julguem ou apreendam seus próprios atos internos. Foi necessário, porém, que os atos e sensações exteriores fossem apreendidos pelo animal, porque o animal deve mover os sentidos externos para buscar os objetos convenientes e fugir dos nocivos. Por isso foi necessário possuir conhecimento de seus atos para poder ser movido a eles ou retido quando convém. Essa razão não vale para os atos dos sentidos internos, porque nos brutos eles são conduzidos puramente pelo instinto, e não enquanto movidos por outro sentido ou pelo intelecto.

À confirmação responde-se que todos os objetos dos sentidos externos são atingidos pelo sentido comum ou fantasia, e semelhantemente os atos dos sentidos externos sob razão formal superior e segundo imutação distinta daquela que existe nos sentidos externos. Com efeito, são conhecidos pelo sentido comum não segundo aquela razão particular pela qual são atingidos em cada sentido, mas segundo a razão comum pela qual esses objetos podem ser comparados entre si. Semelhantemente são atingidos os próprios atos dos sentidos externos, dos quais consta que o animal se recorda e que às vezes são representados no sono. Não repugna que o mesmo objeto material pertença a diversas potências segundo diversas razões formais. Quanto ao que se diz acerca da espécie produzida pela visão, responde-se que não é necessário que a espécie que representa o ato da visão seja emitida ao sentido interno pela própria visão de modo peculiar e separado. Basta que produza uma espécie que represente seu objeto não de qualquer modo e como é exteriormente, mas enquanto é conhecido pela própria visão.

Assim, em tal representação envolve-se o próprio ato da visão, enquanto o objeto é representado como visto. Acerca disso se dirá mais amplamente na questão 8.

QUESTÃO V — DOS SENTIDOS EXTERNOS EM PARTICULAR QUANTO A SI

PROÊMIO

Nos sentidos consideram-se quatro coisas:

- a potência;
- o ato;
- o meio pelo qual o objeto move;
- o próprio objeto ou sua espécie.

Do objeto e das espécies de cada sentido externo trataremos na questão seguinte. Na presente, porém, trataremos da potência, do ato e do meio. O próprio meio, sobretudo o interno, pertence ao próprio órgão no qual está a potência. Assim, não se pode tratar convenientemente da potência sensitiva segundo si sem tratar também do meio pelo qual é imutada.

ARTIGO I — QUAL É O SUJEITO DA POTÊNCIA VISIVA E QUAL É SEU MEIO

Acerca do primeiro ponto, isto é, o sujeito ou órgão da visão, embora entre todos conste que esta potência está nos olhos, contudo, como a estrutura dos olhos consta de várias e diversas partes, tanto externas quanto internas, há controvérsia entre os autores acerca de qual dessas partes recebe a potência visiva e em qual delas se aperfeiçoa a visão. Por isso, para atingirmos o ponto da dificuldade, deve pressupor-se brevemente a própria estrutura e constituição dos olhos, para podermos discutir em qual parte determinada está a potência visiva. Toda a **ESTRUTURA DOS OLHOS** distribui-se em três partes principais. A primeira pertence à posição exterior e como que à própria entrada dos olhos, que consta daquela figura circular à maneira de pequeno ovo, como vemos externamente, coberta pelas próprias pálpebras e circundada pelas sobrancelhas. A segunda parte é o próprio órgão dos olhos, que interiormente consta de cinco túnicas e três humores, além de outros músculos, veias e instrumentos semelhantes requeridos:

- para o movimento dos olhos;
- para o fornecimento dos espíritos animais.

A terceira parte é a mais interna e não nos aparece, isto é, aquela pela qual os olhos se continuam com o cérebro, de onde participam os espíritos muito sutis requeridos para a visão. Essa continuidade faz-se por dois nervos chamados ópticos, que descem do cérebro, unem-se entre si e, depois, divididos novamente em dois ramos, um termina no olho esquerdo, outro no direito. Acerca da primeira parte, isto é, da estrutura exterior dos olhos, não há dificuldade especial nem algo que deva explicar-se em particular. Na segunda parte, porém, isto é, no próprio órgão da visão, encontram-se três

humores. Um é muito transparente e chama-se **cristalino**. Estende-se até a face exterior do olho e é a própria pupila. Embora às vezes pareça de cor escura, isso ocorre:

- tanto por causa da abundância do humor, que não pode ser visto em toda sua profundidade, como acontece quando a água é profunda;
- como por causa de certa túnica situada sob ele, da qual falaremos imediatamente, e que constitui as diversas cores dos olhos.

O segundo humor é o **vítreo**, que, embora seja brilhante e transparente, o é menos do que o cristalino e se comporta como vidro cozido em forno. Da parte interior, envolve e recebe o humor cristalino, mas não o encerra totalmente, porque na parte exterior a pupila permanece descoberta na superfície para receber a luz e as espécies. O terceiro humor é o **albugíneo**, semelhante à clara do ovo, que preenche toda a cavidade do olho, como vemos. Dentro dele recebem-se aqueles dois humores:

- vítreo;
- cristalino,

que compõem a pupila. Serve para umedecê-la e conservá-la, porque é muito delicada. Neste órgão da visão há cinco túnicas ou membranas. A primeira e mais interior chama-se **especular** por causa da translucidez, e também **aracnóidea** por causa da sutileza. A segunda chama-se **reticular**, porque é tecida à maneira de rede por muitas artérias e pequenas veias. A terceira chama-se **úvea**, pela semelhança com a cor da uva em sua película ou superfície, se esta for retirada. Dessa túnica, que está posta sob o humor cristalino, derivam as diversas cores dos olhos:

- alguns são negros;
- outros azuis;
- outros cinzentos;
- outros caprinos;
- e assim por diante.

A quarta chama-se **córnea**, porque é fina, brilhante e forte como um chifre. A quinta chama-se **adnata** ou aderente, porque envolve todo o olho e o faz permanecer unido. Também se chama **branca**, por causa da cor que possui. Acerca dessas coisas podem ver-se Galeno, livro X *Sobre o Uso das Partes*, caps. 1 e 2; Vesálio, livro VII *Da Estrutura do Corpo Humano*, cap. 14; Valverde, livro V *Anatomia*, cap. 11; Simão Pórcio, livro *Das Cores dos Olhos*, cap. 3; e, entre os filósofos mais recentes, Báñez, I Parte, q. 78, tratado *Da Visão*, dúvida 2; Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 18; Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 7, q. 6, a. 2; Carmelitas, aqui, disp. 10, q. 6, § 1. A ordem e situação em que se colocam essas túnicas e humores não importa muito ao presente propósito. Dizemos, contudo, que ao humor cristalino e ao vítreo que o envolve servem quatro túnicas que os circundam:

- a especular, que é a mais interior;
- a reticular;
- a úvea;

- a córnea.

As duas últimas contêm a pupila. A córnea foi-lhe dada como proteção. A úvea está sob a pupila, deixando-a nua da parte exterior para receber as espécies. A reticular envolve o humor vítreo até o cristalino, porque se estende sobre ele. Por ela são ministrados espíritos e sangue, que não estão no humor cristalino e vítreo, porque estes carecem de veias. Finalmente, ao humor albugíneo serve a túnica adnata ou branca, que está externamente e é espessa; por outro nome chama-se **pericrânio**. Quanto à terceira e interior parte do olho, pela qual ele se comunica com o cérebro e que consiste naqueles nervos ópticos ou visórios, não há algum artifício peculiar que devamos explicar. Eles partem do cérebro:

- um da parte direita;
- outro da esquerda.

Depois de avançarem um pouco, unem-se entre si e novamente se separam, indo cada um a um olho diverso. São revestidos por dupla membrana:

- interna e fina;
- externa e dura.

Deles têm origem as túnicas úvea e córnea. Por eles comunicam-se os espíritos visórios, e pelos olhos sobem as espécies até o sentido comum. Que tudo isso assim se encontra consta da própria experiência da dissecção anatômica. Postas essas coisas, toda a **DIFICULDADE** acerca da sede da potência visiva reduz-se a duas opiniões. A primeira coloca-a na pupila ou cristalino. Esta é a sentença de muitos, referidos e seguidos pelos Conimbricenses no lugar citado, q. 7, a. 2; Suárez no lugar citado *Sobre a Alma*; Rubio, tratado *Do Sentido da Visão*, q. 8; e outros. O fundamento é duplo. O primeiro toma-se da própria qualidade da pupila, que é:

- inteiramente transparente;
- brilhante;
- tenra;
- mole;
- principal entre todas as partes que constituem o órgão da visão.

As demais, sejam túnicas, sejam humores, servem-lhe, como à parte principal:

- para ornamento;
- para defesa.

Logo, convenientemente se põe nela a potência visiva. Por ser transparente, carece de toda cor. O órgão da visão deve carecer de cor porque, como diz São Tomás, I Parte, q. 75, a. 2, e neste livro II *Sobre a Alma*, lição 17, a pupila deve carecer de toda cor para poder perceber todas as cores. Semelhantemente, por ser tenra e mole, é facilmente imutada pelos objetos externos mediante as espécies. E, finalmente, porque é principal entre todas as partes que concorrem para a estrutura dos olhos, enquanto as demais lhe servem. O segundo fundamento é *a posteriori*. Lesada a pupila, perde-se irreparavelmente a potência visiva. Se, porém, forem lesados ou-

tros humores ou túnicas, a visão não é irreparável, como afirmam muitos médicos citados por Suárez no lugar referido. Logo, isso é sinal de que a potência visiva está subjetivada na pupila. Finalmente, não pode consistir nos nervos, porque não se diz propriamente que os nervos vejam, mas que por eles são ministrados os espíritos animais para ver. Logo, neles não está a potência visiva.

A segunda sentença coloca a potência visiva nos próprios nervos ópticos, como na parte principal do órgão da visão. Isso parece ser transmitido por São Tomás em vários lugares, sobretudo no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 5, acerca daquelas palavras de Aristóteles:

> *"Não na extremidade do olho, isto é, na superfície, está a alma ou o sensitivo da alma, mas é manifesto que está interiormente."*

Ali São Tomás explica:

> *"O princípio da visão está interiormente, junto ao cérebro, onde se unem os dois nervos. Por isso é necessário que dentro do olho haja algo transparente receptivo da luz, para que haja imutação uniforme desde a coisa vista até a potência visiva."*

E o mesmo se confirma na lição 19 do mesmo livro, onde diz:

> *"Se alguém disser que, assim como há dois órgãos da visão, isto é, dois olhos, nada impede que na alma haja duas visões, deve dizer-se que isso é falso, porque dos dois olhos se faz algo uno e uma é a operação de ambos, enquanto a visão de cada olho converge, por certos nervos, para algo intrínseco, em seu próprio órgão, que está junto ao cérebro."*

E, finalmente, no opúsculo 43, cap. 3, diz:

> *"Os olhos são o órgão próximo e extrínseco da visão; os nervos visuais, porém, são o primeiro e intrínseco."*

Logo, São Tomás não nega que a pupila pertença ao órgão da visão, como também diz naquela lição *Sobre o Sentido e o Sensível*. Afirma, porém, ulteriormente, que a pupila se comporta como órgão externo e que a visão não se consuma ali, mas interiormente, nos nervos visuais. Nem pode dizer-se, com Rubio, que São Tomás fala do órgão ou princípio visual radical, não do próximo e formal. Contra isso está que o princípio radical é o cérebro, do qual todos os sentidos se originam. Logo, se São Tomás assinalasse somente o órgão radical da visão, indicaria o princípio comum de todos os sentidos e, assim, nada notificaria de especial acerca do sentido da visão, de que tratava naquele lugar. E procederia com razão incongruente ao estabelecer que a visão se consuma nos nervos visórios porque a visão deve ser una, se provasse isso a partir da unidade radical do órgão no qual todos os sentidos se radicam.

Assim não provaria a unidade do princípio visual próximo, mas a unidade do princípio radical de todos os sentidos externos, o que seria contrário à sua intenção acerca da unidade da visão no sentido visual. O **FUNDAMENTO** toma-se do que foi dito. A potência visiva é una, e a visão elicitada acerca de um objeto é una. Logo, deve possuir um único sujeito. Feita a divisão, assim como se descontínuam outros acidentes, como:

- cor;

- calor;
- e outros,

também a potência visiva, que certamente é corpórea, dividir-se-á naquelas diversas partes. Assim a alma possuirá duas potências visivas e duas auditivas, se cada uma delas estiver subjetivada em diversos órgãos, isto é, nas duas pupilas externas. Se se disser:

> *embora as pupilas sejam exteriormente duas, interiormente se reúnem em algo uno,*

isso é precisamente o que pretendemos. Naquilo uno em que se reúnem estará aquela potência una. Mas não se reúnem senão nos nervos visórios, porque toda a massa da pupila e do humor vítreo está dividida nos dois órgãos e cavidades dos olhos. DIRÁS:. Na realidade há duas potências visivas, assim como há duas pupilas. E a visão, que é ação imanente e, consequentemente, está subjetivada na potência da qual é elicitada, é dupla. Isso concedem Suárez e os Conimbricenses e os autores da sentença oposta. E, contudo, os objetos não parecem duplicados. Isso não ocorre por causa da união dos nervos, mas porque contemplamos o objeto proposto na mesma situação e ordem e sob o mesmo eixo, como dizem os perspectivistas. Por isso, se os próprios eixos dos olhos possuírem alguma desigualdade, como quando alguém, comprimindo o olho, eleva um pouco a pupila, as coisas parecem duplicadas.

Também quando, em certos instrumentos ópticos de muitos ângulos, as imagens são refratadas, as coisas aparecem multiplicadas por eles, embora em todos esses casos os nervos permaneçam igualmente unidos. Logo, da união dos nervos não provém a unidade da visão, nem da divisão deles a duplicação da coisa vista. Acrescenta-se que, como refere Vesálio, livro IV *Da Estrutura do Corpo Humano*, cap. 4, ele próprio encontrou, na anatomia de certa cabeça, aqueles nervos não unidos, mas divididos desde o cérebro até os olhos. E, contudo, aquele homem não via os objetos duplicados, mas simples como os outros.

RESPONDE-SE que não fazemos força no fato de os objetos parecerem ou não duplicados, postos dois olhos.

A dificuldade está em ser supérfluo admitir duas visões e duas potências acerca da mesma coisa, diversas somente individualmente. Assim como basta:

- um paladar para todos os sabores;
- um olfato para todos os odores;
- um intelecto para todos os inteligíveis,

por que não bastará uma visão para todos os visíveis? Dir-se-á que a natureza providenciou duas potências para que, se uma se perdesse, a outra permanecesse? Mas, por essa razão, poderia providenciar três, quatro ou mais, para que, se várias falhassem, ao menos alguma permanecesse. Logo, embora os dois olhos sirvam para receber espécies dos objetos mediante dupla linha reta, contudo a visão não se consuma ali senão enquanto os próprios olhos se unem entre si, para que haja uma potência e uma visão.

Essa união não vemos ocorrer senão onde se unem os nervos visórios. E um sinal disso é dado também por Aristóteles naquele livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, na lição citada por São Tomás:

> *"Aqueles que são feridos junto às têmporas, rompidos os canais que continuam a pupila com o princípio visivo, tornam-se subitamente envolvidos em trevas pela perda da visão, como se uma lâmpada fosse apagada. A pupila é como certa lâmpada iluminada pela luz exterior; por isso, quando se cortam os canais que continuam a pupila com o princípio visivo, a luz dessa lâmpada não pode chegar até o princípio visivo e, por isso, a visão se obscurece."*

Assim ali. Por isso São Tomás disse corretamente, no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 19, que não se deve dizer haver duas visões ou duas potências visivas por haver dois olhos ou dois órgãos, porque:

> *"dos dois faz-se algo uno e uma é a operação de ambos."*

Todo o inconveniente considerado por Aristóteles e São Tomás consiste, portanto, em não se admitirem várias potências visivas e várias visões acerca da mesma coisa, porque uma delas seria supérflua e haveria dois acidentes diversos somente numericamente provenientes da mesma alma. Não inferem daí que os objetos seriam vistos duplicados. Também em homens diversos que contemplam o mesmo objeto por visões diversas todos veem o objeto como uno, não como duplicado. O objeto parece duplicado quando as espécies são de tal modo refratadas que mudam as linhas e parecem ser emitidas de lugares ou partes diferentes. A espécie visível não é emitida pelo objeto de modo indivisível, mas segundo a largura do meio, de tal maneira que, posto qualquer olho naquele meio, vê-se o mesmo objeto. Assim, quer se coloque um, quer vários olhos naquele meio, verão o mesmo objeto, porque as espécies tendem sob a mesma linha. Dessa maneira os perspectivistas imaginam que as espécies visíveis se comparam do objeto ao olho à maneira de uma pirâmide:

- a base está no objeto;
- o vértice, no olho.

Se, porém, as espécies forem refratadas de tal modo que mudem as linhas pelas quais são emitidas, aparecem tantos objetos quantas são as refrações. Isso se vê nos instrumentos ópticos de muitos ângulos. Então os objetos parecem postos em vários lugares, porque sob linhas diversas as espécies se dividem. Quanto àquilo que se diz daqueles cujos nervos visórios não estão unidos, responde-se, primeiro, que tal coisa é incerta. Admitindo-se que tenha ocorrido, talvez na própria morte aqueles nervos tenham sido afrouxados por alguma causa e, assim, divididos, como foram encontrados na anatomia. Ou, em terceiro lugar, podem ter possuído algum outro modo de união, por exemplo mediante algumas fibras ou pequenos ramos tênues que, feita a dissecção, não puderam ser distinguidos. Assim, de algum modo estavam unidos para que neles se pusesse uma única potência visiva. AINDA INSISTIRÁS:. Não aparece de que modo a potência visiva pode ocupar todo o órgão desde os olhos até aqueles nervos.

Não se pode negar que também nos olhos se dê potência visiva segundo Aristóteles e São Tomás, que dizem ser o órgão da visão de natureza aquosa,

como se vê no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 4, e no livro II *Sobre a Alma*, lição 17. Não aparece, porém, de que modo a visão comece na pupila e se consuma nos nervos. Nesse caso, as potências nos olhos seriam divididas e, consequentemente, várias, embora nos nervos houvesse uma. Confirma-se. Na pupila e nos nervos há qualidades opostas em ordem à visão. A pupila é diáfana e livre de toda cor e, por isso, perceptiva de todas as cores. Os nervos, porém, são terrestres e possuem cor escurecida. Assim, não poderão perceber todas as cores. Antes, os próprios nervos são impedidos de ver porque estão interiormente, atrás de todas as túnicas dos olhos que impedem a transparência da pupila, sobretudo:

- a túnica úvea, que possui cor;
- a reticular, que é mais densa e possui veias;
- o humor albugíneo, que é de cor branca.

Assim, todas as coisas pareceriam brancas. Confirma-se, segundo, porque a pupila termina em algo opaco, como terminam os espelhos. Isso é requerido para que as espécies ali parem e sejam refratadas. A experiência o mostra, porque um homem vê sua própria imagem na pupila de outro como num espelho. Logo, a visão não pode formar-se nos nervos que estão atrás da pupila, porque as espécies não chegam até lá, impedidas pela opacidade que termina a pupila. Finalmente, é difícil explicar de que modo o próprio humor cristalino deva ser órgão da visão, ainda que parcialmente:

- porque a pupila, na realidade, não é puramente diáfana, já que aparece de algum modo escurecida;
- porque os olhos são de natureza ígnea.

Isso é indicado pelo fulgor que às vezes aparece ao esfregar os olhos e que é lançado pelos olhos de alguns animais. Logo, os olhos não são de natureza aquosa.

RESPONDE-SE que não há inconveniente em o órgão da visão ser algo heterogêneo.

Sua parte exterior é cristalina para receber a luz e, como diz São Tomás no lugar citado, é como lâmpada iluminada pela luz exterior. A parte interior, porém, consuma-se naqueles nervos. Ali as espécies se unem para que se faça uma única visão. Depende, contudo, do duplo cristal ou pupila, como de dois caminhos procedentes para o exterior, para que possa mais facilmente haurir as espécies provenientes de todas as partes e uni-las. Isso não é admitir várias potências e depois uma. Pomos apenas uma potência subjetivamente naquele concurso interior dos olhos. Na cristalóide, dividida nos dois olhos, ela está dispositiva e ministerialmente. Ali ocorre a primeira ação dispositiva e incoativa para ver, isto é, haurir as espécies para dentro de si, para o que se requer parte diáfana. Depois realiza-se a visão, que pertence à própria parte interior, onde se faz o concurso dos dois olhos e das espécies hauridas.

À primeira confirmação responde-se que tudo isso procede de falsa imaginação, como se os nervos visórios terminassem fora de todas as túnicas e humores e não tocassem nem mergulhassem no próprio humor cristalino,

como certos tubos pelos quais se atraem as espécies desde a pupila. Em qualquer opinião, é necessário que as espécies sejam atraídas mediante os nervos:

- para que da própria pupila ascendam ao sentido comum;
- para que os espíritos animais desçam do cérebro à pupila.

Esses nervos são transparentes e não terrestres nem escurecidos, porque participam tal transparência do próprio cérebro, que é frio e úmido. A pupila é, de fato, mais diáfana e, assim, recebe melhor as espécies, servindo como meio orgânico e intrínseco para que as espécies sejam recebidas no órgão. Os nervos, porém, possuem transparência, embora não tão perfeita como o cristal. Por isso servem mais para unir as espécies do que para recebê-las e haurí-las do meio extrínseco. Aquilo que se continua com o meio extrínseco deve ser mais transparente, como é a própria superfície da pupila. Depois, o humor vítreo é menos transparente. Depois, os nervos visórios, nos quais as espécies se unem e a visão se consuma, são ainda menos transparentes, embora possuam aquilo que basta para receber as espécies visíveis. À segunda confirmação responde-se que a pupila não termina num opaco como um espelho, mas torna-se mais espessa na parte interior ou no centro. Isso basta para que ali as espécies sejam refratadas e possa resultar a imagem da coisa exterior.

A imagem não resulta somente no espelho terminado por opaco, mas também em corpo diáfano quando este se adensa na parte interior. Isso se vê na água, na qual se forma imagem como num espelho, não porque termine em algo opaco, mas por causa da própria abundância da água que causa aquela reflexão. Do mesmo modo, portanto, não repugna que através da cristalóide e do humor vítreo a espécie passe e seja atraída pelos próprios nervos, porque estes mergulham dentro da pupila, e que, contudo, a própria pupila, pela abundância do humor, reproduza a imagem da coisa exterior como a água. Quanto ao último, diz-se que a pupila é diáfana em si, mas parece escurecida:

- por causa da abundância do humor, que não é inteiramente penetrado pela visão e, assim, aparece como o mar, que de algum modo parece escuro;
- por causa das túnicas pelas quais é revestida e das quais parece refletir alguma cor.

Quanto à natureza ígnea, responde-se que o olho é antes aquoso, porque participa da natureza do diáfano e do lúcido. Diz-se, contudo, de natureza ígnea não por causa do calor, mas por causa do esplendor ou fulgor de que participa e que procede dos espíritos, que são muito sutis e quentes como certa substância brilhante, e às vezes emitem para fora algum esplendor. Sinal disso é que os olhos brilham mais quando há grande movimento dos espíritos, como:

- na veemência da ira;
- no ardor da concupiscência.

Então os olhos resplandecem pela multidão dos espíritos. Veja-se acerca disso São Tomás no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 3.

AOS FUNDAMENTOS DA SENTENÇA CONTRÁRIA responde-se pelo que foi dito.

Ao primeiro, diz-se que a pupila está disposta de tal modo que pode ser órgão da visão quanto à parte exterior, para haurir as espécies, mas não é o órgão total no qual a visão se consuma. Que o órgão da visão deva carecer de toda cor para ver todas é verdadeiro. Isso, porém, não se encontra somente na pupila, mas também nos nervos visórios nela imersos, embora a pupila seja mais transparente porque recebe imediatamente as espécies visíveis. São Tomás diz que isso convém à pupila, mas não somente a ela, nem que todo o órgão da visão esteja apenas nela. Ao segundo responde-se que, não somente lesada a pupila, mas também lesados os nervos que continuam a pupila com o princípio da visão, situado perto do cérebro, extingue-se a visão, como ensinam Aristóteles e São Tomás no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 5. Logo, daí não pode tomar-se argumento de que a potência esteja mais na pupila do que nos nervos, mas de que ambos pertencem ao órgão da visão:

- um externamente;
- outro intimamente.

Ao último diz-se que os nervos veem elicitando a visão; a pupila, porém, introduzindo as espécies e recebendo-as do meio para a potência, o que é certa incoação dispositiva para a visão. Nem é inconveniente que pelos próprios nervos desçam os espíritos do cérebro e simultaneamente ali se consuma a visão, onde ocorre o concurso deles. Acerca do segundo ponto desta questão, isto é, qual seja o meio da visão, supomos que se requer um meio e investigamos de que espécie deve ser. Primeiro, consta que um meio se requer:

- porque o objeto ausente não pode ser visto;
- porque não deve estar imediatamente posto sobre o sentido.

Logo, requer-se a presença do objeto com algum meio, isto é, sem união imediata com a visão. O segundo ponto provamos na questão precedente, a. 3. O primeiro mostraremos na questão seguinte, a. 1, em geral acerca de todo sentido externo. O segundo ponto, que investigamos aqui, é qual deve ser esse meio. Consta que deve ser transparente ou diáfano e iluminado. Por nenhum outro meio pode o objeto tornar-se visível ou a espécie continuar-se até o olho. De que modo a luz se requer não somente da parte do objeto, mas também da parte do meio, mostraremos na questão seguinte. Agora basta a própria experiência, porque vemos cessar a visão:

- pela ausência de luz;
- pela opacidade que impede o diáfano.

Logo, da parte do meio pelo qual a espécie da coisa é transportada e mediante o qual o objeto se continua ou aplica à própria visão, requer-se algo transparente ou diáfano e iluminado. Se é necessário ar ou basta qual-

quer corpo diáfano sem ar, responde-se que o ar não é requerido necessariamente. Primeiro, porque, posto cristal ou vidro imediatamente sobre os olhos, pode ver-se o objeto existente atrás do próprio vidro. Segundo, porque no céu os olhos dos bem-aventurados verão, onde, contudo, não há ar. Terceiro, porque os peixes veem dentro da água, contanto que a espessura da água não impeça a luz. De outro modo, para que lhes seriam dados olhos pela natureza se não vissem dentro da água? Logo, basta qualquer coisa transparente, embora vejamos melhor através do ar.

ARTIGO II — COMO SE REALIZA A AÇÃO DE VER E O QUE ELA É

Acerca do ato da visão podem investigar-se três coisas. Primeiro, o que ele é: se é somente apreensão do objeto ou também juízo. Segundo, como se realiza: se emitindo algo para fora de si ou recebendo do objeto e operando imanentemente. Terceiro, da parte do termo: se produz algum ídolo no qual o objeto seja visto e no qual termine a própria ação visiva. Deste último trataremos na questão seguinte, artigo 3, onde isso será examinado acerca de todos os sentidos. No presente, resolveremos somente as duas primeiras dificuldades. Acerca do primeiro ponto, é necessário distinguir o juízo que se faz com colação ou comparação dos extremos daquele que consiste em simples discernimento de uma coisa relativamente a outra e que, em sentido amplo, pode chamar-se juízo. Como diremos mais amplamente abaixo, na questão 11, encontram-se três coisas no juízo. A primeira é pressuposta, isto é, a comparação de uma coisa com outra, pela qual se diz que isto é aquilo ou que não é; pertence à proposição apreensiva.

A segunda pertence formalmente ao juízo, isto é, a determinação da potência e a adesão a uma das partes, o que se realiza por assentimento ou dissentimento. A terceira é aquilo que se segue a essa adesão, isto é, o discernimento de uma coisa relativamente a outra, pelo qual uma é de tal modo julgada que a outra é rejeitada como não conveniente à coisa assim julgada, assim como também na eleição, que corresponde ao juízo, encontra-se o discernimento de uma coisa em preferência a outra. Que o primeiro, isto é, a comparação, se distinga do segundo, que é o assentimento, como a proposição apreensiva se distingue da judicativa, consta do que dissemos na primeira parte da *Lógica*, questão 5, e diremos mais amplamente abaixo, questão 11, artigo 3. Suposto isso, consta que na visão e nos demais sentidos externos não pode dar-se juízo quanto ao assentimento e à comparação, mas somente quanto ao discernimento de modo simples, não compositivo, o que é juízo de modo imperfeito.

Em nós, contudo, pode dar-se no sentido interno, que é a cogitativa, juízo segundo alguma comparação ou colação, como diremos mais amplamente abaixo, questão 8, artigo 3. Isso se toma de São Tomás, questão 1 *De Veritate*, artigo 11, onde nega aos outros sentidos, exceto à cogitativa, o juízo por colação e composição; e assim o juízo natural que atribui aos sentidos entende-

se somente do juízo imperfeito do discernimento. Aquilo, com efeito, que se faz mediante alguma colação ou resolução importa algum discurso e comparação entre extremos, e tudo isso excede a razão específica do sentido externo, que tende somente ao seu sensível daquele modo simples pelo qual é imutado por sua presença. Que, porém, no sentido externo se dê aquele juízo imperfeito do discernimento apreensivo, consta porque, para discernir uma coisa de outra, não se requer colação, mas basta uma imutação distinta que seja sentida e experimentada.

A visão experimenta de um modo sentir o negro e de outro o branco; o ouvido, de um modo ouvir o som agudo e de outro o grave; e a língua sente de um modo o amargo e de outro o doce. Logo, discerne essas diferenças, uma vez que sente de modo diverso uma coisa e outra, embora não as compare. Por isso se diz em Jó 12:

"Acaso o ouvido não discerne as palavras e o paladar de quem come, o sabor?"

E nesse sentido Aristóteles diz no livro II dos *Tópicos*, cap. 4, que julgar se comporta como gênero relativamente a sentir e entender. E no livro II *Sobre a Alma*, texto 63, diz que o sentido julga acerca dos sensíveis próprios; pode ver-se São Tomás ali, lição 13. Isso se verifica acerca do juízo quanto ao discernimento de sentir aquelas diferenças, como foi dito. Acerca do segundo ponto, houve a antiga opinião de Platão segundo a qual a visão se realizava pela emissão de raios visuais a partir dos olhos, os quais, continuando-se com a luz exterior, produziriam a visão. Essa sentença foi seguida por Galeno, livro VII *Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão* e livro X *Sobre o Uso das Partes*, ao fim, e por muitos dos antigos platônicos, embora não seja explicada do mesmo modo por todos eles.

Alguns disseram que dos olhos se emitiam raios ou um espírito luminoso, pelo qual o meio era alterado, e daí certo esplendor chegava até o objeto visível e, misturado com as espécies, aperfeiçoava a visão. Mas, como estes negam que as espécies do objeto cheguem à visão, o que Platão não negou, esse modo não explica a sentença de Platão. Outros, portanto, estabelecem que aqueles raios são emitidos pelos olhos e chegam até o próprio visível ou ao menos até certa distância à qual chegam as espécies visíveis; e daí aqueles raios, juntamente com as espécies, retornam ao olho e nele aperfeiçoam a visão. Outros, finalmente, dizem que as próprias espécies chegam primeiro aos olhos e depois aqueles espíritos ou raios saem dos olhos pelo ar até certa distância, e que neles existe a virtude de formar a visão no ar quando se aproximam do objeto. Assim Valles, livro II das *Controvérsias*, cap. 30.

NÃO OBSTANTE, deve-se dizer absolutamente, com a Escola Peripatética, que a visão não se realiza por aquela emissão de raios, mas recebendo em si as espécies do objeto; e a potência, atualizada por elas, forma a visão como ato que permanece nela mesma e nada produz fora de si.

Assim Aristóteles no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, cap. 2, e São Tomás ali, lição 4; podem ver-se também o Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 3, tratado *Da Visão*, dúvida 2, segunda conclusão, para o fim; os Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 7, q. 5, a. 2; e Suárez, livro III, cap. 17. O **FUNDA-**

MENTO toma-se, primeiro, do fato de que a visão é ato vital. Logo, deve ser elicitada por potência vital e pelo concurso da alma; não basta que seja elicitada no ar mediante alguma virtude difusa, porque assim a visão começaria primeiramente onde não há princípio vital, isto é, fora do próprio vidente, e assim aquela visão não seria ação vital. Nem há semelhança com a geração, que se faz mediante virtude separada do gerante. Aquela virtude separada, se não estiver unida a um vivente, por exemplo à fêmea, não pode gerar vitalmente; a geração far-se-á pela virtude do céu, assim como quando as sementes das plantas são lançadas à terra.

Acrescenta-se que a visão é ato imanente, que somente torna vidente aquele que vê, mas não altera aquilo que está fora dele. Logo, deve aperfeiçoar-se no próprio olho, não no ar nem em alguma coisa fora do vidente. Segundo, porque aquele raio emitido pelo olho é ou algum corpo ou algum acidente, por exemplo alguma luz ou esplendor. Não pode ser um corpo. Tal corpo ou se moveria por movimento local do olho até o objeto, e assim a visão não se realizaria num instante, assim como tampouco o movimento local; nem esse corpo poderia chegar a coisa muito distante, por exemplo até o céu, senão em muito tempo, e seria necessário emitir grande quantidade dos olhos para tantos e tão diversos objetos que contempla, de modo que os olhos seriam grandemente extenuados.

Ou aquele corpo não se moveria por movimento local, mas por multiplicação e geração no próprio meio; e assim isso não poderia ocorrer sem corrupção do próprio meio no qual se faria tal geração e multiplicação de corpo, nem poderia realizar-se num instante, mas em muito tempo. Se, porém, aquele raio emitido for um acidente, por exemplo alguma luz ou esplendor, ou deve chegar até o próprio visível ou somente até alguma distância. A primeira hipótese não pode ser verdadeira, porque de corpo tão pequeno como a pupila não pode emanar esplendor ou luz que chegue a distância tão grande quanto a de todos os visíveis que vemos, inclusive até o próprio céu, quando é maior o esplendor de alguma lâmpada ou fogo e, contudo, não chega a tamanha distância. Antes, se o olho basta para lançar tão grande esplendor, não há razão pela qual não veja à noite iluminando o meio.

Se, porém, chega somente até certa distância, em primeiro lugar não se pode assinalar, senão por adivinhação, qual seja a distância até a qual pode chegar. Depois, se chega, por exemplo, a uma distância de vinte palmos e isso basta para que ali se faça a visão com as espécies que chegam até aquele lugar, então, se naquele lugar for posto um olho com as mesmas espécies, verá ainda que não emita raios. Finalmente, não pode realizar-se reflexão daquela luz até o próprio olho, sobretudo quando o visível está a grande distância, como o céu. Com efeito, o Sol, sendo corpo tão grande e dotado de tanta luz, não pode refletir seus raios até si mesmo; como, então, poderá o olho existente na Terra emitir aqueles raios até o próprio Sol e novamente refleti-los até si? SOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

Primeiro, objetarás com a autoridade do Filósofo, que no livro II *Sobre o Céu*, texto 49, diz:

> *"Nada difere se dissermos que a visão se move para as coisas ou que o visível se move para a visão."*

E nos *Problemas*, sec. 31, problema 16, diz que os vesgos veem com os olhos contraídos porque o raio que sai por lugar mais estreito não se dispersa tão facilmente no espaço aberto. Ao contrário, no livro V *Sobre a Geração dos Animais*, cap. 1, diz que os olhos proeminentes não veem tão perfeitamente quanto os côncavos, porque o movimento destes procede retamente e não se dispersa tanto pelo espaço quanto o daqueles. E confirma-se porque não se pode negar que dos olhos dos fascinadores sejam emitidas qualidades nocivas que lesam aqueles que fascinam. Logo, alguns raios saem dos olhos e impregnam essas pessoas com qualidades nocivas. E Aristóteles narra acerca de Antíferon, no livro III dos *Meteorológicos*, cap. 4, que ele tinha diante dos olhos uma imagem ou ídolo de si mesmo, porque sua visão, por debilidade, não podia impelir o ar. Logo, entende que algum movimento se faz da visão para o ar.

RESPONDE-SE que a mente de Aristóteles consta suficientemente, porque combate de propósito aquela sentença no lugar citado de *Sobre o Sentido e o Sensível*.

Quando, porém, usa a sentença oposta, não o faz segundo sua própria opinião, mas segundo a sentença de outros ou segundo o modo pelo qual os matemáticos ou perspectivistas usam o nome "visão", imaginando linhas visuais como se fossem raios emitidos pelos olhos. Nesse sentido São Tomás interpreta o Filósofo no lugar citado de *Sobre o Céu* e na questão *De spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 12. Semelhantemente interpreta Santo Agostinho. Quanto ao que é referido pelo Filósofo acerca daqueles que têm olhos proeminentes, côncavos ou vesgos, responde-se que ali "raio" não se toma por aquilo que é emitido pelos olhos para ver as coisas, mas pelo movimento que fazem as espécies que entram no olho. Algumas vezes procedem por linha ou raio mais unido e assim se reconcentram mais no olho, que vê mais fortemente. Outras vezes, porém, as próprias espécies se dispersam mais, como nos olhos proeminentes, e entram menos unidas; por isso a visão se realiza segundo linha ou raios mais dispersos e, assim, vê menos.

À confirmação diz-se que aquelas qualidades nocivas procedem dos olhos enquanto alteram o corpo contíguo mediante qualidades que possuem nos espíritos ou humores nocivos dos próprios olhos. Mas no presente não tratamos dessa alteração, e sim da emissão de raios visuais para ver o objeto. Quanto ao que se diz de Antíferon, não vem ao propósito, porque ele não emitia raios para os objetos que via, mas algum humor que, fluindo dos olhos, condensava-se no ar mais próximo e não podia ser impelido para longe por causa da debilidade. Assim se formava como que um espelho a partir do humor condensado, no qual a espécie dele próprio se refratava como em certo espelho e se formava aquela imagem ou ídolo de si, assim como poderia formar-se em qualquer outro espelho. Assim o explica São Tomás, livro III dos *Meteorológicos*, lição 5. Segundo, argumenta-se:

A distância e a magnitude da coisa, sendo sensíveis comuns, não possuem espécie própria e peculiar no olho.

Logo, não podem ser discernidas senão em razão da emissão de raios a partir do olho, de tal modo que, quando os raios se estendem mais longe, conhece-se a distância, e quando não se estendem, a proximidade. A distância, com efeito, não pode ser discernida pela espécie da cor; e outra espécie própria não possui no olho. Confirma-se porque não parece crível que de todas as coisas emanem perpetuamente espécies e imagens, de tal modo que, sempre e onde quer que o olho seja posto, encontre espécies preparadas para ver. Semelhantemente, não parece crível que tantas imagens das coisas possam ser postas numa pupila tão pequena com tamanha distinção que discirna cada uma delas, uma vez que as próprias espécies, sendo extensas, devem ser postas umas sobre as outras no olho e, consequentemente, com confusão.

RESPONDE-SE que aquele argumento também procede contra a sentença oposta.

Mesmo se a visão se realizasse por extramissão, restaria explicar como aquela emissão de raios feita pelo olho pode discernir a própria distância:

- se chegando até o próprio objeto distante, não se resolve a dificuldade de como o raio emitido pelo olho pode chegar até o céu;
- se chegando somente até o meio e não até o próprio objeto, resta explicar como pode medir e sentir a distância que permanece do meio até o objeto.

Por isso, deixando de lado várias soluções, responde-se ao argumento a partir de São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 15, que, segundo os perspectivistas, a visão se faz porque o corpo emite espécies à maneira de uma pirâmide, cuja base está no próprio corpo e cujo vértice está no olho. Isso ocorre porque a coisa vista é maior em quantidade do que a pupila, ou ao menos pode ser vista como unida a outras coisas que formam maior quantidade em todo o meio; na pupila, porém, sempre toca como que num vértice, porque ela é por si muito menor do que as próprias coisas vistas. Quando, porém, a base está mais distante do vértice ou ângulo, tanto mais longos são os lados da pirâmide e tanto menor se torna o próprio ângulo. Por isso, quanto de mais longe alguma coisa é vista, tanto menor ela parece; e a distância pode ser tão grande que desapareça. Dirás:

Logo, como algum corpo pode ser visto de qualquer ponto, segue-se que podem formar-se infinitos ângulos na mesma espécie, o que é absurdo.

Além disso, se em razão da distância o ângulo se torna menor, crescendo a distância o ângulo diminuirá; e assim, a distância dobrada, alguma coisa parecerá duas vezes menor, o que é contra a experiência, porque dentro de certa distância, por exemplo dez ou cinco palmos, a coisa parece inteiramente da mesma magnitude.

RESPONDE-SE ao primeiro que isso não é absurdo, porque não há infinitos ângulos em ato, mas em potência.

De qualquer ponto, com efeito, pode designar-se um ângulo, assim como um vértice relativamente à própria coisa vista, o que não apresenta inconveniente. Ao segundo diz-se que não a partir de qualquer distância ocorre um afastamento notável do objeto que seja percebido pela visão, sobretudo se ela for de virtude perfeita e aguda, capaz de vencer maior distância. Por isso, embora a distância duplicada torne o ângulo menor quase geométrica e matematicamente, não o torna do mesmo modo visual e perspectivamente, porque aquelas espécies não são notavelmente debilitadas. Em sua debilitação e representação, não seguem o modo do ângulo matemático, mas do visual. Este, enquanto visual, depende muito da luz e da disposição do meio. Quando o meio nada possui interposto, a visão engana-se mais facilmente ao medir a distância do que se algum corpo estiver interposto, por cuja quantidade meça a distância. Assim, de qualquer variação do ângulo na razão de quantidade não se segue também variação na razão visual.

À confirmação responde-se que, como as espécies são semelhanças naturais e fluem naturalmente dos corpos, não há inconveniente em que essas espécies sejam derivadas perpetuamente enquanto o objeto permanece. Que tantas imagens das coisas possam ser recebidas na mesma pupila também não apresenta inconveniente, porque aquelas qualidades intencionais não são contrárias entre si, uma vez que seu ofício é somente representar, não alterar. E qualquer parte da espécie representa o todo, porque o faz de modo imaterial. Embora seja acidente extenso na pupila, não representa em razão da extensão, mas em razão da virtude intencional, que é a mesma em qualquer partícula da espécie. Uma não se confunde com outra, pois basta uma parte mínima em qualquer parte da pupila. Isso consta também pelo efeito, porque vários olhos postos no mesmo meio veem a mesma coisa, embora em cada olho não seja posta senão uma partícula da espécie que está em todo o meio.

ARTIGO III — QUAL É O ÓRGÃO DA POTÊNCIA AUDITIVA, O MEIO E O ATO

Acerca do órgão da audição deve-se proceder do mesmo modo que na explicação do órgão da visão, o qual consta de três partes principais. A primeira é inteiramente exterior, isto é, as próprias orelhas. A segunda é inteiramente interior e toca o próprio cérebro; é certo nervo que desce do cérebro e daí se divide em dois ramos, tocando ambos os órgãos da audição. Finalmente, há certa parte intermediária, espirituosa e aérea, coberta por certa película ou membrana que se chama tímpano ou miringa. Acerca das orelhas ou da parte externa da audição, sua estrutura é bastante manifesta. Ela é sinuosa e disposta com partes desiguais, oferecendo estreito caminho à audição interior, tanto para que o ar seja refratado por aquelas obliquidades e a audição não seja imediatamente golpeada e lesada pela veemência do som, quanto para que possa ser defendida das injúrias externas por aquele obstáculo interposto. Semelhantemente, o caminho que entra até a audição interior é

estreito, para que água ou outro corpo espesso não entre facilmente e impeça a audição.

Se, com efeito, a água entrar na cavidade interior e dissolver aquela parte aérea que ali se encontra, a audição torna-se surda, como ensina Aristóteles no livro II, texto 83, e São Tomás ali, lição 17. A segunda parte do órgão da audição, mais interior e que imediatamente se segue àquela exterior, é alcançada primeiramente a partir daquelas sinuosidades das orelhas e, por caminho tão estreito, entra-se numa cavidade bastante ampla, na qual há ar ou certa substância espirituosa e tênue, chamada ar imóvel ou edificado, como a denomina Aristóteles. Isso ocorre porque, para perceber todos os sons produzidos pelo movimento do ar, o órgão da audição deve carecer de todo movimento e som desse gênero, assim como o órgão da visão na pupila deve carecer de toda cor e luz e ser transparente. Esse ar, contudo, não é elementar, mas animado; de outro modo facilmente se corromperia e corromperia o cérebro, havendo ali tanta abundância de humores e frio, de que o cérebro é abundante.

Assim, o ar elementar seria muito nocivo à cabeça, porque se engrossaria pelo frio do cérebro. Essa substância tênue e aérea é coberta, voltada para a parte externa das orelhas, por certa película ou membrana chamada tímpano, porque é feita à forma de tímpano e sustentada por três pequenos ossos:

- um semelhante a uma bigorna apoiada em dois pés;
- outro semelhante a um pequeno martelo;
- outro semelhante a um estribo.

Que esses ossos e essa membrana ou tímpano se encontrem na cabeça consta pela própria experiência mediante anatomia. Vesálio, porém, ensina no livro I *Da Estrutura do Corpo Humano*, cap. 8; livro I, cap. 36; livro VII, cap. 15, e Valverde, livro I *Anatomia do Corpo Humano*, caps. 3 e 37, que aquele ar ou substância tênue de modo algum é encontrado. Alguns, como Suárez, livro III, cap. 22, n. 3, referem isso ao fato de que, na morte, aquela parte, por causa de sua tenuidade, facilmente se exala. E talvez, se a cabeça ficar retida por algum tempo, eu acreditaria facilmente nisso, assim como também se exalam outros espíritos muito tênues. Mas, embora o próprio ar, por causa daquela tenuidade, não seja encontrado na cabeça morta, mas se dissipe, ao menos não poderá deixar de encontrar-se a própria cavidade ou lugar do ar disposto de tal maneira que apareça não haver dentro daquela membrana ou tímpano algum corpo mais espesso que a ocupe. Por isso deve ser preenchida por alguma substância tênue ou espirituosa.

Isso aparece por um sinal: algumas vezes produz-se som internamente quando o órgão da audição está indisposto. Logo, há ali algum ar; de outro modo, não poderia ali produzir-se som. Finalmente, a parte mais íntima da audição consiste nos nervos que descem do cérebro até as orelhas, assim como dissemos acerca dos nervos ópticos ou visórios no artigo 1. Dessas três partes, das quais consta toda a estrutura da audição, acerca da primeira, que é inteiramente exterior, não há dúvida de que nela não está a potência

auditiva. Mesmo se a aurícula for cortada em toda a parte externa, ainda se sente pela audição. Logo, a potência não está nas próprias orelhas externas. Sobretudo porque, para exercer a ação da audição, requer-se substância mais delicada, pois a própria operação é mais espiritual e vigorosa do que possa ser exercida naquela parte exterior das orelhas, que é bastante espessa. Resta, portanto, somente a diferença entre aquelas duas partes interiores:

- o ar coberto pelo tímpano, que é substância bastante delicada;
- os nervos que descem do cérebro.

Alguns colocam o órgão sensitivo no nervo, como Alberto Magno, e Galeno também parece inclinar-se a isso. Outros, mais comumente, estabelecem-no no próprio ar interior. Esta parece ser a sentença de Aristóteles no livro II *Sobre a Alma*, texto 82:

> *"A audição", diz, "é conatural ao ar por causa daquilo que está no ar."*

Explicando esse lugar, São Tomás, ali, lição 17, diz que o ar que está nas orelhas:

> *"está firmemente disposto com esta propriedade, que seja imóvel, para que o animal possa sentir com certeza todas as diferenças do movimento. Assim como o úmido aquoso que está na pupila carece de toda cor, para que possa conhecer todas as diferenças das cores, do mesmo modo é necessário que o ar que está dentro do tímpano da orelha careça de todo movimento, para que possa discernir todas as diferenças dos sons."*

Seguem esta sentença Caetano, livro II *Sobre a Alma*, cap. 7; os Conimbricenses ali, cap. 8, q. 4, a. 2; os Carmelitas, disp. 11, q. 7, § 1; Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 22; e comumente outros. O fundamento é que o órgão sensitivo deve ser muito conforme e proporcionado ao seu objeto. Consta, porém, que o som, que é objeto da audição, é causado pela percussão do ar, como mostraremos na questão seguinte. Logo, convenientemente se assinala como órgão e sujeito da potência auditiva aquele ar conatural e interior, que é ar animado, enquanto possui em si potência vital, e chama-se ar equivocamente, porque é substância espirituosa e tênue e semelhante ao ar.

NÃO OBSTANTE, falando proporcionalmente àquilo que dissemos acerca do órgão da visão no artigo 1, que é a pupila com dependência dos nervos ópticos, nos quais consumativamente e formalmente está a visão, para que não sejamos obrigados a multiplicar supérfluamente duas potências visivas, mas digamos que o órgão enquanto primeiramente receptivo das espécies é a pupila, e enquanto elicitivo da visão, comunicada a espécie, é o nervo visório, deve dizer-se o mesmo acerca da potência auditiva pela mesma razão.

Isso adverte também São Tomás, opúsculo 43, cap. 3, onde diz:

> *"A audição é uma força ordenada nos nervos moles que procedem do cérebro para apreender o som causado pelo movimento do ar comprimido entre aquilo que percute e aquilo que é percutido."*

Assim, o órgão da potência auditiva, como também o da visiva, possui dupla função. A primeira é receber as espécies ou haurí-las do meio; quanto a

isso, convenientemente se põe o órgão da audição naquela substância que é muito afim ao meio que transporta as espécies. A segunda função, e a principal, é elicitar a sensação. Como esta é mais vigorosa, mais ativa e única em cada sentido, convenientemente se põe naquela parte que participa mais intimamente da força espirituosa do cérebro, isto é, dos espíritos animais, e que, por modo de uma só coisa, pode possuir a própria potência sensitiva e elicitar a operação. Logo, convenientemente se põe a força auditiva naqueles nervos que se unem entre si e, assim, podem possuir uma única potência. E, porque estão mais próximos do cérebro, os próprios espíritos que dele descem operam neles mais eficazmente, porque dele participam mais proximamente. Acerca do meio da audição deve advertir-se que pode distinguir-se tríplice meio. O primeiro é aquele no qual se gera o som, chamado meio do som real.

O segundo é aquele pelo qual é transportado o próprio som, chamado meio do som intencional ou das espécies do som. O terceiro é aquele pelo qual o som é introduzido na potência auditiva; este é meio intrínseco ao próprio órgão e parte dele. Do primeiro meio trataremos na questão seguinte, onde mostraremos de que modo o som é gerado e que se requer necessariamente colisão do ar, ao menos para sua primeira geração. Acerca do segundo meio há dificuldade sobre se as espécies intencionais do som podem ser transportadas através de qualquer corpo, ainda que sólido e denso, como vemos pela experiência cotidiana. Consta também que pode ouvir-se na água um som formado no ar, porque os peixes ouvem dentro das águas e aqueles que nadam sob a água também, segundo se verifica, podem ouvir em alguma medida. Mas, quando o corpo é tão denso que não deixa algum ar, há dúvida se as espécies do som são transportadas.

E DIZEMOS parecer mais provável que a densidade do corpo, mesmo que não seja poroso, não impeça a passagem das espécies intencionais da audição, embora a sentença contrária também seja provável. A primeira parte consta porque através de paredes muito grossas ouvimos o som exterior. Não se pode dizer que a espécie passe somente pelos poros:

- primeiro, porque se enfraqueceria muito e, assim, com pequena espessura de parede nenhum som ou som muito pequeno seria ouvido;
- segundo, porque o som é transportado pela água e pelo fogo, e contudo estes não possuem poros, porque são fluidos;
- terceiro, porque os bem-aventurados no céu ouvirão, e as espécies serão transportadas através do corpo solidíssimo do céu, onde não há ar, como ensina São Tomás no II das *Sentenças*, dist. 2, q. 2, a. 2.

Se, contudo, o meio se tornar excessivamente espesso, consta pela experiência que as próprias espécies são embotadas e corrompidas. Assim, quando alguém grita sob a terra, se grande massa de terra estiver sobreposta, não é ouvido. O mesmo ocorre se muitos corpos estiverem interpostos ou o meio for excessivamente espesso. A segunda parte, isto é, que a sentença oposta também é provável, consta porque os corpos através dos quais as espécies são transportadas à audição ou possuem poros ou são cor-

pos muito sutis, como a água e o fogo. Semelhantemente, no céu, as espécies serão transportadas ou através de corpo sutil, se o céu for sutil, como muitos pensam; ou ao menos serão transportadas por virtude divina, como através de meio menos conatural; ou porque aquelas espécies serão mais eficazes, enquanto procedentes de maior virtude, isto é, da boca dos bem-aventurados.

Quanto, porém, a espécies auditivas serem transportadas por corpo inteiramente fechado e espesso, de modo que não retenha nada de ar ou de corpo mais sutil, isso não pode provar-se pela experiência nem a razão o favorece. O meio no qual se gera o som deve ser muito sutil, de modo que o ar seja colidido entre os corpos que percutem. Logo, com maior razão, o meio através do qual tal som é transportado e multiplicado deve possuir a mesma sutileza. Logo, muito mais aquele pelo qual se multiplicam suas espécies, porque estas são mais sutis do que o próprio som. Acerca do terceiro meio, que é interno no próprio órgão, consta que deve ser aquele ar ou substância espirituosa que está dentro das orelhas. Se aquela cavidade se encher de água ou de qualquer outro humor, o animal já não ouvirá. Antes, muitas vezes a surdez provém da excessiva espessura daquele ar; para ouvir perfeitamente, é necessário que ele seja atenuado e sutilizado.

Por isso Aristóteles, neste livro II *Sobre a Alma*, texto 83, e São Tomás ali, lição 17, dizem que a audição se dá na água, contanto que a água não entre até o próprio ar conatural. Quando isso ocorre, o animal não ouvirá por causa da corrupção do ar requerido para ouvir. Assim também ensina a experiência: quando entra água pelas orelhas daqueles que mergulham, a audição falha. Esse ar deve ser imóvel, como ensinam Aristóteles e São Tomás citados. Se algum som fosse produzido interiormente, por isso mesmo impediria ouvir os sons externos, assim como os outros sentidos são impedidos de perceber seus sensíveis se forem afetados por algum deles. Nem obsta o que diz Aristóteles no texto 82:

> *"Quando o ar exterior se move, move-se também o interior."*

Logo, o interior não seria imóvel. Responde-se que Aristóteles fala da audição não corretamente disposta, mas movida pelo ar exterior. Acerca da audição corretamente disposta, porém, acrescenta que:

> *"o ar deve ser imóvel para que sinta exatamente todas as diferenças dos movimentos."*

A partir disso, contudo, como de um sinal, Aristóteles deduz muito bem que deve haver dentro da orelha algum ar interior, porque às vezes ocorre movimento e produz-se som interiormente. Logo, é sinal de que há ali algum ar dentro das orelhas. SOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. Primeiro, objetarás:

Se o órgão da audição fosse o ar interior, deveria existir em todos os animais.

Mas nos animais aquáticos não há ar, pois, estando continuamente dentro da água, seus órgãos auditivos são preenchidos pela água, e assim nunca ouviriam, assim como nós não ouvimos quando aquela cavidade das orelhas se enche de água. Além disso, muitos animais possuem o sentido da au-

dição no meio do corpo e não na cabeça, como ensina Aristóteles no livro IV *História dos Animais*, cap. 8. Em outros não aparece lugar determinado da audição, como diz no livro II *Das Partes dos Animais*, cap. 12. Logo, nesses animais o órgão da audição não pode consistir em algum ar interior, porque no meio do corpo não há tal ar. Confirma-se porque o ar não é menos meio para as espécies visíveis do que para as audíveis. E, contudo, o órgão da visão não está em algum ar, mas na pupila, que é de humor cristalino e aquoso. Logo, não se conclui corretamente que o órgão da audição deva estar no ar porque o ar é meio idôneo para transportar as espécies.

RESPONDE-SE que, acerca do órgão dos animais aquáticos, deve dizer-se proporcionalmente que é alguma substância tênue relativamente à audição deles, que também pode chamar-se ar, mas não tão tênue como entre nós, porque usam meio mais espesso.

Assim, o órgão da audição neles não é lesado pela água circundante ou mesmo entrando nas orelhas. Não se trata de verdadeiro ar, mas daquele ar animado, que é certa substância espirituosa, a qual em alguns pode ser mais espessa e em outros mais sutil. Assim também os espíritos animais requeridos para a visão em alguns são mais sutis e em outros mais espessos. E o calor do coração nos animais terrestres necessita da refrigeração e respiração do ar, porque este, por sua sutileza, penetra mais facilmente até o coração; nos peixes, porém, basta a refrigeração da água sem respiração do ar. Do mesmo modo, para a audição basta-lhes substância mais espessa e que não seja lesada pela água, o que não basta para nós. E, se insistires:

Logo, os animais aquáticos ouvirão muito menos do que os terrestres, porque possuem meio ou órgão mais espesso, o que certamente impede a audição.

E, contudo, a experiência ensina que os peixes ouvem bastante perfeitamente, porque fogem quando se produz qualquer ruído.

RESPONDE-SE que, naqueles que possuem ar tênue como órgão da audição, alguma espessura adventícia elimina aquele temperamento conatural e, assim, da abundância de humor viscoso gera-se surdez.

Os animais, porém, que por seu temperamento natural possuem órgão mais espesso não ouvem por isso de modo mais imperfeito, porque aquela espessura não é adventícia, mas natural. Assim, está afetada por aquelas qualidades que servem à audição perfeita. Do mesmo modo, nos animais que respiram, se entra água em lugar do ar, não se faz refrigeração suficiente, mas o coração sufoca; nos animais que não respiram, porém, faz-se refrigeração suficiente também pela água. Por outra parte, a audição nos peixes é ainda compensada porque, como dentro da própria água não se gera o som do mesmo modo que neste ar, o meio é muito mais quieto e sereno. Assim, as espécies audíveis transportadas até eles podem ser percebidas muito melhor, ainda que o temperamento seja mais espesso. Quanto aos outros animais referidos no argumento, responde-se que, embora neles o órgão da audição não esteja na cabeça, está de tal modo disposto que pos-

sui alguma substância tênue como órgão da audição. É diferença acidental que esteja na cabeça ou fora da cabeça.

À confirmação responde-se que, na visão, o ar é meio somente enquanto diáfano. A diafaneidade pode conservar-se não menos no humor cristalino do que no ar; antes, ali de modo mais perfeito em ordem a haurir as espécies e retê-las com maior tenacidade. Na audição, porém, o ar é meio não por causa da diafaneidade, mas por causa da sutileza requerida para produzir o som, que é objeto próprio da audição. Por isso o órgão da audição deve ser substância aérea e sutil, para possuir afinidade com o ar enquanto sutil e sonoro.

Segundo, argumenta-se contra aquilo que dizemos, que aquele ar interior deve ser imóvel para poder perceber todas as diferenças dos sons.

Contra isso está, primeiro, que nos sentidos a sensibilidade real não impede a intencional. A cor real, por exemplo, não é contrária à intencional, nem a intencional impede a qualidade real. Logo, ainda que a orelha possua som real, não será impedida de possuir outros intencionalmente. Depois, a visão é afetada realmente pela luz e pela diafaneidade, e, contudo, estas são objetos visíveis. Nem por isso é impedida de ver outros objetos visíveis, isto é, as cores. Semelhantemente, a força imaginativa conhece todas as coisas corpóreas, porque todas caem sob a imaginação, e, contudo, não carece de todo corpo. Logo, não se requer carecer de todo aquele sensível que pode ser percebido por tal potência.

RESPONDE-SE que uma qualidade real, por exemplo a cor, não é contrária a outra intencional quanto a existir no mesmo sujeito.

Impede-a, contudo, quanto a mover. E a própria espécie intencional, pela qualidade do meio através do qual passa, recebe outro modo de mover. No paladar e no tato isso não é tão difícil. Como a coisa tangível e gustável deve unir-se ao próprio órgão ou meio interno por união real, se o paladar estiver afetado por humor amargo ou o tato por calor excessivo, pela reação da mesma qualidade infectam a coisa que lhes está unida. E aquela coisa, infectada por tal humor, torna-se amarga e introduz na língua a espécie da amargura. Na visão, audição e nos sentidos que exigem que os objetos não lhes sejam inteiramente imediatos e como que sobrepostos, é mais difícil explicar de que modo uma qualidade existente no próprio órgão, por exemplo cor ou som, infecta ou afeta não o próprio objeto, que está um pouco distante, mas a própria espécie que lhe inere, de modo que mude sua representação segundo o modo daquela qualidade pela qual o órgão está afetado.

NÃO OBSTANTE, dizemos que a cor ou o som, se estivesse no próprio órgão, impediria o conhecimento de outra cor ou som distinto.

Tal potência não teria a disposição requerida para conhecer todas as cores, porque não possuiria alguma disposição que considerasse todas universal e indiferentemente, mas apenas uma em particular, pelo fato de estar afetada por aquela particular. Consequentemente, a virtude daquela potência não poderia estender-se indiferentemente às outras, estando particularmente conformada àquela. Agora, porém, porque possui luz e diafaneidade,

vê todas as coisas sob a razão de diáfano e luminoso, o que se comporta indiferentemente em relação a todas as cores. Vê-as como luminosas e como terminativas e motrizes do diáfano. Semelhantemente, a audição deve estar livre de todo som particular, mas deve possuir ar quanto à sutileza e tenuidade, porque esta razão é comum a todo som: ser produzido pela colisão de corpo sutil, que é o ar. Logo, tal corpo sutil é indiferente a todos os sons. Portanto, o impedimento de ver outras cores não nasce da contrariedade da cor com a espécie intencional nem da mudança de sua representação, mas da deficiência da própria potência.

Pelo próprio fato de estar afetada por uma cor determinada, ela não poderia considerar indiferente e universalmente todas as outras, nem possuir especificativo que abrangesse todas as demais cores, mas somente aquela pela qual está afetada, porque somente a ela poderia conformar-se. A visão, porém, não pode ser levada para fora de seu especificativo. E então o especificativo não poderia exceder o modo e a virtude daquela cor que a potência possuiria em si, pois o especificativo deve conformar-se ao especificado. Se perguntares de que modo, quando o meio está afetado por determinada cor, e não o próprio órgão, a espécie que passa por aquele meio é impedida e representa segundo a cor do próprio meio, sem que proceda ali a razão feita acima,

RESPONDE-SE que então aquela espécie é impedida por outra razão, isto é, porque a cor mais imediata à potência move mais fortemente.

E, estando interposta de tal modo que as espécies não podem passar senão através dela, impede sua moção, de modo que esta não se faça senão segundo o modo da própria cor que está no meio. Com efeito, naquela linha pela qual a espécie tende ao olho mistura-se outra espécie mais forte, enquanto mais imediata à potência, e confunde a moção própria daquela espécie, para que não seja percebida distintamente como é em si, mas segundo o modo do movente mais forte com o qual se mistura e através de cuja linha passa. De que modo se prova acerca do intelecto que ele deve ser incorpóreo porque conhece todos os corpos diremos abaixo, na questão 9. São Tomás, com efeito, não provou que o intelecto é incorpóreo porque conhece todos os corpos, mas porque conhece todas as naturezas ou quididades corpóreas, o que é próprio do intelecto. Assim, deve carecer de toda quididade ou natureza corpórea, tanto acidental como substancial.

Quanto ao que se diz da imaginativa, responde-se que ela considera todos os corpos sensíveis sob a razão de imaginável, que não atinge as próprias quididades, mas todos os acidentes sensíveis. Por isso a imaginativa carece de todo acidente perceptível pelos sentidos e possui qualidade superior a eles, podendo perceber todos eles. Não percebe, contudo, aquela qualidade que é a própria potência imaginativa, porque não pode refletir sobre si. Assim, é impedida de conhecer absolutamente todas as qualidades corpóreas, embora possa conhecer todas as sensíveis externas. Semelhantemente, o olho, porque possui dentro de si algo visível, isto é, o diáfano e a luz, vê todas as coisas sob a razão de luminoso e diáfano. A própria diafaneidade é

requerida ao menos da parte do meio. Contudo, vê todas as cores porque não possui nenhuma cor determinada.

ARTIGO IV — QUAL É A POTÊNCIA, O ATO E O MEIO DO OLFATO

Quase a mesma ordem deve ser seguida na explicação deste sentido que na dos outros dois. O órgão do olfato divide-se, portanto, em três partes principais:

- a exterior, que é o nariz;
- a interior, na qual o odor é atraído;
- e a inteiramente íntima, pela qual se continua com o cérebro mediante nervos que comunicam os espíritos animais e pelos quais também as espécies do odor são transportadas ao sentido comum.

Quanto à **PARTE EXTERIOR**, o próprio nariz consta de uma parte superior óssea e de uma parte inferior cartilaginosa; a cartilagem é certa parte mais dura do que a carne e mais mole do que o osso. E termina em dois orifícios, os quais se continuam pela parte superior óssea, como se vê no crânio, no qual a parte óssea do nariz permanece com aqueles orifícios. Quanto à **PARTE INTERIOR**, concorrem três coisas na estrutura interna do nariz. Primeiro, encontra-se certo osso colocado na raiz superior do nariz, que é esponjoso e aberto por muitos orifícios, razão pela qual é chamado pelos médicos de crivo. Isso foi providenciado pela natureza para que o ar atraído pela inspiração não entre livremente no cérebro e, por seu frio, prejudique a cabeça. Nesse osso percebem-se como que dois trajetos ou vias divididas:

- uma conduz à garganta e serve à respiração;
- outra serve ao próprio nariz ou ao olfato.

E são divididas por certo septo cartilaginoso como por uma parede. Segundo, há na parte superior do nariz certos tubérculos ou partes carnosas semelhantes a mamilos, chamados processos ou carúnculas mamilares, pelos quais as espécies do odor são absorvidas e atraídas da parte exterior do nariz e daquele osso crivoso. Terceiro, há certa membrana ou película chamada túnica exangue, que cobre aquelas carúnculas e pode elevar-se como as pálpebras, que fecham os olhos e se elevam para ver. Por isso, se essa túnica não se eleva, não ocorre a olfação; ela se eleva pela própria respiração. Nos animais que cheiram sem respirar, como os peixes, não existe essa membrana, porque podem cheirar sem respiração. Quanto à **ÚLTIMA E MAIS ÍNTIMA PARTE** do olfato, ela consta de dois nervos que descem do cérebro, dos quais dependem aquelas carúnculas mamilares e pelos quais se estendem até os ossos perfurados. Tudo isso consta pela experiência anatômica e também é comumente referido pelos intérpretes neste lugar.

A partir dessas coisas é necessário discernir em qual parte de toda essa estrutura está situada a potência olfativa, acerca do que várias opiniões podem ser vistas nos Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 9, q. 4, a. 1. **DIZEMOS BREVEMENTE** que parece mais provável estar a potência olfativa na parte superior e mais próxima do cérebro, isto é, nas carúnculas

mamilares enquanto unidas àqueles nervos dos quais dependem. Esta é a sentença mais conforme a Aristóteles e São Tomás e a muitos médicos e outros recentes citados no *Cursus Carmelitanus*, disp. 12, q. 3, §§ 1 e 2. É, contudo, contra Valles, seguido pelo Pe. Suárez no livro III *Sobre a Alma*, cap. 25, onde sustenta que o órgão do olfato está na parte interior do próprio nariz. Pode acrescentar-se Averróis, livro II *Collectanea*, cap. 17, que julga estar na membrana das narinas. A **SENTENÇA DE ARISTÓTELES** consta do livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, cap. 2, lição 5 em São Tomás, onde diz:

"Por isso o órgão próprio do olfato está no lugar em que está o cérebro."

E São Tomás diz ali que está:

"em torno do cérebro."

Consta, porém, que as carúnculas mamilares, enquanto unidas àqueles nervos, estão próximas do cérebro. E não são parte do cérebro, como argumenta Averróis, porque, embora sejam um pouco semelhantes a ele nas qualidades, são, contudo, de natureza simplesmente diversa, como consta pela anatomia. A **RAZÃO** disso toma-se tanto da conveniência como dos sinais. Dos sinais, porque a potência olfativa não pode estar nas próprias partes do nariz:

- primeiro, porque, cortado o nariz, alguns ainda cheiram;
- segundo, porque, para perceber o odor, respiramos para dentro, como atraindo o odor para lugar mais íntimo.

No osso crivoso não pode estar o olfato:

- primeiro, porque é matéria muito dura e não apta para exercer sensação, que é operação muito sutil;
- segundo, porque, de outro modo, mesmo não elevada aquela membrana ou cobertura pela qual as carúnculas são cobertas, ocorreria olfação nos animais que respiram, pois se realizaria naquele osso que está antes da membrana que cobre as carúnculas.

O contrário é ensinado por Aristóteles no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 14 em São Tomás, e mais claramente no livro II *Sobre a Alma*, texto 100, e por São Tomás ali, lição 20, como depois será mostrado. A conveniência, porém, é esta: aquelas carúnculas estão bem dispostas para sentir o odor. Primeiro, porque são esponjosas e facilmente movidas pela respiração; haurida esta, percebem simultaneamente o odor exalado. Segundo, porque, por sua proximidade com o cérebro, possuem atualmente frio e úmido. Isso também é testemunhado pela contínua secreção mucosa que se expele por aquelas partes. Logo, há disposição conveniente para perceber o odor, o que se faz mediante exalação seca e quente. Portanto, o frio e o úmido, não naquela intensidade em que estão no cérebro, mas naquele temperamento que está abaixo do cérebro, são aptos a receber a impressão fumosa do seco e do quente.

Por isso, convenientemente se atribui o olfato a tal temperamento, que é como que aquoso, não enquanto transparente, como na visão, mas enquanto está em potência para a impressão do quente e do seco, que pertencem ao odor. Este funda-se no quente e no seco, como diremos na questão

seguinte e como consta pela experiência nas flores, que, aquecidas pelo calor, exalam odor. Finalmente, o homem, entre todos os animais, possui o olfato mais imperfeito, como ensina Aristóteles no texto 92. Nem cheira de tão longe como os abutres, nem conhece tantas diferenças de odores como os cães ou outras feras, que pelo próprio olfato distinguem muitas ervas. A razão é dada ali por São Tomás, lição 19: o homem possui cérebro grande e mais úmido do que os outros animais proporcionalmente; por isso o olfato nele é mais obtuso pela grande participação do úmido proveniente do cérebro. O odorável, porém, requer alguma secura.

Acerca do meio do olfato deve distinguir-se entre o meio extrínseco, ou que transporta as espécies, e o meio intrínseco, que as absorve no próprio órgão do olfato. Semelhantemente, pode considerar-se o meio transportador tanto relativamente ao próprio odor real, que é transportado e difundido por exalação fumosa, quanto relativamente ao odor intencional, isto é, suas espécies. Que estas sejam recebidas no próprio órgão não é duvidoso. Mas há dúvida sobre se, no meio, é necessário receber ou difundir a exalação real até o olfato ou se isso não é necessário; e semelhantemente se esse meio, pelo qual se transporta tanto a exalação ou odor real quanto o intencional, é somente o ar ou algum outro corpo. ACERCA DISSO, DIGO PRIMEIRO:

O odor pode difundir-se não somente pelo ar, mas também pela água.

Assim Aristóteles, livro II *Sobre a Alma*, texto 97, lição 20 em São Tomás. Acerca do ar consta pela experiência cotidiana. Acerca da água consta também pelo exemplo dos peixes, que cheiram dentro das águas. É sabido também que os pescadores atraem peixes lançando na água odores de peixes assados ou outras coisas salgadas. Semelhantemente, vemos o odor subir pelas próprias águas quando, em viveiros cujo fundo é muito sujo, sente-se forte odor subindo do próprio fundo, e não somente pela corrupção da água, mas mesmo quando água nova é lançada. Do mesmo modo, quando no fundo de uma panela que se aquece há, na parte inferior, algo odorífero, então, quando as partes inferiores se aquecem, sobem exalações mais quentes e sutis e, consequentemente, também o odor nelas contido.

Não poderá, contudo, o odor ser sentido por animal que respira se este estiver dentro da água, não por defeito do próprio odor e de suas espécies, mas porque nos animais que respiram o odor não é atraído à potência senão mediante respiração, que dentro da água não pode realizar-se. DIGO SEGUNDO:

O odor real não se difunde sempre até o sentido do olfato; basta que chegue a ele intencionalmente, enquanto realmente se difunde apenas por algum espaço.

Se, porém, realmente chegar até o olfato, não é sentido enquanto ali está realmente, mas enquanto está intencionalmente. Esta afirmação consta do que é transmitido por São Tomás no livro II *Sobre a Alma*, lição 20. Pode ver-se Caetano sobre o cap. 8, questão única; Báñez, I Parte, q. 78, a. 3, *Do Olfato*, dúvida 2; Conimbricenses, cap. 9, q. 3, a. 1; Carmelitas, disp.

12, q. 2, § 1. Para explicá-la, adverte que o odor real sempre se produz com alguma resolução ou exalação tênue ou fumosa, embora nem sempre seja visível, como será mostrado na q. 7, a. 5. Isso consta pela própria experiência, porque o odor facilmente se consome se alguma coisa estiver exposta ao ar; se, porém, estiver coberta e fechada, conserva o odor por mais tempo. Isso não ocorreria se emitisse somente espécies intencionais e não exalasse o próprio odor real, porque a emissão das espécies não consome o odor existente no próprio odorável.

Portanto, que o odor deva difundir-se de algum modo pelo meio mediante aquela exalação fumosa é mais provável na sentença de São Tomás, que distingue o modo próprio e a imutação do olfato dos outros sentidos, sobretudo da audição e da visão. Isso porque o olfato se realiza com alguma alteração e imutação do próprio sensível, como diz no livro III *Sobre a Alma*, lição 1, ao fim; questão *De Anima*, a. 13, no corpo; e I Parte, q. 78, a. 3:

> *"É necessário que pelo calor o corpo seja alterado de algum modo para que exale odor."*

A razão é que consta pela experiência que o odor é realmente exalado pelo próprio odorável, pois vemos o odor comunicar-se às coisas que tocam objetos odoríferos e permanecer nelas mesmo depois de removidos estes. E, para cheirar, requer-se alguma imutação sensível no próprio odorável ou no meio. Não basta mudança local como no som, porque o odor não é gerado por mera mudança de lugar sem mistura de qualidades, como vemos pela experiência. Logo, requer alteração, não no próprio órgão do sentido como o paladar e o tato; ao menos, portanto, no próprio meio ou no próprio sensível. Que, porém, não seja necessário alterar todo o meio por aquela alteração real da exalação fumosa, mas baste que ela chegue até alguma distância e daí a espécie intencional se difunda até o sentido, deduz-se de algumas experiências. Primeiro, porque os abutres sentem de distância remotíssima o odor dos cadáveres e de muitas léguas, como refere São Tomás na lição 20 citada.

Se, porém, por todo aquele espaço se difundisse o odor real, consumir-se-ia todo o odor da coisa odorífera por tão longa e copiosa exalação. Segundo, porque aquela exalação fumosa move-se mais lentamente segundo a multiplicação real do que o odor é percebido. Feita a evaporação de algum odor numa parte da casa, imediatamente sente-se seu odor em parte mais distante, embora a exalação ainda não tenha chegado ali. Antes, mesmo com a porta fechada sente-se o odor, embora a fumaça não possa atravessá-la daquele modo. Finalmente, a exalação fumosa sobe para cima; o odor, porém, também é sentido na parte inferior. Logo, não se requer que a evaporação fumosa chegue realmente ao sentido; basta que chegue intencionalmente. Que algumas vezes chegue até a própria potência consta quando os odores são fortes e aplicados perto da potência. Então o próprio odor realmente difundido toca imediatamente a potência. Por isso vemos também o cérebro ser agravado ou aliviado pelos odores. Todavia, a sensação não se produz pela imutação real, mas pela intencional.

A mudança física é aquela que se ordena à geração ou corrupção de algum acidente ou substância e, assim, é comum à coisa animada e inanimada. A sensação, porém, não se realiza pela geração ou corrupção de algo. Logo, formalmente não se realiza por mudança física e real, mas intencional. Acerca do ato de cheirar não há dificuldade especial além do que já advertimos: os animais que respiram não cheiram senão mediante a respiração e, por isso, não podem cheirar dentro da água. Aristóteles disse que a causa é esta: sem respiração não se eleva aquela membrana que cobre o olfato; assim ele permanece fechado como o olho quando as pálpebras estão abaixadas. Galeno, porém, não admite essa cobertura, mas diz que o odor não é sentido dentro da água porque, sem respiração, não chega ao ventrículo do cérebro, onde ele julga realizar-se a olfação. Essa causa é insuficiente. Se o órgão do olfato não está fechado nem impedido, por que as espécies do odor não chegariam a ele mesmo sem respiração?

Quanto, porém, aos animais que se elevam para fora das águas e ali respiram, embora também vivam dentro delas, como:

- golfinhos;
- crocodilos;
- rãs;
- semelhantes,

responde-se que esses animais carecem daquela membrana, para que dentro das águas, sem respiração, possam cheirar. Quando, porém, respiram fora da água, poderão cheirar muito melhor, não possuindo aquela cobertura. Não se deve, contudo, imaginar que essa cobertura esteja estendida sobre o olfato como as pálpebras sobre os olhos, nem que possa elevar-se pelo ar exterior. A própria via pela qual o odor é transportado à parte interior, porque é estreita e pode dilatar-se, chama-se cobertura do próprio olfato. Enquanto se comprime, cobre e fecha; enquanto se dilata, diz-se elevar-se. Por isso não pode abrir-se por alguma força externa, mas somente pela própria ação do animal que respira. SOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

Primeiro, objeta-se contra aquilo que dissemos acerca do órgão do olfato.

Deve constituir-se como órgão do olfato aquilo que possui maior e mais próxima simpatia com o próprio objeto odorável. Mas o odor é gerado pelo seco e pelo quente e é emitido mediante exalação fumosa, como se tratará na questão seguinte. Logo, o órgão do olfato deve ser posto em algo que participe mais do quente e do seco. As carúnculas mamilares, porém, por estarem próximas do cérebro, participam mais do úmido e do frio. Logo, nelas não deve constituir-se o órgão do olfato, mas antes nas partes interiores das narinas, que são cartilaginosas e assim participam mais da secura; ou também na membrana exangue; ou nos ventrículos interiores do cérebro, que abundam mais em espíritos animais e, por isso, podem possuir mais exalação fumosa. Ao menos daqui se deduz ser fraca aquela consequência

de Aristóteles, segundo a qual o órgão do olfato deve ser frio e úmido porque deve estar em potência para o quente e o seco, que constituem o odor.

Antes, deveria estar atualmente quente e seco, para que atualmente possa ser proporcionado ao objeto odorável, assim como audição e visão são proporcionadas a seus objetos, como vimos acima. Depois, porque o órgão e a potência devem estar em potência somente para as espécies intencionais de seu objeto, não para sua imutação real, pois são atualizados pelas espécies e não pela qualidade real do odor. Logo, Aristóteles não conclui corretamente que deva ser atualmente frio e úmido porque deve estar em potência para o quente e o seco, visto que está em potência apenas para as espécies do odor, que se produz a partir do quente e do seco. Confirma-se. Acima dissemos que a audição e a visão consistem naquele concurso dos nervos para que não haja duas potências visivas ou auditivas nas duas pupilas ou orelhas. Logo, semelhantemente, para que não haja dois olfatos, não devem estar naquelas duas carúnculas internas, mas em algum concurso dos nervos.

RESPONDE-SE que, na constituição do órgão da potência, requer-se proporção entre ele e o objeto, não por semelhança, mas por recepção, como existe entre ativo e passivo.

O objeto compara-se ativamente à potência e à disposição do órgão. Assim, o órgão da visão é transparente, estando em potência para a luz e para a cor; e o ar, enquanto imóvel, é órgão da audição, estando em potência para o movimento ou som. Por isso o Filósofo provou corretamente que o órgão do olfato deve estar em potência para ser imutado pelo quente e pelo seco ou pela exalação fumosa do quente e do seco; consequentemente, deve carecer desse seco e quente. E, como naquelas coisas que constam de qualidades físicas contrárias quanto uma carece de uma tanto possui da outra, ou a outra predomina, é necessário que, se o órgão do olfato carece de seco e quente, predomine nele frio e úmido. As exalações, porém, que podem provir dos espíritos animais serão em si odoráveis e imprimirão no órgão. Logo, isso prova antes que elas devem ser objeto odorável do que órgão de cheirar.

Quanto ao que se diz contra a consequência de Aristóteles, já foi respondido de que modo se verifica, como nos outros sentidos da visão e da audição, nos quais o órgão não se proporciona ao objeto por semelhança, mas segundo recepção e proporção da potência receptiva ao ato. Ao que se acrescenta, que deve estar somente em potência para as espécies intencionais e não para as próprias qualidades reais, responde-se que deve possuir ambas as coisas. A potência, enquanto potência, recebe espécies intencionais. Enquanto órgão fisicamente disposto, porém, deve carecer das qualidades de seu objeto, assim como o órgão da visão deve carecer de cor real e o da audição de som; não basta carecer das espécies da cor. Logo, embora o sentido deva ser atualizado intencionalmente somente pela espécie, fisicamente o órgão deve carecer da qualidade de seu objeto e, consequentemente, estar

em potência para ela enquanto atualizável e capaz dela e enquanto dela privado, ainda que de fato não seja atualizado.

De outro modo, se possuísse aquela qualidade e não carecesse dela, por isso mesmo teria impedimento para tender universal e indiferentemente às cores, odores etc. À confirmação responde-se que duas orelhas ou dois olhos estão de tal modo distantes entre si que não podem unir-se senão no encontro daqueles nervos. As carúnculas mamilares, porém, estão unidas entre si e, assim, ou se unem imediatamente ou mediante nervos que concorrem nas próprias carúnculas. Por isso se diz que nelas está o olfato.

Segundo, argumenta-se contra aquilo que foi dito, que o odor não se difunde realmente até a potência, mas basta que chegue a ela intencionalmente.

Contra isso parecem estar tanto a experiência como a razão. A experiência, porque consta que o cérebro é restaurado por odores suaves e lesado pelos pesados. Isso não se faz sem mudança real, mas não por mera mudança intencional, porque a impressão intencional não altera fisicamente. Também vemos que o vento soprando em sentido contrário afasta o odor do sentido e, ao contrário, o transporta mesmo de distância muito longa, como quando leva a corrupção do ar. Logo, é sinal de que isso se faz pela própria exalação real dos odores, não somente por imutação intencional. Esta, com efeito, nem é transportada pelo vento nem por ele impedida, pois se faz num instante, como carecendo de contrário. Finalmente, consta que os animais que respiram atraem o odor pela própria respiração e, se não respiram, não cheiram. Logo, é sinal de que atraem o odor real, e não somente suas espécies, porque estas não necessitam de respiração para serem atraídas, pois difundem-se por ação imaterial como nos outros sentidos.

Daqui toma-se ainda a razão: o odor não é sentido num instante; as espécies intencionais, porém, difundem-se num instante, porque não possuem contrário pelo qual sejam retardadas. Confirma-se porque não se requer exalação fumosa da parte do odorável. Primeiro, porque nas águas e debaixo delas emite-se odor e, contudo, ali não pode haver tal exalação. Segundo, porque, de outro modo, coisas pequenas e pós muito diminutos perderiam muito rapidamente o odor. Como continuamente exalariam aquele odor, já que continuamente podem ser sentidos, e são tão diminutos, aquela qualidade dissolver-se-ia muito rapidamente pela exalação. Isso é contra a experiência, pela qual vemos que duram por muito tempo.

RESPONDE-SE negando o antecedente.

À primeira experiência dizemos que o cérebro é lesado ou confortado pelos odores porque, às vezes, o próprio odor real chega até o cérebro, se for copioso e forte, e então o altera realmente, lesando ou recreando. Outras vezes, porém, chega ao olfato somente intencionalmente; então ele é recreado apenas pelo deleite intencional, assim como a visão ao contemplar coisas belas. Daí também, indiretamente, pode provir alguma boa disposição ao próprio corpo. À segunda experiência diz-se que o vento soprando desvia ou conduz os odores também quanto às espécies intencionais. Como estas

não atravessam num instante, mas por movimento, como diremos imediatamente, há lugar para que aquelas partes do ar nas quais as espécies se multiplicam sejam impelidas para outro lado pelo vento e impedidas em seu movimento reto pelo qual atravessam. O mesmo ocorre nas espécies do som, que se difundem por movimento.

Isso não impede, contudo, que também uma exalação fumosa real seja emitida pelo próprio odorável e que também esta possa ser desviada pelo movimento do vento, embora essa exalação não se derive em todas as partes do ar. À terceira experiência diz-se que os animais que respiram dizem-se atrair o odor não porque multipliquem ou tragam para si as próprias espécies mediante atração. Estas são naturalmente transportadas tanto aos animais que respiram como aos que não respiram e chegam ao próprio olfato também naqueles em que não há respiração. Os que necessitam de respiração, porém, dizem-se atrair as espécies do odor porque atraem o ar no qual aquelas espécies estão.

A causa pela qual esses animais necessitam de respiração para cheirar, como Aristóteles assinala neste livro II, texto 100, lição 20 em São Tomás, e no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 14, é que nesses animais deve elevar-se ou afrouxar-se aquela membrana ou cobertura pela qual o olfato é coberto, para que as espécies passem até ele, assim como as pálpebras dos olhos devem elevar-se para que vejamos. Como essa membrana não existe nos animais que não respiram, eles não necessitam de respiração para cheirar. Mas isso não muda especificamente os próprios olfatos, porque não muda o modo de sentir e de ser imutado intencionalmente, embora mude algo acidental acerca da necessidade ou não necessidade da respiração. À razão responde-se que as espécies do olfato não atravessam num instante como as espécies visíveis. A diferença é que, embora a espécie intencional não possua formalmente contrário, pode ser gerada dependentemente de alguma alteração ou movimento que possua contrário.

E não basta não possuir contrário para que o movimento se faça num instante; requer-se também não depender de movimento em sua produção. Como o movimento se faz no tempo, se para ser gerada a espécie depende de algum movimento, depende simplesmente do tempo. As espécies odoráveis, como também as audíveis, dependem em sua primeira produção de algum movimento alterativo ou local, como foi mostrado. Logo, como primeiro são geradas por movimento, não podem depois tornar-se instantâneas em seu progresso, porque sua natureza já está determinada ao movimento e, ao menos em razão do primeiro movimento, não pode simplesmente realizar-se num instante. As espécies visíveis, porém, mesmo em sua primeira produção, não dependem de alteração ou movimento físico, mas somente da luz e do transparente, que operam sem movimento físico e não dependentemente de alteração física. À confirmação responde-se que pode muito bem emitir-se exalação debaixo das águas, porque vemos a água aquecida desde o fundo exalar e subir atenuada, seja por virtude do sol, seja pela força do fogo.

Quanto ao que se diz dos pós diminutos e de outras coisas odoríferas de pequena quantidade, responde-se que são inteiramente consumidos por aquelas exalações fumosas se faltarem causas que conservem o odor e se não houver muitos pós juntos que se auxiliem mutuamente, como ocorreria num corpo de grande quantidade. Isso, porém, não se dá igualmente em todos, nem todos são consumidos com igual rapidez. Primeiro, porque não se deve considerar somente a pequenez da quantidade nessas coisas odoríferas, mas também a disposição, a tenacidade ou a eficácia que possuem para reter o odor. Segundo, porque aquela exalação fumosa do odor é tenuíssima e, assim, embora seja emitida continuamente, não pode consumir tão rapidamente toda a força do odor.

ARTIGO V — QUAL É A POTÊNCIA, O MEIO E O ATO DO PALADAR

SUPOMOS que o sentido do paladar é realmente distinto do sentido do tato, o que alguns negaram sem razão, uma vez que os objetos e atos de ambos são muito distintos. São estes, com efeito, os princípios pelos quais conhecemos a distinção das potências, isto é, segundo os atos e os objetos. Antes, também o órgão é distinto, porque não em todo lugar em que se encontra o tato se encontra o paladar. O objeto é distinto, porque pelo paladar discernimos as diferenças dos sabores, como:

- amargo;
- doce;
- e várias outras misturas que deles se fazem e que surgem do úmido bem digerido pelo calor.

Pelo tato, porém, discernimos os temperamentos das primeiras qualidades, como:

- quente;
- frio;
- duro;
- mole;
- e outras semelhantes.

O ato é distinto, porque percebe-se deleite diverso no sabor e no deleite do tato. Logo, a operação é diversa, pois o deleite está na operação. Também o próprio modo de operar é diverso. O tato realiza-se pela simples aplicação da coisa tangível, sem outra imutação que produza alguma mistura com a própria coisa tocada. A gustação, porém, realiza-se pela aplicação da coisa saborosa com alguma mistura da umidade da língua à coisa dotada de sabor. E, embora para saborear se requeira o sentido do tato, isso não elimina que o paladar seja sentido distinto, porque também para os outros sentidos se requer o tato e, contudo, distinguem-se dele. Nem obstam algumas passagens de Aristóteles que significam que o paladar é certo tato ou espécie de tato. Assim, no livro II *Sobre a Alma*, texto 94, diz:

"O paladar é certo tato."

E no texto 101:

"O gustável é certo tangível."

E no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 5 em São Tomás, diz:

"O paladar é certa espécie de tato."

E no livro III da *Ética*, cap. 13, diz:

"No alimento e na bebida o prazer é tomado do tato."

Responde-se, a partir da doutrina de São Tomás no livro II *Sobre a Alma*, lição 21, sobre o texto 101, com dupla solução. A primeira é que o paladar se diz certo tato enquanto convém com o tato no modo requerido da parte da aplicação para sentir, isto é, porque também requer contato de seu objeto para senti-lo, assim como o próprio tato; não, porém, porque convenha com o tato na própria razão específica e essencial de sentir, visto que versam acerca de objetos diversos. A segunda é que o paladar se diz certo tato ou espécie dele:

- ou tomando "tato" genericamente, enquanto significa sentido que conhece por contato, no qual se distingue dos outros três sentidos, que requerem algum meio extrínseco transportando as espécies;
- e não tomando "tato" pela potência especial que considera as qualidades tangíveis;

ou se diz que o paladar é tato radical e fundamentalmente, porque, embora todos os sentidos requeiram o tato, o paladar funda-se especialmente nele. Isso porque seu objeto, isto é, o sabor, funda-se no úmido, e a própria sensação do paladar se aperfeiçoa na umectação ou mistura do úmido da língua com a coisa saborosa. O úmido pertence ao tato. Daí que, como diz o Filósofo no livro III da *Ética* acima citado e adverte São Tomás na lição 21 citada, não há temperança relativamente aos deleites do paladar enquanto este discerne os sabores, mas enquanto é certo tato e discerne as qualidades tangíveis do alimento nas quais se funda o sabor. Nem obsta que o paladar perceba o úmido, que é qualidade tangível, como se vê quando se bebe água. Diz-se, com efeito, que sente o úmido não simplesmente, mas enquanto saboroso. A água é sentida como possuindo algum sabor, por exemplo:

- amargo;
- salgado;
- doce.

Se, porém, fosse água inteiramente pura e elementar, sem qualquer sabor, não seria sentida pelo paladar, mas pelo tato, no qual o paladar se funda. Supostas essas coisas, acerca do órgão da potência gustativa, falando em geral, consta que é a língua, pela qual julgamos os sabores; e, nos animais que não possuem língua, há algo que lhe corresponde. Isso ensina Aristóteles no livro I *História dos Animais*, cap. 11, e no livro II *Das Partes dos Animais*, cap. 17. Para que conste em qual parte da língua reside principalmente a potência gustativa, é necessário pressupor brevemente sua estrutura. A **LÍNGUA**, portanto, é de substância um pouco mais rara e frouxa, para que facilmente absorva os humores e a saliva, que muito contribuem para misturar e transportar os sabores. A base ou raiz da língua apoia-se

em certo osso mais forte unido à garganta. Dentro da língua encontram-se nove músculos.

A própria língua é assinalada ou como que dividida por certa linha, de modo que apareçam como duas metades; assim parece possuir certa aparência de órgão duplo, como:

- os olhos;
- as orelhas;
- as narinas.

Contudo, em substância, é una e contínua. Possui também:

- duas veias maiores;
- duas artérias;
- dois nervos.

Um dos nervos é mais duro e serve ao movimento juntamente com os músculos. O outro é mais mole e serve ao discernimento dos sabores. Tudo isso consta pela anatomia. DIZEMOS, PORTANTO:

O órgão do paladar, quanto à disposição, deve ser seco em ato e úmido em potência.

Quanto ao sujeito de inérencia, está naquele nervo mais mole, porque é de natureza mais seca do que a própria carne da língua. Embora esse nervo esteja espalhado por toda a língua, para que em toda ela se saboreie, contudo vigora mais intensamente na ponta da língua. A primeira parte desta resolução é de Aristóteles no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 5 em São Tomás, onde diz:

> *"Assim como o órgão do olfato deve ser aquoso, para estar em potência para o seco, sem o qual o olfato não está em ato, também o órgão do paladar deve ser terroso, para estar em potência para o úmido, sem o qual o paladar não está em ato."*

E a **RAZÃO** é que o órgão do paladar, assim como nos outros sentidos, deve estar de tal modo disposto que não possua atualmente as qualidades de seu objeto, mas antes as opostas, de maneira que esteja em potência para aquelas que estão em seu objeto. Assim, o órgão da visão, em razão da transparência, está em potência para as cores e para a luz. A audição está em potência para o movimento e o som do ar. O olfato, para o quente e o seco, dos quais se formam os odores. Logo, semelhantemente, o paladar deve estar em potência para o úmido, do qual se formam os sabores, como examinaremos na questão seguinte. Logo, deve estar em ato na qualidade oposta, isto é, no seco. Essa secura, contudo, não deve ser ígnea, que queima e consome o úmido, mas terrosa, que facilmente recebe o úmido, no qual se formam os sabores. Por isso, se a língua estiver excessivamente seca, com aquela secura que queima, como nos febricitantes, está mal disposta para o paladar.

Sobre isso pode ver-se São Tomás na lição 21 citada. A segunda parte, isto é, que a potência do paladar está naquele nervo mais mole, deduz-se do que foi dito. A carne da língua é excessivamente úmida, por ser esponjosa e atrativa de humor. Assim, serve mais como meio interno para receber os sabores e suas espécies do que para elicitar a própria sensação. Aquele

nervo, porém, é mais seco, de natureza terrosa, como são comumente os nervos. E, porque é mais mole, é mais apto para elicitar a sensação do que o outro nervo mais duro, que serve mais ao movimento juntamente com os músculos. Por isso São Tomás, no opúsculo 43, cap. 3, coloca o paladar naquele nervo mais mole. Que o paladar vigore mais na ponta da língua é manifesto pela própria experiência, porque ali se sente mais vivamente:

- o deleite;
- o discernimento dos sabores.

Contudo, como também é sentido e deleita junto à garganta, na raiz da língua e em toda a própria língua, por isso se coloca simplesmente em toda ela. **MAS OBJETARÁS** com Aristóteles, que no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 5 em São Tomás, perto do fim, diz:

> *"O órgão do paladar e do tato é o coração, porque o coração é quentíssimo, assim como o cérebro é friíssimo."*

Logo, não deve ser posto na língua. Depois, também a razão urge, porque a saliva contribui muito para o sentido do paladar, de tal maneira que sem umectação ou não se sente o sabor ou sente-se dificilmente, porque os sabores se fundam no úmido. Logo, deve pôr-se como órgão do paladar aquilo que possui maior conveniência com o úmido. Assim, não no nervo, mas na própria carne da língua, que é mais úmida, deve colocar-se a potência gustativa. E, entre as próprias partes da língua, mais na raiz do que na ponta, porque na raiz gera-se principalmente a saliva naquelas glândulas carnosas que ali estão; na ponta, porém, por ser de figura mais aguda, retém-se menos saliva. E, admitindo que o órgão do paladar consista no nervo, ainda assim sentir-se-ia mais na raiz do que na ponta da língua, porque ali aquele nervo está mais expandido e estendido e, assim, possui mais virtude. Confirma-se, porque alguns alimentos são muito secos e reduzidos a pó e servem para secar as umidades.

Logo, para o paladar deles será mais necessária umidade em ato do que em potência.

RESPONDE-SE à passagem de Aristóteles que, como explica ali São Tomás, falamos do princípio sensitivo radical, do qual em primeiro lugar emana o calor vital requerido para o sentido.

Mas essa virtude do calor derivada do coração, relativamente aos outros três sentidos, isto é:

- visão;
- audição;
- olfato,

não se dirige imediatamente do coração, mas tende primeiro ao cérebro e daí aos órgãos desses sentidos. Relativamente, porém, ao paladar e ao tato, procede imediatamente do coração. O sinal disso é que em torno do coração a dor é maximamente sensível. Assim explica ali São Tomás Aristóteles, que não nega que o órgão do paladar esteja na língua, mas estabelece diferença no modo de ministrar o calor do coração ao paladar e ao tato, de uma parte, e aos outros sentidos, de outra. Se isso é verdadeiro, será investigado depois.

Não pode, contudo, ser duvidoso que o primeiro princípio de todo calor vital, seja ministrado mediante o cérebro ou não, seja o próprio coração. À razão responde-se que a umectação é requerida na língua e no paladar não como virtude de sentir, mas como condimento e temperamento do objeto gustável. Se a coisa saborosa não for alterada por aquele humor da língua, não pode ser sentida.

E, como isso se requer da parte do próprio objeto, não se segue que o órgão da potência gustativa deva estar na parte mais úmida, mas na parte que recebe as espécies do sabor umedecido pela língua. Essa disposição do órgão não deve ser formalmente semelhante à qualidade de seu objeto, mas proporcionada a receber. Assim, formalmente deve antes possuir qualidade oposta e estar em potência para aquela qualidade do que ser formalmente semelhante a ela. E, porque o sabor se funda no úmido, a umidade da língua é requerida para aperfeiçoar o próprio objeto, que é o sabor; não, porém, para que nela se constitua a potência, que deve ser receptiva do sabor. Pela mesma razão negamos que o paladar deva ser mais perfeito na raiz da língua, onde há abundância de saliva. Esta não é disposição da potência gustativa, mas do objeto gustável enquanto aplicado ao paladar.

E, ainda que pertencesse a saborear ativamente, não deveria estar em tamanha abundância como está na raiz da língua, mas naquele temperamento que se encontra na ponta. Por isso também, embora o nervo esteja mais expandido na raiz da língua, não está ali tão temperado e ativo para discernir os sabores como na ponta. À confirmação responde-se que, embora alguns alimentos pareçam mais áridos e secos, possuem, contudo, umidade suficiente para gerar sabor, como diremos na questão seguinte. Se a secura prevalece sobre a umidade, tendem ao amargo, assim como as cinzas são muito amargas por serem muito secas. Acerca do meio do paladar **SUPOMOS** que a sensação desta potência não se realiza sem espécies intencionais. Isso é comum a todo sentido, como diremos na questão seguinte, porque a sensação não se realiza sem concurso do objeto aplicado de modo intencional. As espécies intencionais são transportadas do objeto ao sentido mediante algum meio. Esse meio, como frequentemente dissemos, é duplo.

Um é extrínseco ou distinto do próprio senciente, embora se estenda até o próprio sentido e seja contíguo com ele, não contínuo, como o ar que transporta as espécies até o olho ou a audição. Outro é meio intrínseco, isto é, contínuo, e não apenas contíguo ao animal, a saber, o próprio órgão ou parte do órgão que recebe as espécies, para que estas possam atualizar a própria potência e chegar até ela. **DIZEMOS, PORTANTO**, que no sentido do paladar não deve assinalar-se meio extrínseco que transporte as espécies dos sabores, mas somente meio intrínseco, ao qual a própria coisa gustável se une imediatamente, para que ali, realizada alguma alteração ou imutação mediante a umectação da língua, suas espécies cheguem à potência gustativa. Esse meio interno é a própria carne da língua sobreposta ao nervo que sente os sabores, e está úmida por aquele humor da saliva que altera fortemente o alimento.

Isso se toma de Aristóteles, livro II *Sobre a Alma*, texto 101, lição 21 em São Tomás, onde diz que o gustável é certo tangível:

"E esta é a causa pela qual não é sensível mediante corpo estranho como meio."

Nem o tato, com efeito, percebe mediante tal meio. Assim, o gustável se equipara ao tangível quanto a isto: ambos os objetos devem ser aplicados à potência mediante algum contato, e não somente emitir espécies através de meio extrínseco. Assim, a **CONCLUSÃO PROVA-SE** pela própria experiência. Os sabores não podem ser sentidos se não tiverem contato com a língua; ninguém sente, com efeito, o sabor de algo colocado fora. Isso ocorre porque os sabores não podem ser sentidos se não forem alterados e imutados por alteração física ordenada à nutrição do próprio vivente. Para isso, com efeito, este sentido é posto no animal: para que possa discernir e assumir aquilo que pertence ao alimento. Assim, é necessário que a própria imutação do alimento ou sabor se faça no próprio animal. Logo, requer-se contato físico com o órgão do paladar como meio interno, para que ali o próprio sabor, mediante aquela mudança, seja discernido e sentido. Também o odorável deve possuir alguma exalação fumosa, que é alteração real, para que seja sentido.

Mas, como o olfato não é sentido tão material como o paladar nem está tão proximamente ordenado à própria conservação ou reparação do animal, não é necessário que aquela imutação do odorável se faça no próprio animal; basta que se faça em alguma parte do meio e daí sejam transportadas as espécies até o olfato. **SE OBJETARES** que Aristóteles não provou corretamente que o paladar é certo tato porque o tangível se funda no úmido. O odor também se funda no seco, e a secura é qualidade tangível não menos do que a umidade. Logo, pela mesma razão deveria dizer-se que o olfato é certo tato e que o odorável é tangível. Confirma-se porque, se o paladar fosse certo tato, o órgão do paladar não deveria distinguir-se do órgão do tato, mas ambos seriam terrosos e estariam em potência para o úmido enquanto tangível. Isso, contudo, é falso, como dissemos acima. Confirma-se, segundo, porque o paladar nem sempre requer contato da coisa gustável.

Por exemplo, se água for aplicada à boca e, em partes distantes da água, for posto algo doce, como mel, imediatamente sente-se seu sabor antes que se aproxime da boca. Logo, pode sentir-se algo que ainda não possui contato. Antes, basta que tenha contato mediante a saliva. A saliva, porém, é meio extrínseco, por ser corpo distinto da língua. Logo, pode saborear-se mediante meio extrínseco.

RESPONDE-SE que, embora o odor se funde no seco e o sabor no úmido da parte da própria coisa odorável e gustável, contudo diferem muito da parte da aplicação ao sentido.

Para que o sabor seja saboreado, deve misturar-se com o úmido da língua e ali fazer-se alteração física, que não pode ocorrer sem contato. Consequentemente, o paladar pressupõe, como condição necessária, o próprio sentido do tato, ao qual se faz aquele contato. O seco odorífero, porém, não deve imutar fisicamente o próprio seco ou úmido do olfato nem possuir ali alteração. Basta que exale no meio. E, porque não requer esse contato fí-

sico, nem o próprio odorável se diz tangível nem o olfato se diz tato daquele modo especial. À primeira confirmação responde-se que o paladar não é tato essencialmente, mas pressupositivamente daquele modo especial, porque requer contato e alteração física do objeto, conhecida pelo tato, para que possa ser saboreado. Por isso supõe órgão formalmente distinto, embora na mesma parte em que está o paladar esteja também o tato, assim como nos outros sentidos também se encontra o tato, porque ele está difundido por todo o corpo. Ao paladar, contudo, requer-se de modo especial, como foi dito.

E, embora o órgão do paladar seja terroso e esteja em potência para o úmido, não o está formalmente enquanto o úmido é tangível, mas enquanto é saboroso. Desse modo somente pode ser sentido na língua. Isso também é sinal de que esses órgãos se distinguem, como adverte São Tomás no livro II *Sobre a Alma*, lição 22, a partir de Aristóteles ali, texto 112. À segunda confirmação concede-se a consequência. À experiência em contrário diz-se que o paladar não sente aquele sabor do mel distante senão enquanto, por alguma mistura, se difunde até as partes da água aplicadas à boca. De outro modo, não é sentido. Quanto ao que se diz da saliva, responde-se que ela não é meio para difundir as espécies do sabor, mas para alterar o alimento e seu sabor na boca. Com aquela alteração e mistura, as espécies do sabor imprimem-se na língua, à qual a própria saliva está de tal modo adjacente que o sabor ou alimento não pode misturar-se com ela sem misturar-se também com a língua.

ARTIGO VI — ACERCA DA POTÊNCIA, DO ATO E DO MEIO DO TATO

Acerca da potência do tato há duas dificuldades. A primeira, levantada por Aristóteles neste livro II, texto 106, é se o tato é um único sentido numa espécie ínfima ou somente uno em gênero. A segunda é se o órgão do sentido do tato é qualquer parte do corpo ou somente o nervo. Acerca do meio pelo qual as espécies do tato são comunicadas, há dúvida sobre o meio interno: se é a carne sobreposta ao nervo ou alguma outra coisa. Acerca da primeira dificuldade, parece haver tatos de espécie diversa, porque entre os tangíveis encontram-se diversas contrariedades que não podem reduzir-se a um único gênero e modo de imutar o sentido. Logo, devem constituir sentidos diversos em espécie. A consequência é manifesta, porque os sentidos distinguem-se segundo o diverso modo de imutar a potência e elicitar a sensação. Por isso, se houver contrariedades diversas não redutíveis a um único gênero e modo de imutar a potência, é necessário constituir potências diversas. O antecedente, porém, consta porque o tato atinge diversas contrariedades, como:

- quente e frio;
- seco e úmido;
- fome e sede;

- prazer e dor.

Essas não podem reduzir-se a um único gênero, porque são contrariedades primeiras, visto que uma não nasce nem deriva da outra. A contrariedade entre quente e frio é tão primeira quanto a contrariedade entre úmido e seco, porque ambas são contrariedades entre qualidades primeiras. Semelhantemente, prazer e dor, fome e sede exprimem contrariedade interna e não de algum tangível externo. O sensível interno e sua contrariedade distam mais do tangível externo do que dois sensíveis externos, como calor e sabor. Com efeito, os externos são atingidos mediante algum meio; os internos, sem meio. Logo, com maior razão devem constituir sentidos diversos do que os sensíveis externos. Nos outros sentidos, porém, vemos haver apenas uma contrariedade à qual as demais se reduzem, assim como à contrariedade do branco e do negro reduzem-se as outras contrariedades das cores. Nesta dificuldade Aristóteles nada resolve, embora a tenha proposto.

São Tomás, no livro II *Sobre a Alma*, lição 22, embora se incline para esta parte, isto é, que o tato seja um único sentido em gênero e vários em espécie, contudo na questão *De Anima*, a. 13, ad 17, e I Parte, q. 78, a. 3, ad 3, admite ambas as partes como prováveis. Daí resulta que também nesta matéria os discípulos de São Tomás se dividem. Caetano, no livro II *Sobre a Alma*, cap. 10, Flandria ali e Javello ali, q. 47, sustentam haver vários tatos em espécie. O Mestre Báñez, porém, I Parte, q. 78, a. 3, dúvida 1, única conclusão acerca do tato, sustenta que ele é uno em espécie.

NÃO OBSTANTE, parece mais provável que o tato seja um único sentido segundo a espécie ínfima.

E assim conservamos perfeitamente o dito comum de que há somente cinco sentidos externos, o que absolutamente não se conservaria se houvesse vários especificamente distintos. Esta sentença, como dissemos, é reputada provável por São Tomás nos lugares citados e é ensinada por ele absolutamente no opúsculo 43, cap. 3. E a **RAZÃO** toma-se do fato de que todas aquelas contrariedades que se dizem primeiras convêm num único gênero próximo, que é o objeto do tato, embora esse gênero não possua nome. Explico-o assim. Embora quente e frio, seco e úmido sejam contrariedades primeiras no gênero natural, podem, contudo, convir num gênero intencional, enquanto possuem o mesmo modo de imutar o sentido, isto é, mediante contato da coisa tangível e alteração do senciente. Reduzem-se também a uma única contrariedade objetiva, porque são sentidas segundo algum excesso ou conveniência relativamente ao temperamento do sentido, isto é, segundo conveniência ou inconveniência relativamente ao próprio senciente. Que esse excesso esteja no calor e no frio, no seco e no úmido, comporta-se materialmente e por acidente.

As demais contrariedades, porém, como:

- fome e sede;
- prazer e dor;
- mole e duro;
- e outras semelhantes,

reduzem-se todas àquelas do quente e frio etc. e nelas se fundam, como depois diremos. Confirma-se porque o temperamento do animal resulta de todas as quatro qualidades. Assim, relaciona-se com todas elas como constitutivas de um único temperamento conveniente ou inconveniente ao animal. Embora entre as próprias qualidades primeiras, consideradas física e entitativamente, existam diversas contrariedades irredutíveis a alguma única contrariedade natural, podem, contudo, reduzir-se a uma única contrariedade animal, segundo o temperamento do animal seja conveniente ou inconveniente. Assim, são sentidas sob o mesmo modo, isto é, enquanto aquilo que é tocado convém ou não convém a tal temperamento. Seja a conveniência na secura, no frio ou em qualquer outra qualidade, e se a exceder ou corromper, haverá inconveniência ou incongruência. Semelhantemente, as contrariedades de fome e sede, prazer e dor etc. fundam-se todas nessa conveniência ou inconveniência das primeiras qualidades enquanto servem ao temperamento do animal.

Por isso o tato não considera primeiro e por si as contrariedades físicas dessas qualidades nem as próprias qualidades consideradas absolutamente em si, mas enquanto servem para constituir o temperamento do animal. E assim todas aquelas contrariedades fisicamente distintas reduzem-se a uma única contrariedade, isto é, à conveniência ou inconveniência relativamente ao temperamento do animal. DAÍ CONSTA A RESPOSTA AOS FUNDAMENTOS OPOSTOS.. Respondemos que nas qualidades tangíveis se dão várias contrariedades primeiramente diversas materialmente e no gênero natural, mas ordenáveis a uma única contrariedade animal, isto é, segundo o temperamento conveniente ou inconveniente ao próprio animal. Todas aquelas outras contrariedades subordinam-se a esta e, sob esta formalidade, são consideradas pelo tato. Assim, ele possui uma única razão formal na espécie ínfima. Quanto ao que se diz que prazer e dor, fome e sede são sentidos sem meio, em primeiro lugar, ainda que isso fosse concedido, seria somente diferença acidental, não essencial.

Isto é, não seria diferença na própria razão formal e no modo de imutar o sentido, mas acidental, isto é, no próprio meio de aplicar as espécies ao sentido. Isso pertence à aplicação ou instrumento, não à razão formal do sentido. Depois, diz-se que também essas coisas internas são sentidas mediante algum meio, enquanto cada parte não sente aquilo que está posto sobre ela ou lhe inere, mas aquilo que lhe é contíguo numa parte mais próxima. Assim, usa aquela parte como meio interno e sente por ela, como já advertimos acima, q. 4, e novamente explicaremos na q. 7. Quanto ao que se diz que o sensível interno dista mais do externo do que dois externos, responde-se que dista mais quanto àquela razão acidental de usar sensível externo ou interno, mas não na própria razão formal específica, que é a razão de imutar o sentido. Nisso convêm o tangível interno e o externo, não, porém, dois sensíveis externos como sabor e odor e semelhantes.

Nos outros sentidos há uma única contrariedade, una não somente cognoscível e objetivamente, mas também física e materialmente. No tato, po-

rém, encontra-se uma única contrariedade somente enquanto pertence à conveniência ou inconveniência do temperamento do animal, como foi explicado, embora permaneçam várias contrariedades primeiras no gênero físico. Acerca do órgão do tato, consta que sentimos por todo o corpo quando somos tocados por algo. Isso foi necessário ao animal para que pudesse conservar-se em qualquer parte contra as coisas nocivas e abraçar as convenientes. A dificuldade é acerca das partes sencientes, como carne e nervos: se igualmente nelas está o órgão do tato e a potência de tocar ou se está somente nos nervos. Falamos das partes sencientes, porque a própria experiência mostra que algumas não sentem, por serem excessivamente terrestres, como:

- unhas;
- cabelos;
- semelhantes.

A sentença de Aristóteles coloca o tato nos nervos sob a carne. Diz neste livro II, texto 116:

> *"Por isso é manifesto que o sensitivo do tangível está no interior. Assim também ocorre nos outros sentidos: as coisas colocadas sobre o próprio órgão do sentido não são sentidas; colocadas, porém, sobre a carne, são sentidas; logo, a carne é o meio do tato."*

Ali atribui à carne somente ser meio, não órgão. Essa autoridade insinua uma **RAZÃO** bastante difícil em si. Se o órgão do tato se atribui ao nervo porque não pode ser sentido aquilo que é colocado sobre o próprio sentido, mas pelo tato sentimos algo colocado sobre a carne, e assim a carne não é órgão, então por essa mesma razão o órgão do tato deveria antes atribuir-se à carne. A carne, embora sinta, possui também meio pelo qual sente, isto é, a pele. Assim toca a coisa não posta imediatamente sobre si, mas sobre algo distinto, embora interno. É certo, porém, que o tato carece de meio externo. Se se disser que a carne sente mesmo retirada a pele, a mesma instância se faz acerca do nervo, porque, retirada a carne, ainda sente, e com grande intensidade. Então dizemos que o nervo sente não naquela parte sobre a qual o sensível é posto, mas em razão da parte mais próxima.

Por que, então, não se poderá dizer o mesmo da carne, isto é, que, retirada a pele, sente aquilo que lhe é sobreposto em razão da parte imediata? Contudo, Aristóteles não parece ter tomado a carne, na qual nega estar o órgão do tato, enquanto distinta da pele. Todo aquilo que é carne juntamente com a pele toma-se como a mesma coisa, porque a pele se comporta como certa parte ou término da carne. Por isso, quando diz que a carne é meio, não distingue a carne da pele, mas tudo isso é meio. Que alguma parte daquela carne ou seu término, que é a pele, se diga possuir razão de meio, não vem ao propósito, porque o meio deve ser sempre algo distinto e de temperamento distinto, como o nervo e a carne, que são partes distintas e heterogêneas. Carne e pele, porém, são homogêneas, porque a pele é somente extremidade da carne.

Se isso bastasse para que se dissesse meio, diríamos o mesmo da carne, isto é, que uma parte dela é meio e outra órgão. Antes, corre a mesma dificuldade acerca da pele, que também sente os tangíveis: como poderia ela mesma ser órgão e meio e sentir a coisa sobreposta, se não se negasse a razão do Filósofo? Quanto ao que se diz que o nervo, retirada a carne, sente se for picado, dizemos que, se a carne fosse totalmente removida de toda parte, de modo que não pudesse ser tocado mediante a carne, talvez o nervo não sentisse aquilo que lhe fosse imediatamente aplicado. O nervo, por si só, é excessivamente terrestre, assim como os ossos e os pelos, e é amolecido pela carne. Por isso Aristóteles diz no livro II *Das Partes dos Animais*, cap. 8, e neste livro I *Sobre a Alma*, texto 79:

"Os nervos, os pelos e os ossos não possuem em si algum sentido."

Assim, se a carne for totalmente retirada, não exercerá sensação alguma. Por isso São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 22, diz que a carne não é órgão do tato, mas meio conatural. Segundo, diz-se que, ainda que o nervo sentisse naquele caso, isso ocorreria indiretamente e não por meio conatural. Uma parte do nervo sentiria a picada não sobreposta a si, mas à parte próxima. Isso não seria conatural nem segundo linha reta do objeto tangível ao órgão, mas como que lateralmente. Por que, porém, não diremos semelhantemente que a carne é órgão do tato sentindo não aquilo que lhe é imediatamente sobreposto, mas aquilo que é sobreposto à parte próxima? Responde-se haver razão diversa. Como a carne não possui algo sobreposto a si como possui o nervo, que possa servir para tocar algo conaturalmente e por emissão direta, por isso não pode conaturalmente ser órgão tátil. Isso, porém, pode convir ao nervo, porque possui conaturalmente a carne sobre si como meio pelo qual sente.

Na falta dela, por acidente, indireta e menos conaturalmente, pode sentir aquilo que é aplicado à parte mais próxima. A carne, porém, porque não possui modo de tocar diretamente por algo sobreposto, não é admirável que também não possa tocar indiretamente. Se disseres:

Se no olho e nos outros sentidos faltar uma vez o meio interno, que é parte do órgão, como a pupila no olho, não pode ver.

Logo, se a carne é meio no sentido do tato, removida a carne o nervo não sentirá. Responde-se haver razão diversa entre o tato e os outros sentidos. Nos outros requer-se órgão ou meio interno para que, por ele, possam haurir as espécies; esse meio é determinado numa parte certa do corpo. Removido ele, nada permanece que direta ou indiretamente possa haurir as espécies. No tato, porém, por causa de sua grande necessidade em todo o corpo do animal e em suas partes, não se requer, para haurir as espécies, outra disposição além daquela pela qual possa fazer-se contato com o próprio objeto. Isso, conatural e diretamente, isto é, para tocar segundo linha reta, faz-se convenientemente pela carne sobreposta ao nervo. Se, porém, ela for removida, ainda resta lugar para contato com o objeto tangível no próprio nervo, não segundo linha reta, porque então sentiria algo imediatamente sobreposto a si, mas somente indiretamente e unido à parte vizinha.

Acerca do meio externo do tato, alguns disseram existir meio externo interposto entre o corpo e a coisa tangível. Isso é atribuído a Averróis e parece tomar-se de Aristóteles, livro II *Sobre a Alma*, textos 113 e 114. Quando, porém, se insiste que também aquele corpo intermediário, seja água ou ar, pode ser sentido quando está excessivamente quente ou frio, responde-se que isso ocorre porque esses elementos não estão em sua disposição natural; se nela estivessem, não seriam sentidos. Isso, contudo, parece falso, porque na própria disposição natural a água possui excesso de frio e o fogo excesso de calor ou calor máximo. Logo, sobretudo ali seriam sentidos. O mesmo vale para qualquer outro corpo imediatamente unido à superfície do animal. Se as qualidades nele se intensificarem, sem dúvida é sentido pelo tato. Logo, o tato não requer meio externo, mas antes contato imediato.

A isso, com efeito, ordena-se este sentido: para que aquelas coisas que tocam imediatamente o animal possam ser sentidas por ele, assim como sentimos corpos duros ou moles imediatamente sobrepostos à carne. SOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. Contra aquilo que dissemos acerca do meio e do órgão do tato, o Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 27, julga que não repugna que seja sentido o sensível posto sobre o próprio sentido. O mesmo sustentam outros autores, como referimos acima na questão precedente, e os Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 11, q. 3, a. 3, ao fim, julgam isso provável. Suárez, contudo, admite no cap. 26 que a qualidade inerente ao próprio órgão não pode ser sentida pelo próprio sentido. Toma o argumento da experiência. Vemos não somente o nervo, mas também a carne sentir, como quando a carne ou uma veia é picada. Logo, não somente o nervo sente, mas também outras partes. Nem se pode dizer que a carne sente como meio.

Contra isso está, primeiro, que a experiência deve preponderar nesta parte. Vemos, porém, que sentimos em ato na pele e na carne. Por que, então, negaremos que ali se elicita a sensação e, consequentemente, que ali esteja o órgão do tato, e não somente o meio? Segundo, porque no pulmão, no fígado e no coração não há nervos e sente-se dor. Logo, não somente o nervo é órgão do tato. Confirma-se porque Aristóteles colocou sobretudo o órgão sensitivo do tato no coração, no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 5 em São Tomás. E, contudo, ali não há nervo.

RESPONDE-SE com a solução dada ao argumentar, tomada de Aristóteles neste livro II, texto 111, e de São Tomás ali, lição 22, onde diz que é ineficaz o argumento para provar:

> *"que a carne seja o sentido do tato pelo fato de que, assim que é tocada, ocorre a sensação."*

A sensação, com efeito, não se faz na própria carne, mas no nervo unido a ela. Por isso a experiência não prepondera nesta parte. Nem a negamos, mas dizemos que a experiência mostra que, se a carne é picada, ocorre sensação. Não mostra, porém, que ela se faça pela própria carne e não no nervo unido. Assim, posta a espécie na pupila, imediatamente sentimos a visão; não consta, porém, se ela se faz pela pupila ou pelo nervo visório. À outra réplica diz-se que também naquelas partes existem nervos ou alguns prin-

cípios de nervos que, por sua sutileza, sentem bastante intensamente; ou que, nas partes próximas ou contíguas, existem nervos pelos quais se faz a própria sensação. À confirmação responde-se que já tratamos algo disso acima. Acerca do princípio radical dos sentidos há duas sentenças célebres. Uma é a de Aristóteles, que diz ser o coração princípio e raiz do sentir, como no lugar citado no argumento, no livro II *Sobre a Geração dos Animais*, cap. 6, e livro III, cap. 2.

Parece, contudo, colocar mais especialmente tato e paladar no coração, e os outros sentidos no cérebro. A sentença contrária é de Galeno, livro VIII *Sobre o Uso das Partes*, cap. 4, e em outros lugares, nos quais diz ser o cérebro princípio dos sentidos. A esta sentença parece subscrever São Tomás na III Parte, q. 8, aa. 1 e 6, onde diz que toda força sensitiva provém da cabeça. Pode também ver-se no III das *Sentenças*, dist. 13, q. 2, a. 5, e no opúsculo 43, cap. 4. O coração pode, de fato, dizer-se princípio radical do sentir quanto à subministração do calor vital. Quanto, porém, ao temperamento e modificação de tal calor e à subministração dos espíritos animais, enquanto requeridos para as operações sensitivas, sobretudo perfeitas, sem dúvida o cérebro é a primeira raiz e princípio do sentir. Primeiro, porque no cérebro começam os nervos pelos quais os espíritos animais são ministrados, como consta pela anatomia.

Segundo, porque, lesado o cérebro, cessa a sensação; obstruídos os canais do cérebro, o animal dorme; e, posto esforço e atenção excessivos para sentir, dói o cérebro, não o coração. Há, contudo, argumento em favor de Aristóteles. O coração forma-se no animal antes do cérebro e imediatamente sente, porque palpita; e, se ali for picado, retrai-se. Logo, o sentido do tato origina-se do coração. Semelhantemente, decapitado o homem, o coração ainda sente e por breve tempo palpita; e, se picado, sente. Logo, o sentido do tato radica-se no coração.

RESPONDE-SE que esse argumento procede somente acerca do tato, porque, quanto aos outros sentidos, faltam os órgãos retirada a cabeça.

Contudo, nem sequer acerca do tato conclui. Primeiro, porque, embora o coração se forme antes do cérebro, naquele movimento de palpitação não sente. Esse movimento pertence antes à parte vegetativa do que à sensitiva, como princípio dos movimentos vitais, não formalmente como sensação. Nem sabemos se, picado o coração naquele estado imperfeito, quando se forma antes da cabeça, ele se retrai. Quem, com efeito, viu isso, quando o coração então está dentro do útero do animal gerante e ali não pode ver-se se se retrai quando picado? Decapitado o homem, porém, o coração não sente dor, porque já falta a fantasia e, consequentemente, não se move o apetite, no qual está formalmente o ato da dor. Que no coração sejam sentidas dor, tristeza e ira ocorre porque ali está o apetite irascível; e para sentir essas coisas participa também do influxo e dos espíritos animais provenientes do cérebro. Segundo, argumenta-se:

Na carne há temperamento mais delicado e reduzido ao meio do que no nervo, por ser menos terrestre.

Logo, está sobretudo em potência para padecer das qualidades excessivas, que são as únicas sentidas pelo tato, como diremos na questão seguinte. E, assim como o ar é melhor receptivo do que a terra, também o temperamento aéreo, que corresponde à carne por causa de sua raridade, é mais receptivo do que o terrestre, que corresponde ao nervo. Por isso Aristóteles, livro II *Das Partes dos Animais*, caps. 1 e 5, e livro I *História dos Animais*, cap. 4, disse que a carne é o órgão sensitivo do tato.

RESPONDE-SE que o argumento prova que a carne possui temperamento apto para receber e absorver precisamente as espécies tangíveis, não, porém, para que ali a espécie seja impressa mais fortemente e assim seja elicitada a sensação.

Experimentamos, porém, que aquilo que toca mais levemente é menos sentido. Assim, para o tato não basta facilidade de receber, mas também de imprimir fortemente. Para isso contribui mais aquele temperamento terrestre do nervo com alguma moleza. Quanto a Aristóteles, dizemos que pelo nome "carne" entende não a carne nua, mas incluindo o nervo, assim como se diz que a língua saboreia em razão do nervo nela incluído. Vejam-se também as coisas que dissemos na questão precedente ao mostrar que o sensível posto sobre o sentido não é sentido, e os argumentos ali resolvidos. Restava tratar da suficiência da divisão em cinco sentidos externos. Mas a matéria é de pequena dificuldade e foi suficientemente explicada por São Tomás, I Parte, q. 78, a. 3, e no livro III *Sobre a Alma*, lição 1, e pode ser suficientemente entendida a partir do que foi dito.

QUESTÃO VI — DOS OBJETOS DOS SENTIDOS EXTERNOS EM COMUM

PROÊMIO

Explicaremos primeiro, nesta questão, as condições gerais dos objetos externos; depois, na questão seguinte, investigaremos cada objeto em particular. As condições gerais parecem reduzir-se a duas. Primeiro, que o objeto esteja presente e que as coisas ausentes de nenhum modo possam ser sentidas. Segundo, que o objeto informe o sentido mediante espécies que fazem suas vezes. Por isso trataremos primeiro dessas coisas.

ARTIGO I — SE É NECESSARIAMENTE REQUERIDO QUE O OBJETO EXTERIOR ESTEJA PRESENTE PARA QUE POSSA SER SENTIDO

Tratamos amplamente disso na questão 23 da *Lógica*, onde mostramos que o conhecimento intuitivo dos sentidos externos não pode, nem mesmo por poder divino, tender a uma coisa ausente. Agora investigamos absolutamente se nos sentidos pode encontrar-se conhecimento abstrativo e, consequentemente, conhecimento de coisa ausente. Falando naturalmente, consta suficientemente que as coisas ausentes não podem ser sentidas pelo sentido externo, por falta da espécie impressa, que naturalmente é enviada pelo objeto presente e depende do próprio objeto tanto no fazer-se como no conservar-se. Isso consta pela experiência nas espécies visíveis, que, removido o objeto, cessam num instante. O mesmo pode provar-se dos outros sentidos por esta razão geral: as espécies não podem deixar de existir senão por um contrário, por falta do sujeito ou por falta da causa conservante. Removido, porém, o objeto, consta que as espécies não podem durar por muito tempo.

Isso não ocorre por algum contrário, porque as espécies intencionais carecem de contrário; com efeito, informam simultaneamente a potência as espécies do branco e do negro, do quente e do frio, do odor agradável e desagradável, pois vemos que essas coisas podem ser sentidas simultaneamente. Além disso, quando o objeto é removido, pode não haver qualquer contrário pelo qual a espécie seja corrompida, e, contudo, o conhecimento cessa por falta da espécie. Nem essas espécies deixam de existir por falta do sujeito, porque supomos permanecerem sem mudança o órgão, a potência em que se subjetivam e o meio pelo qual passam. Falamos precisamente de tal caso. E, contudo, removido o objeto, as espécies desaparecem e o conhecimento cessa. Logo, é sinal de que naturalmente dependem do objeto tanto no fazer-se como no conservar-se. Nem obsta que o som seja ouvido mesmo depois de cessarem a colisão e o movimento dos corpos. Costuma ocorrer uma pancada ser vista de longe e, depois de breve tempo, ser ouvido o som.

Logo, pareceria que se sente removido o objeto, isto é, aquela pancada. O mesmo parece ocorrer com o odorável. Removida a exalação fumosa, o odor ainda é sentido por algum tempo; logo, as espécies permanecem na ausência do objeto. Responde-se que, no primeiro caso, permanece o som real no ar, embora já não permaneça na colisão dos corpos pelos quais foi primeiramente formado. Assim, enquanto o som realmente dura no ar, pode durar a espécie por ele emitida. No segundo caso, embora a exalação fumosa deixe de evaporar do corpo odorífero, aquilo que anteriormente evaporou permanece no ar ou no corpo próximo, enquanto ali permanece o odor real exalado, que continuamente emite sua espécie. Assim, sente-se a coisa em presença, isto é, o odor exalado que permanece e o som no movimento do ar, embora já não persevere na colisão dos corpos.

A **DIFICULDADE**, portanto, reduz-se inteiramente ao poder divino: se, por ele, alguma coisa pode ser sentida na ausência do objeto, conservadas no sentido as espécies depois de removido o objeto e elicitada desse modo a sensação. Nisto há a **SENTENÇA DE ALGUNS** segundo a qual uma coisa ausente pode ser vista por poder divino, contanto que seja representada como presente. Assim ensinam o Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 3, n. 4, e os Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma,* cap. 6, q. 3, a. 1. E o Pe. Suárez entende que tal conhecimento seria verdadeiramente abstrativo, por ser conhecimento de coisa ausente. Nisso manifesta entender que para o intuitivo e o abstrativo se requerem, respectivamente, presença e ausência físicas, e não somente representadas. Contudo, tal conhecimento julgaria realmente a coisa como presente, porque a veria como se estivesse presente. O fundamento é este. Não repugna que Deus conserve no sentido externo a espécie de seu objeto mesmo depois de removido o objeto. Logo, tampouco repugnará que então o conheça.

A consequência é certa, porque para elicitar conhecimento nada mais se requer do que a potência informada pela espécie do objeto. Ora, então a potência está informada pela espécie. Logo, conhece. O antecedente é manifesto, porque a espécie emitida para o olho depende do objeto, para existir, somente no gênero da causa eficiente. Deus, porém, pode suprir essa causalidade, porque o efeito depende mais de Deus, no gênero do eficiente, do que da causa segunda. Logo, não repugna que a espécie seja conservada por Deus no olho depois de removido o objeto, assim como a luz no meio depois de removido o luminoso. Que a espécie dependa do objeto no gênero da causa formal extrínseca nada obsta, porque essa dependência não exige existência no objeto especificante. Essa causalidade extrínseca pode exercer-se por um objeto não existente, como se vê quando considero uma coisa futura ou me recordo de uma passada. Confirma-se.

Ao menos Deus pode fazer com que uma coisa muitíssimo distante imprima sua espécie num espelho que está perto de mim, multiplicando a espécie através do meio para além da esfera de sua emissão natural. Então, vista a imagem no espelho, será vista a coisa ausente e muitíssimo distante como se estivesse ali presente. Logo, semelhantemente, não repugnará que,

removido o espelho, a espécie se continue até o olho e assim seja vista a coisa ausente, posta ali tal espécie.

NÃO OBSTANTE, DEVE-SE SUSTENTAR O CONTRÁRIO, isto é, que implica contradição que alguma coisa física e realmente ausente seja atingida imediatamente em si pelo sentido externo.

Que seja atingida em outro, como a coisa na imagem, não constitui dificuldade no presente, porque isso nada mais é do que ver a própria imagem, que está presente, embora a coisa representada por ela esteja ausente em si. Por isso, para remover a equivocação, quando dizemos que se requer presença física do objeto, falamos em sentido formal, isto é, daquele que própria e imediatamente se comporta como objeto. Assim, pode muito bem acontecer que, em lugar de algum objeto, outro seja posto diante do sentido, para o qual o sentido se dirija, e o juízo interior se engane julgando ser o outro. Contudo, o sentido externo dirige-se diretamente àquilo externo que lhe é posto diante. Semelhantemente, às vezes, pela veemência da imaginação, alguém pode enganar-se ou ser iludido, julgando que vê ou sente exteriormente alguma coisa que, contudo, não está presente. Mas então nem vê nem sente exteriormente; imagina sentir ou ver. Falamos, portanto, do caso em que o sentido exterior verdadeira e propriamente elicita um ato.

E desse ato dizemos que exige essencialmente que o objeto exterior para o qual tende esteja fisicamente presente e que nele, assim presente, tal ato termine imediatamente. Não basta que esteja no sentido uma espécie representando algo como presente; requer-se que o próprio objeto esteja presente, para terminar o ato. Esta conclusão toma-se de São Tomás, que frequentemente distingue o objeto dos sentidos exteriores do dos interiores, porque os primeiros versam acerca do presente, os segundos também acerca do ausente. Assim se vê na I Parte, q. 78, a. 4; I-II, q. 15, a. 1; e q. 35, a. 1, ad 2, como mostraremos mais amplamente abaixo, questão 8. Explicando, porém, qual é aquele presente, São Tomás diz que é presente aquilo que possui ser fora do vidente. Logo, entende que, pela própria razão específica do sentido externo, o objeto deve estar presente com presença exterior e física, e não somente representativa.

Deve estar presente fora do vidente porque, como ensina São Tomás, I Parte, q. 14, a. 9, Deus não possui ciência de visão das coisas possíveis, embora lhe sejam representadas:

> *"porque aquelas coisas que, entre nós, são vistas, possuem ser distinto fora do vidente."*

E na questão 3 *De Veritate*, a. 3, ad 8, diz que a ciência de visão acrescenta à simples cognição:

> *"a mistura de algo que está fora do gênero do conhecimento",*

isto é, a existência das coisas. Ora, a existência da coisa que está fora do gênero do conhecimento é existência física, não somente representada. Esta, com efeito, não está fora do gênero da cognoscibilidade e do conhecimento. Logo, a visão requer presença externa da coisa em si, e não somente na espécie. Isso ficará ainda mais manifesto quando, no artigo 3, mostrarmos que os sentidos externos não formam ídolo, mas terminam imediata-

mente no objeto em si. A **RAZÃO E O FUNDAMENTO** reduzem-se ao seguinte. Os sentidos externos são, por sua natureza, os ínfimos no gênero do conhecimento, continuam-se imediatamente com as próprias coisas das quais recebem as espécies e são os mais materiais entre todas as potências cognoscitivas. Por isso, como todo o nosso conhecimento se origina deles e neles se resolve, é necessário que os sentidos externos sejam movidos pelos objetos, recebendo deles as espécies, e, por outro lado, que o conhecimento termine nas próprias coisas enquanto existem fora.

Embora o primeiro, isto é, serem movidos pelos objetos e as espécies procederem deles eficientemente, possa ser suprido por Deus, infundindo ou produzindo a espécie nas potências em lugar do objeto, de modo que, quanto à produção da espécie, o sentido não exija essencialmente a presença do objeto, contudo, quanto ao segundo, isso não pode ser suprido. Pertence, com efeito, à razão especificativa da sensação externa enquanto externa. Isso prova-se pelas duas condições que os sentidos externos possuem. Primeiro, devem possuir conhecimento experimental. Segundo, em alguns deles, como no paladar e no tato, exigem contato real. Além disso, não podem conhecer o objeto por reflexão em si mesmos nem em alguma outra potência interior ou exterior pela qual sejam movidos, porque são as últimas potências entre todas as cognoscitivas. Logo, devem atingir imediatamente o objeto em si mesmo. Que no sentido exterior haja conhecimento experimental é manifesto, porque então maximamente experimentamos alguma coisa quando a tocamos pelo próprio sentido exterior.

Como, porém, a experiência é aquilo último em que se resolve nosso conhecimento e pelo qual ele, como por indução, é introduzido em nós, o conhecimento não pode resolver-se ultimamente senão no próprio objeto enquanto existe realmente em si. Se se resolvesse em algo diverso da própria coisa, por exemplo numa imagem, ídolo ou algum meio, restaria ainda comparar esse meio ou ídolo com a própria coisa ou objeto que representa, para que constasse se era verdadeiro ou não. Assim permaneceria sempre a mesma dificuldade de comparar aquele meio com o objeto do qual é representativo. Por isso, para possuir certeza e evidência experimental, foi necessário chegar a um conhecimento que, por sua própria razão, tendesse às coisas em si mesmas. Esse é o conhecimento do sentido exterior. E, portanto, pela própria razão de conhecimento último e experimental, exige que o objeto esteja presente e de nenhum modo ausente. Nem obsta que no anjo possa dar-se conhecimento experimental formando um verbo no qual, como em termo do conhecimento, experimente a coisa em si.

Responde-se que a experiência do anjo é intelectual, não sensível, nem se realiza por espécies recebidas dos objetos sensíveis. Se fosse assim, não poderia certificar-se experimentalmente do objeto sem possuir algum conhecimento resolvido até o próprio objeto imediatamente. Como, porém, o anjo é certificado por espécies infundidas do alto, não possui experiência da coisa quanto à certeza do conhecimento por resolução na própria coisa, mas enquanto a coisa atingida lhe é coexistente; daí tal conhecimento denomina-se

experimental e intuitivo. O conhecimento sensível, porém, possui certeza experimental intrínseca haurida dos objetos; por isso deve resolver-se na própria coisa enquanto existe na realidade. Finalmente, se removido o objeto externo o sentido pudesse percebê-lo, então o olho poderia ver nas trevas, e o paladar e o tato poderiam sentir um objeto não contactado. Tudo isso é absurdo. Prova-se a menor. Se é visto um objeto ausente ou não existente, então tal objeto é visto mesmo que a luz não o atinja e, consequentemente, mesmo que o meio não esteja iluminado.

Pois, se a luz não atinge o próprio visível, ainda que o restante meio esteja iluminado, isso nada contribui para a visibilidade do objeto. Assim, do mesmo modo, seria visto se toda a luz fosse retirada do meio. É, porém, impossível que algo seja visto nas trevas, pois o objeto específico da visão é o luminoso. Nem pode dizer-se que é luminoso representativamente. Isso é próprio dos sentidos internos e do intelecto, que apreendem a luz enquanto representada e, assim, podem recordar-se da luz também nas trevas, porque a luz representada é compatível com as trevas. Ver, porém, nas trevas um objeto com os olhos externos é ver luz que não ilumina e não tender ao luminoso externo que é verdadeiramente luminoso; e isso é o especificativo do olho. No tato e no paladar consta ainda mais claramente que a coisa ausente não pode possuir contato físico. Sem contato, como pode alguma coisa ser saboreada ou tocada? AOS FUNDAMENTOS DA SENTENÇA OPOSTA.

Responde-se que Deus pode conservar a espécie sensível na ausência do objeto por modo de certa entidade real, assim como pode conservá-la no ar ou fora de todo sujeito. Somente quanto à existência a espécie depende do objeto que a emite ou do sujeito que a sustenta. Deus, porém, pode, por si só, suprir a causalidade da existência. Todavia, não pode suprir que, a partir daquela espécie, se elicite no sentido externo conhecimento acerca de objeto ausente, porque esse conhecimento exige essencialmente terminar no objeto enquanto existente fora. E não basta a espécie impressa posta no sentido. Assim também no anjo, embora se dê espécie inata, ela não pode representar um futuro contingente ou o pensamento do coração, porque tais objetos não estão no estado devido relativamente ao próprio anjo. Quando se diz que a dependência do objeto no gênero do especificante não exige existência, responde-se que a especificação absolutamente não a exige; exige-a, contudo, a especificação enquanto tal, isto é, enquanto versa acerca do objeto a ser atingido externamente, sensivelmente e de modo experimental.

Assim, o conhecimento enquanto intuitivo exige objeto presente e existente, embora o conhecimento tomado absolutamente não o exija. Nem obsta que vulgarmente se diga que algumas pessoas veem coisas ocultas debaixo da terra, como os que se dizem inspetores de águas, vulgarmente chamados *zahories*, e que os linces veem através das paredes. Responde-se que, mesmo concedendo tudo isso, não se vê algo ausente, mas aquilo que existe verdadeiramente dentro da terra ou além da parede. Essas pessoas veriam as coisas ocultas para nós mediante espécies muito tênues e imperfeitas que saem através daqueles corpos opacos ou de seus poros, mas sufici-

entes para elas por causa de sua extraordinária perspicácia, enquanto nós necessitamos de maior luz e perfeição das espécies. Na realidade, porém, muitas dessas coisas devem ser relegadas às fábulas. Aqueles inspetores de águas não veem as próprias águas debaixo da terra, mas alguns sinais da água nascente, por exemplo algum vapor tênue que sai daquela terra, certas ervas, determinado odor ou algum som. Daí, por discurso, concluem que ali há água ou algo semelhante.

E alguns animais, a partir de sinais semelhantes ou de alguma impressão de umidade, recusam-se a passar por determinado lugar sob o qual há água. Acerca dos linces, a coisa é incerta e não deve ser facilmente acreditado que, pela visão externa, vejam através de uma parede. À confirmação responde-se que no espelho não é visto o próprio objeto, mas sua imagem, que é gerada pela refração da luz e das espécies, como diremos imediatamente; e essa imagem é sempre vista como presente. DA VISÃO DA COISA NO ESPELHO. Acerca da matéria desta confirmação há, contudo, **DIFICULDADE** sobre o que se vê no espelho: se alguma imagem novamente gerada ali ou o próprio objeto. **ALGUNS** julgam que não se vê a imagem, mas o próprio objeto do qual ela é imagem. Assim os Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 7, q. 8, a. 2, e o Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 2, n. 15, que dizem ser esta a sentença comum dos perspectivistas.

O fundamento é que aquela imagem do espelho nada mais é do que as espécies visuais refratadas e refletidas aos olhos. Mas as próprias espécies não podem ser vistas, porque, em si, não são luz nem cor, mas qualidades intencionais que fazem as vezes da cor. Logo, não são aquilo que se vê. Assim, a coisa vista não pode ser a imagem do espelho, nem somente ela nem juntamente com o objeto, porque a própria imagem não é visível, sendo a própria espécie. Mas, por aquelas espécies refletidas, vê-se o objeto. Confirma-se. Se ali fosse gerada uma imagem, deveria ser vista mediante espécie distinta daquela que é emitida pelo objeto, pois é coisa distinta do próprio objeto. Se, porém, ali se gerasse espécie distinta da imagem, seguir-se-ia que não haveria ali reflexão da espécie, porque não seria a mesma espécie que vai e retorna, como se requer para a reflexão, mas outra distinta. Confirma-se, segundo. Também a experiência favorece esta parte.

Em uma espécie visível, qualquer parte representa todo o objeto, como se vê porque apenas uma pequena porção da espécie é posta no olho e ele vê o todo. No espelho, porém, numa parte vê-se a cabeça e em outra o pé. Logo, aquilo que ali se vê não é imagem ou espécie. Semelhantemente, a imagem se refrata na superfície do espelho; aquilo, porém, que se vê parece estar como que na profundidade do espelho. Logo, aquilo que é visto não é a imagem, mas a coisa representada pela espécie. NÃO OBSTANTE, SÃO TOMÁS SUSTENTA O CONTRÁRIO.. Ensina frequentemente que, pela espécie do espelho, veem-se o próprio espelho e as coisas que nele aparecem. Isso se vê na I Parte, q. 12, a. 9, no argumento *sed contra*; q. 8 *De Veritate*, a. 5, no segundo argumento *sed contra*; e no III das *Sentenças*, dist. 14, q. 1, a. 1, quaestiunc. 4, ad 1:

> *"Quando", diz ele, "as coisas são vistas num espelho, as espécies dessas coisas não são impressas pelas coisas no sentido, mas pelo espelho. Por isso todas essas espécies são impressas como encerradas numa única espécie do espelho, não porque uma seja a espécie do espelho e outra a da coisa vista no espelho."*

Suárez toca nessa autoridade no lugar citado, n. 10, e nada opõe contra ela que tenha algum peso. É manifesto que, se aquilo que se vê no espelho é visto pela espécie do próprio espelho, então aquilo que é visto não o é pela espécie do objeto nem é o próprio objeto, mas alguma imagem gerada no espelho. O próprio Doutor Santo o afirma expressamente na III Parte, q. 76, a. 3, e no IV das *Sentenças*, dist. 10, q. 1, a. 3, quaestiunc. 3, onde diz:

> *"A imagem do espelho não está ali como forma absolutamente repousando no sujeito, mas é gerada concomitantemente pela reverberação."*

Se, portanto, é gerada uma imagem, não há somente reflexão da espécie. E a **RAZÃO** é esta. Se ocorresse somente reflexão da espécie e nenhuma imagem fosse gerada por aquela reverberação, bastaria que a espécie visível incidisse em qualquer corpo opaco para que daí se refletisse e chegasse ao olho. Pelo próprio fato de tocar o opaco, ela não passa além, mas se reflete, assim como a luz quando incide num opaco. Por que, então, a espécie refletida por qualquer opaco não produz visão de seu objeto, mas somente quando se reflete a partir do espelho, senão porque não basta a mera reflexão da espécie, mas requer-se a geração da imagem? Esta ocorre quando se encontra um diáfano denso terminado por algum opaco, onde se produz a reverberação da luz e das espécies que gera aquela imagem.

Além disso, vemos que, se o espelho é posto diretamente diante dos raios do sol, não aparece nele a semelhança do objeto oposto; e, contudo, a espécie que toca o opaco na parte interior do espelho não passa adiante, mas se reflete. Nem aquela reflexão é impedida pelos raios solares; antes, é auxiliada por eles. Logo, se nada é visto no espelho assim colocado diante do raio solar, isso ocorre porque não basta a reflexão da espécie, mas requer-se a geração da imagem a partir daquela reverberação no diáfano terminado por algum corpo opaco e escuro. Isso é impedido se o espelho for atingido diretamente pelos raios solares, porque aqueles raios multiplicados removem toda a obscuridade do corpo opaco e, assim, impedem a geração da imagem no espelho e a dissipam.

Finalmente, se ocorresse apenas reflexão da espécie do espelho para o olho, como qualquer parte da espécie representa do mesmo modo todo o objeto íntegro tal como é em si, de qualquer espelho do qual a espécie se refletisse ela representaria sempre todo o objeto do mesmo modo, pois de qualquer espelho reflete-se ao menos alguma partícula da espécie. Consta, porém, que em espelhos pequenos representa-se objeto muito pequeno, e em outros o objeto aparece em toda a sua quantidade. Logo, é sinal de que não basta a reflexão da espécie, mas gera-se uma imagem que, conforme a diversa disposição do espelho, às vezes é menor e às vezes maior. Essa é que é vista, e não diretamente o objeto. AOS FUNDAMENTOS OPOSTOS. Responde-se que aquela imagem do espelho que é vista não é a própria es-

pécie visível que daí se reflete. A espécie não é visível *ut quod*, mas é aquilo *quo* alguma coisa é vista.

Logo, a imagem é gerada pela reverberação das espécies e da luz num diáfano denso terminado por algum corpo opaco e escuro. Assim também, numa nuvem escura, cujas partes anteriores são orvalhadas, gera-se o arco-íris pela reverberação dos raios solares que não dissipa a obscuridade da nuvem. Mas como pode uma qualidade intencional ser razão de gerar aquela imagem, que é uma imagem real, pois é visível, embora não possua ali permanência radical e, por isso, seja dita aparente, como as cores do arco-íris? Responde-se que a espécie intencional por si só não possui força para gerar aquela cor natural da qual é representativa. Não é, contudo, inconveniente que, da refração da luz modificada e unida à refração das espécies, seja gerada aquela imagem aparente. Assim, a luz refratada é princípio de gerar aquela cor aparente, do mesmo modo que vemos gerar-se cores aparentes a partir da refração da luz nas nuvens.

A espécie intencional também refratada comporta-se como aquilo que modifica aquela luz, de modo que da refração dela no espelho resulte tal cor ou tal figura determinada. Do mesmo modo, às vezes, geram-se imagens do sol nas nuvens pela refração dos raios solares e da espécie dele, chamadas parélios, de que tratamos no tratado IV dos *Meteorológicos*, último capítulo. Assim, embora a espécie intencional não produza por si a verdadeira e natural cor, mas somente a represente, não repugna que a refração da espécie intencional modifique a refração da luz para gerar a imagem desta ou daquela cor. É verdade, contudo, que para isso se requer que a refração da luz seja forte e veemente e que o corpo do espelho seja polido e uniforme. Como diz São Tomás, livro III dos *Meteorológicos*, lição 8, a uniformidade ou regularidade do espelho faz com que a cor aparente seja uma só.

Se, porém, a luz se refratar debilmente ou o espelho não for uniforme, causa-se diversidade de cores, como vemos no arco-íris e em outras cores aparentes semelhantes. Se, porém, as partes orvalhadas da nuvem forem uniformes e interiormente a nuvem for espessa, de modo que refrate fortemente a luz do sol, aparece como que outro sol no espelho e assim se formam os parélios, como diz São Tomás nos lugares citados. Por isso, da luz e da espécie refratadas nasce a imagem aparente daquela coisa representada pela espécie. À primeira confirmação responde-se que a imagem gerada no espelho é vista pela espécie do próprio espelho, como dissemos a partir de São Tomás nos lugares citados. Isso deve entender-se da espécie do espelho não absolutamente enquanto é certo vidro, mas enquanto está afetado pela luz e pelas espécies refratadas. Assim, emite de si uma espécie que representa o vidro com tal luz e com a imagem nele formada, assim como o arco-íris é visto pela espécie da nuvem orvalhada iluminada pelo sol.

À segunda responde-se que aquela primeira experiência é antes favorável a nós. Se qualquer parte da espécie representa o todo tal como é em si, consequentemente qualquer parte refletida da espécie, se nenhuma imagem fosse gerada, representaria todo o objeto tal como é em si. Contudo, ve-

mos que em espelhos pequenos se vê uma imagem muito pequena, porque ali se gera uma imagem não conforme à perfeita uniformidade do espelho, mas desigual ou pequena. A segunda experiência nada obsta, porque a espécie e a luz não se refratam na superfície do espelho, onde está o diáfano, mas na profundidade, onde termina no opaco escuro; e, como ali se faz a refração, ali parece estar a imagem. Ou, em segundo lugar, diz-se que, assim como no arco-íris a cor parece estar na parte espessa e terminada da nuvem, embora na realidade as cores só se gerem nas partes orvalhadas e exteriores, porque a visão, por causa da distância, não distingue as partes exteriores e orvalhadas da nuvem das interiores, assim também no espelho.

Embora a imagem esteja na superfície do espelho, parece, contudo, estar na profundidade, onde termina e se faz a refração, porque a visão não distingue a distância entre a primeira superfície e o último término, a não ser que se aproxime muito. A razão disso é dada por São Tomás, livro III dos *Meteorológicos*, lição 6, na digressão acerca das cores do arco-íris, questão 4:

> *quando um corpo distante é visto mediante outro, então parece estar na mesma superfície com ele.*

E, como a nuvem é vista mediante o arco-íris ou junto dele, parece estar na mesma superfície que ele. Assim, a imagem parece estar no espelho como que na profundidade, porque o término do espelho onde se faz a refração é visto mediante a superfície e como que num só com ela.

ARTIGO II — SE DEVEM NECESSARIAMENTE SER POSTAS ESPÉCIES IMPRESSAS NOS SENTIDOS

Este nome, **espécie**, possui vários significados, como dissemos a partir de Porfírio no capítulo *Da Espécie*. Entre outros, significa uma coisa bela, formosa ou formada e, consequentemente, recebe da forma o nome de espécie. Daí, ulteriormente, o nome foi derivado para significar uma espécie representativa de outra coisa segundo modo intencional, porque, evidentemente, representa outra coisa e se assemelha a ela somente formalmente, de tal maneira que não existe na mesma entidade material na qual existe o objeto representado. Assim, a espécie da pedra no olho representa a pedra de tal modo que não é pedra material e entitativamente. E, por essa especial razão de forma, chamam-se espécies, porque representam tão puramente aquilo que formalmente está no objeto que despem sua entidade material; e assim são o próprio objeto formal e puramente representativamente.

INVESTIGAMOS, portanto, se, para formar o conhecimento nos sentidos, requerem-se essas semelhanças ou espécies que fazem as vezes do objeto e, em lugar dele, informam a potência sensitiva para produzir o conhecimento e, consequentemente, se se mantêm da parte do princípio do conhecer, concorrendo com a potência para a elicitação do ato. Se, porém, da parte do termo, requer-se alguma espécie ou semelhança que, como expressa, represente o objeto por modo de termo, investigaremos no artigo seguinte. **PORTANTO**, não faltaram aqueles que negaram ser necessária espécie impressa.

Entre eles enumeram-se alguns antigos, como Plotino, Galeno e Porfírio. Entre os Peripatéticos, Durando, no II das *Sentenças*, dist. 3, q. 6, n. 10, negou que se requeressem espécies intencionais; Valles, livro II das *Controvérsias*, cap. 28; e, quanto aos sentidos externos, negaram-nas vários nominalistas, como Ockham, Gabriel, Gregório e outros citados pelos Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 6, q. 2, a. 1. Os fundamentos podem tomar-se das várias dificuldades que resultam da posição de tais espécies.

A **primeira dificuldade** é que a natureza dessas espécies é muito difícil de entender. Pois ou essas espécies são semelhantes ao objeto entitativa e realmente, ou são dessemelhantes. Se são dessemelhantes, como podem representar aquelas coisas com as quais não possuem conveniência e fundar semelhança intencional ou representativa sobre uma dessemelhança e desconveniência real? Se são semelhantes real e entitativamente, destrói-se todo o fundamento para pôr essas espécies. Se, com efeito, são postas porque os objetos, segundo sua entidade real, por exemplo uma pedra ou um cavalo, não podem informar a potência, de modo semelhante tampouco poderá a espécie, se é entitativamente como o próprio objeto em si. E a dificuldade urge ainda mais, porque a espécie não pode dizer-se semelhante ao objeto pelo fato de possuir conveniência com ele. Nem na substância, como dois indivíduos, porque assim não poderia informar a potência. Nem num acidente, como a imagem:

- primeiro, porque então a espécie da cor, por exemplo, seria cor e, assim, tornaria colorido o sujeito no qual fosse posta, o que de nenhum modo vemos;
- segundo, porque não é semelhança expressa, o que se requer para uma imagem, mas somente impressa e como instrumento pelo qual a potência tende ao objeto.

E, porque faz tender para ele, chama-se semelhança intencional, o que é ser semelhança de modo muito analógico e segundo algo, isto é, porque faz tender ao objeto, não porque se lhe assemelhe. A **segunda dificuldade** é que não aparece como essas espécies informam e fazem um com a potência. Ou são postas na potência como coisas conhecidas, ou como formas informantes. A primeira hipótese não pode sustentar-se, porque as próprias espécies não são visíveis nem cognoscíveis como objetos. Restaria, com efeito, a mesma dificuldade: como tais objetos seriam conhecidos sem espécies informantes da potência, embora, por outra parte, também seja difícil explicar como aquelas espécies não conhecidas conduzem ao conhecimento do objeto. Se se disser a segunda hipótese, ou aquela informação é entitativa e real, como a substância ou o acidente informante, ou é alguma terceira informação distinta que não seja nem substancial nem acidental. Este segundo modo não é inteligível.

Com efeito, não pode entender-se união real que não seja nem substancial nem acidental, assim como tampouco se dá forma alguma que não seja substância ou acidente. O primeiro, porém, não basta, porque as espécies muitas vezes inerem realmente à potência e, contudo, não causam conheci-

mento, como se vê quando as espécies se conservam na memória e, contudo, não nos recordamos atualmente do objeto. Logo, há outra união intencional pela qual o objeto se une atualmente a nós em ordem ao conhecimento, distinta daquela pela qual a espécie nos inere como certo acidente. Além disso, a informação intencional não se ordena a constituir uma terceira natureza una, porque da representação e da potência não se constitui alguma natureza real; antes, a própria potência torna-se o próprio objeto representado em outro ser, como diz o Comentador referido por Caetano, I Parte, q. 14, a. 1. Pois a representação, enquanto representação, não constitui natureza real. Esta é representável, não representação.

A representação, porém, torna a própria coisa presente à potência, e essa presença é certa união representativa e intencional, que se ordena a unir o objeto à potência de tal modo que aquela conjunção não constitui alguma natureza a partir do objeto e da potência. Parece, portanto, uma união inexplicável, visto que não é nem acidental nem substancial. Daí nasce a **terceira dificuldade**. A espécie, segundo si, não é nem substância nem acidente. Logo, não deve ser posta como algo real. A consequência é manifesta, porque toda entidade real divide-se adequadamente em substância e acidente. Prova-se o antecedente. À espécie acontece ser substância ou acidente. As substâncias separadas informam o intelecto por si mesmas por modo de espécie; para conhecer, porém, os demais objetos exteriores a si, necessitam de espécie superadicionada, que é acidente. Logo, segundo sua própria e formal razão, as espécies não são nem acidente nem substância e, consequentemente, não são coisa alguma. Para o mesmo concorre aquilo que dissemos: a espécie, formalmente enquanto representativa, não se ordena a constituir alguma natureza.

Por isso Deus pode, por si só, suprir a função da espécie no intelecto do bem-aventurado sem que faça com ele alguma composição. A **quarta dificuldade** diz respeito à causação passiva de tais espécies. Não parecem ser educidas do sujeito, porque seu ser é intencional e representativo. Logo, enquanto tais, não são educidas de uma potência real. Nem parecem ser produzidas pelo objeto, porque o objeto possui ser de modo mais imperfeito, isto é, material; as espécies, porém, de modo mais nobre, visto que possuem ser mais abstrato e menos concreto. Nem se pode recorrer ao céu como causa delas, porque, então, cessando o movimento do céu, cessaria a produção das espécies e, assim, depois do dia do juízo nenhuma coisa visível poderia ser vista. E a mesma dificuldade existe acerca do próprio céu: de que modo produz sua espécie? Pois do mesmo modo os demais objetos produzirão as suas.

Por outra parte, é inconveniente que todos os objetos sejam agentes tão equívocos e eminentes que possam produzir uma espécie, que sem dúvida é efeito equívoco relativamente ao objeto. Confirma-se. Se as espécies são educidas de sujeito extenso e corpóreo e nele se subjetivam, então as próprias espécies serão extensas como os demais acidentes e serão educidas por ação alterativa. Ambas as coisas, porém, são inconvenientes. As espécies vi-

síveis atravessam o meio sem qualquer alteração dele e, semelhantemente, em qualquer ponto representam todo o objeto. Com efeito, em qualquer ponto do meio em que se ponha o olho, ele percebe o objeto inteiro e íntegro. Logo, são independentes da extensão. A **quinta dificuldade** diz respeito à causação ativa das próprias espécies, isto é, em que gênero de causa concorrem com a potência para o conhecimento. Não pode ser concurso eficiente, porque a produção do conhecimento deve ser vital; a espécie, porém, por provir de princípio exterior, não pode possuir concurso vital na própria elicitação do conhecimento.

Além disso, nesse influxo eficiente a espécie não pode ser igualmente principal, pois a potência é mais principalmente vital e a espécie sobrevém a ela como determinante; assim, no agir, é subordinada e inferior à potência. Daí não se poderá salvar a razão de espécie nas substâncias separadas, porque elas não podem subordinar-se à potência. Se, porém, se disser que a espécie concorre no gênero da causa formal, em primeiro lugar não pode ser causa formal intrínseca, porque a espécie não informa o próprio conhecimento, mas a potência. Nem pode ser causa formal extrínseca, porque não se comporta como exemplar e ideia, mas como princípio de conhecer *quo*, e não como coisa conhecida para a qual o operante olhe. Nem se comporta como objeto extrínseco, porque assim bastaria o objeto posto extrinsecamente, sem espécie informando interiormente. Logo, não pode explicar-se em que gênero de causa concorre. A **sexta dificuldade** é que, de outro modo, a espécie somente poderia representar uma coisa presente, quando, contudo, vemos que conhecemos coisas ausentes e impossíveis e entes de razão.

Prova-se a consequência. A espécie é semelhança representativa virtual ou formal e, de qualquer modo, requer-se relação real entre aquilo que representa e aquilo que é representado. Se, porém, o objeto não está presente nem existe, não pode haver relação real. Logo, tampouco pode permanecer semelhança representativa. Finalmente, acerca das potências sensitivas há dificuldade especial. As espécies são postas para que a potência seja determinada por elas em lugar dos objetos. Os sentidos externos, porém, possuem objetos fisicamente presentes e alguns imediatamente unidos a si, como o tato. Logo, são suficientemente determinados pelos próprios objetos sem outra espécie. Antes, alguns julgam que a própria luz é vista sem espécie, do que trataremos na questão seguinte. Isso não procede acerca do intelecto, porque, sendo espiritual, não basta a presença do objeto corporal para ser movido por ele; deve ser movido de modo espiritual e, por isso, requer espécie espiritual superadicionada que o determine.

NÃO OBSTANTE, pelo consenso comum dos filósofos foi recebido que devem ser dadas espécies intencionais impressas para as potências cognoscitivas, embora os autores variem ao explicar a natureza e as propriedades dessas espécies por causa de sua elevação acima das outras formas.

Que se dão essas espécies, por meio das quais o objeto se une à potência, não em sua entidade material, mas em certa representação e intenção,

Aristóteles o afirma em muitos lugares. No livro II *Sobre a Alma*, texto 121, diz:

"O sentido é receptivo das espécies sem a matéria."

E no livro III *Sobre a Alma*, textos 138, 3 e 7, estabelece que o intelecto recebe as espécies dos inteligíveis; pode ver-se São Tomás ali, lição 7. E no livro *Sobre a Memória e a Reminiscência*, cap. 1, lição 3 em São Tomás, diz permanecer na memória:

"como que uma pintura ou figura da coisa, assim como quando algo é marcado por um anel."

Semelhantemente, São Dionísio, cap. 7 *Dos Nomes Divinos* e frequentemente no livro *Da Hierarquia Celeste*, diz que os intelectos dos anjos estão cheios de formas ou espécies. Também Santo Agostinho, livro X das *Confissões*, caps. 10 e 12; *Sobre o Gênesis à Letra*, cap. 6, n. 15; livro XI *Sobre a Trindade*, cap. 2; e livro IX *Sobre a Trindade*, último capítulo. E Santo Anselmo no *Monologion*, cap. 36. Em São Tomás isso aparece em muitos lugares; especialmente podem ver-se I Parte, q. 55, a. 1; q. 79, a. 2; livro III *Contra os Gentios*, cap. 49; opúsculos 13 e 14; e frequentemente em outros lugares. A necessidade de pôr essas espécies deduz-se tanto da experiência quanto da razão. **PELA EXPERIÊNCIA**, tanto nos sentidos externos, que conhecem na presença do objeto, quanto nos internos, que conhecem na ausência das coisas. Nos sentidos externos, a experiência toma-se tanto do som quanto da visão.

Não basta que o som esteja presente dentro da esfera de nossa audição para que seja imediatamente ouvido, como se vê quando, de longe, ocorre uma pancada e o som não é percebido imediatamente. Logo, não basta a simples e mera presença do objeto para que seja percebido pelo sentido. Algo é emitido pelo objeto ao sentido, pelo qual é conhecido; e isso chamamos espécie. Na visão consta que o objeto posto dentro da esfera da visão é visto debilmente se está distante e melhor se se aproxima. Logo, emite alguma virtude, que pela distância se enfraquece e pela proximidade se fortalece. Se nenhuma virtude fosse emitida, não haveria razão para que não operasse do mesmo modo em toda aquela distância, contanto que o objeto não estivesse oculto. Assim, se o fogo aquecesse sem difusão de calor, aqueceria do mesmo modo aquilo que está distante e o que está próximo, contanto que ambos estivessem dentro da presença do sujeito.

Além disso, permanecendo o objeto na mesma situação em que não é bem discernido, se forem interpostos instrumentos ópticos, aparece claro; e, se esses instrumentos possuem vários ângulos, as coisas aparecem multiplicadas. Logo, é sinal de que se dá alguma virtude emitida pelo objeto, que chamamos espécie. Essa mudança não se faz no próprio objeto, pois vemos o mesmo objeto sem mudança. Logo, faz-se em algo além do objeto, pelo qual se realiza a representação e a visão; e isso chamamos espécie. Finalmente, aquilo que vemos no espelho não ocorre porque o objeto seja posto ali, pois pode permanecer atrás do vidente e, contudo, aparecer no espelho. Logo, há algo além do objeto que produz aquela reflexão para o olho e aquela aparência da coisa posta atrás de nós. Tudo aquilo que seja,

chamamos espécie, porque produz a representação do objeto. Dos sentidos internos deduz-se a experiência porque conhecemos coisas na ausência e no sonho.

Logo, é necessário que alguma semelhança ou algo que faça as vezes do objeto esteja naquelas potências, em razão do qual conheçam os próprios objetos. Pois, se nada permanece e os objetos não estão presentes, de onde pode a potência determinar-se a conhecer estes objetos antes do que aqueles? E de onde possui aquelas representações que experimentamos sentir de olhos fechados e na ausência dos objetos?

Dirás que permanece alguma representação como pinturas deixadas pelos sentidos, para as quais, como para objetos e termo do conhecimento, tende o conhecimento dos sentidos internos.

Contra isso está que, se se dão essas imagens assim expressas, elas certamente são semelhanças intencionais. Não se geram nem se põem dentro dos sentidos imagens materiais, mas somente algumas qualidades representativas. Ou aquelas imagens são materiais e constam de verdadeiras cores e figuras, ou são somente representações de cores e figuras, não verdadeira cor. Se o segundo, são espécies intencionais, isto é, qualidades representativas das coisas, não as próprias coisas. Se o primeiro, tais cores ou se subjetivariam nos próprios sentidos, e assim os alterariam e os tornariam coloridos, ou sonoros, se fosse qualidade de som etc.; ou se subjetivariam em outro sujeito que entrasse nos sentidos. Assim, muitas substâncias fluiriam dos objetos aos sentidos. Essa foi a sentença dos antigos filósofos, segundo a qual dos objetos fluiriam aos sentidos átomos ou partículas pelas quais as coisas são representadas, como diz Boécio, livro V da *Consolação*, metro 3.

Desse modo, porém, tanto o sentido externo quanto o interno seriam muito impedidos por tantas substâncias com as quais seriam enchidos para conhecer; e os próprios objetos, pelo fato de serem vistos muitas vezes, acabariam por consumir-se, dissolvendo-se nessas partículas. Tudo isso é absurdo. **PELA RAZÃO**, estabelece-se a mesma verdade. A potência, por mais que possua virtude de produzir vitalmente o ato de conhecimento, depende do objeto para elicitar o conhecimento juntamente com ele. Isso ocorre porque a potência, pelo conhecimento, deve assemelhar-se vitalmente, e não somente segundo aquela razão comum pela qual todo agente intenta assimilar a si o efeito do modo que pode, mas segundo razão especial, enquanto tende a unir e juntar a si o objeto e atraí-lo para si. Nesse conhecimento ou operação, a assimilação não ocorre porque a potência operante faça outra potência semelhante a si, mas somente porque produz um semelhante ou uma assimilação da parte do objeto. É acerca dele que a potência opera e se ocupa.

Nessa assimilação não intenta propagação e multiplicação de si, mas somente manifestação, expressão ou união atualmente exercida relativamente ao objeto. A potência, porém, não pode emitir vitalmente de si essa assimilação e união ou tendência ao objeto sem concurso do próprio objeto. E não basta terminar no objeto. Para terminar no objeto, deve sair da

potência como determinadamente tendendo àquele objeto no qual termina, pois o conhecimento é certo parto da potência determinado acerca deste objeto e assimilando a potência a ele. Logo, é necessário que não proceda somente da potência, que é indiferente a muitos objetos, mas também do objeto, para que a assimilação se faça a ele. Antes, mesmo se a virtude da potência estiver determinadamente ordenada a tal objeto na razão de vivente, contudo não está determinadamente ordenada na razão de fecundidade se não for aperfeiçoada e determinada pelo objeto, assim como a virtude da fêmea, embora seja determinadamente ordenada à geração, depende contudo da fecundidade do macho.

O conhecimento não pode, porém, sair do objeto enquanto este está fora, mas enquanto está dentro da própria potência e a atualiza e afeta mediante sua espécie, porque aquele ato ou conhecimento sai vitalmente da potência. E, quando sai dela, sai determinado e especificado acerca de tal objeto. Não pode sair separadamente do objeto e separadamente da potência, porque do objeto enquanto está fora não pode sair vitalmente nem como entidade una e indivisível, visto que o objeto às vezes dista muito do sentido. Logo, é necessário que o objeto ponha na potência algo em lugar de si e representativo de si, para que o conhecimento saia dela com sua determinação e especificação e com a dependência que possui do objeto, mediante um único e indivisível parto e processo vital da potência.

E que essa atualização e determinação intrínseca da potência deva realizar-se mediante espécie consta porque o próprio objeto, se não imuta e atualiza intrinsecamente a potência, não a deixa mais potente nem mais determinada para tal objeto do que para outro, mas no mesmo estado em que estaria se o objeto não existisse. Logo, não deixa nela princípio do qual dependa verdadeira e realmente a determinação daquele ato e do qual o ato saia vitalmente enquanto determinado. É necessário, portanto, que haja algo em lugar do objeto como semelhança e espécie dele. Isso aparece principalmente quando o objeto está ausente e é conhecido na ausência, ou quando está distante, ou quando é corporal e é entendido espiritualmente pelo intelecto. Em geral, porém, isso é requerido em todo conhecimento, porque a união do objeto com a potência não deve realizar-se somente realmente e segundo as condições e o modo da união real e entitativa. Primeiro, porque se realiza sem qualquer alteração e imutação física da própria potência.

Segundo, porque não se ordena a constituir um único ser físico ou uma natureza a partir da potência e do objeto. A simples representação do objeto não constitui uma terceira natureza composta da representação e da potência. Se a natureza resultante é alguma natureza física, não pode constar de algo que seja somente representação e não físico. Logo, a espécie somente aperfeiçoa a potência representativa e cognoscitivamente e compõe com ela intencionalmente, não fisicamente. Embora, enquanto acidente inerente, também a atualize fisicamente, isso é acidental à formalidade da espécie enquanto precisamente representa em lugar do objeto. Finalmente, por-

que as espécies existem sem contrariedade física. Aquilo que fisicamente é contrário, como branco e negro, não se contraria na visão, mas existe simultaneamente. Logo, não é imutação física, mas intencional e representativa, carecendo das condições da imutação física.

ARTIGO III — RESOLVEM-SE AS DIFICULDADES PROPOSTAS NO ARTIGO PRECEDENTE

À primeira dificuldade proposta no início responde-se que há diversidade de opiniões sobre se a espécie impressa é semelhança formal do objeto ou somente virtual. Ambas são defendidas entre os tomistas como prováveis, como pode ver-se em Ledesma, *De Perfectione Divina*, q. 4, a. 4; e o Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 2, n. 20, julga ambas prováveis, embora se incline mais para aquela que afirma haver somente representação virtual. Julgo, contudo, que a dificuldade não é de tanta importância e que ambas as coisas podem dizer-se corretamente segundo diversas considerações. Se falamos de semelhança formal que seja entitativa, é certo que nem a espécie impressa nem a expressa são semelhanças formais, porque não possuem entidade da mesma forma que o ser e a entidade do objeto, mas são de condições e entidades inteiramente diversas. Em ser diverso, as espécies dizem-se ser o objeto, isto é, representativamente.

Semelhantemente, é certo que, nesse ser representativo, a espécie impressa não possui representação tão perfeita e em ato segundo como a expressa; e, por isso, a representação no verbo ou espécie expressa é mais formada ou formal do que na impressa, como diremos mais amplamente no artigo seguinte e abaixo, questão 11. Consta que a espécie expressa ou conceito representa a coisa vitalmente como imagem viva procedente do intelecto e representa a própria coisa como termo conhecido e entendido nela. A espécie impressa, porém, representa-a como cognoscível e em ato primeiro. Assim, a representação é mais formada pela espécie expressa e mais posta em ato segundo e determinada no ser conhecido do que estava na espécie impressa. Quanto a isso, a espécie impressa comporta-se como semente do objeto e representação virtual que deve ser mais determinada e expressa no conceito. Contudo, em outro sentido, a espécie impressa pode dizer-se verdadeira, própria e formal semelhança do objeto, enquanto verdadeira e formalmente possui ser intencional, que é ser representativo.

Com efeito, ser imagem diz certa intenção acerca da forma, como diz São Tomás no livro *Sobre a Memória e a Reminiscência*, lição 3, onde acrescenta:

> *"O movimento que se faz do sensível para o sentido imprime na fantasia como que certa figura sensível, que permanece depois de afastado o sensível, do modo como aqueles que selam com anéis imprimem certa figura na cera."*

E no livro I *Contra os Gentios*, cap. 53, falando da espécie impressa, diz:

> *"Ambas são semelhança da coisa entendida. Pois, pelo fato de a espécie inteligível, que é forma do intelecto e princípio de entender, ser semelhança da coisa exterior, segue-se que o intelecto forme uma intenção semelhante àquela coisa."*

Finalmente, pode ver-se no *Quodlibet* VIII, a. 4, e no livro III *Contra os Gentios*, cap. 49, onde não chama a espécie somente semelhança da quididade, mas diz que é a própria natureza e quididade da coisa no ser inteligível. Isso não pode manter-se sem verdadeiro e próprio ser intencional. Daí toma-se o fundamento desta parte. Para a semelhança formal no sentido indicado basta verdadeira e formal conveniência naquele ser em que tal semelhança se dá. Ora, no ser intencional ou representativo, a espécie impressa possui conveniência com o objeto; antes, é a própria quididade do objeto, enquanto tudo aquilo que no objeto se encontra realmente é transferido à espécie representativamente. Logo, possui semelhança formal. E nisso difere do exemplo comum da semente. A semente é virtude do gerante no ser natural de tal modo que de nenhum modo participa do ser do próprio gerado, mas é somente virtude para ele.

A espécie impressa, porém, é virtude do objeto para elicitar o conhecimento e formar o verbo, mas, contudo, formalmente possui em si ser intencional, no qual convém representativamente com o objeto, não entitativamente. E convém com a espécie expressa no mesmo ser intencional, embora este não esteja tão formado e expresso como no próprio verbo. Por isso, ao argumento feito no início contra isso, responde-se que a espécie é semelhante ao objeto não entitativamente, como dois indivíduos da mesma espécie, mas intencionalmente, como a imagem e a ideia relativamente ao representado. E quando se insiste que não pode dizer-se semelhança por modo de conveniência na natureza nem por modo de imagem, mas somente por modo de instrumento requerido para tender a tal objeto, responde-se que é, de fato, instrumento por modo de semente cognoscível. Contudo, não permanece na ordem do puro ser natural, mas possui também formalmente ordem de ser intencional ou representativo.

E nesse ser ou ordem é o próprio objeto representado ou fazendo suas vezes, embora se diga representar virtualmente em comparação com o verbo, que representa em ato segundo e segundo perfeita formação no ser entendido, e não somente no ser inteligível e em ato primeiro. E, embora o Pe. Suárez, no lugar citado, n. 26, admita somente semelhança análoga entre a espécie e o objeto, antes apenas intenção por modo de tendência a ele e por modo de instrumento, e daí julgue fraca a razão pela qual se prova, a partir da semelhança da espécie com o objeto, que não pode haver espécie de Deus tal como é em si, tudo isso, contudo, é considerar a espécie no ser de acidente e entitativamente. Representativamente, porém, e segundo o ser inteligível, é necessário que seja da mesma imaterialidade e inteligibilidade que o objeto; antes, o próprio objeto naquele ser inteligível, também quanto ao último grau e constitutivo dele.

Por isso, se repugna que uma espécie corpórea represente imediatamente um espírito, muito mais repugna que representação criada represente Deus. Mas acerca disso diremos algo abaixo, questão 11, e mais amplamente na I Parte, q. 12. À **segunda dificuldade** responde-se que a espécie informa a potência de dois modos:

- entitativamente ou por inérencia;
- intencionalmente e em lugar do objeto, aperfeiçoando, ou antes transformando, a potência no objeto.

E a **RAZÃO** é que, entre todas as outras formas, a espécie possui isto de especial: não somente informa por si, mas em lugar de outra coisa, isto é, do objeto. Antes, não é requerida por causa de si, mas por causa do objeto, pelo qual a potência é aperfeiçoada sem que, com o próprio objeto, constitua alguma natureza. Por isso essa união objetiva não deve ser julgada ininteligível, mas antes como aquilo que maximamente conduz a entender; e dos próprios efeitos recolhe-se manifestamente que deve ser posta. A forma intencional, considerada entitativamente, depende em seu ser do sujeito como as outras formas e atualiza o sujeito como elas. O objeto, porém, representado na espécie, não recebe algum ser do sujeito nem constitui com ele alguma natureza. É apresentado à potência de tal modo que a determina e atualiza inteligivelmente, sem alterá-la e transmutá-la realmente nem compor com ela alguma terceira coisa.

Além disso, a potência não usa a entidade da espécie como princípio especificante de seus atos, mas usa como especificativo o objeto nela representado. A potência, porém, deve ser atualizada por seu especificativo enquanto especificativo. Logo, se não é especificada pela entidade da espécie, mas pelo objeto representado, deve intervir outra união, atualização ou determinação entre o objeto representado e a potência. Essa chama-se união inteligível ou intencional. Entre a entidade da espécie e a potência, porém, há união acidental, isto é, de inérencia. Finalmente, a espécie inere à potência mesmo quando o objeto não é conhecido atualmente. Assim, as espécies conservam-se nela por modo dos outros acidentes. Quando, porém, a potência conhece atualmente, então não é atualizada somente entitativamente pela própria espécie, mas pelo próprio objeto nela contido e representado. Pois a potência nem sempre é atualmente atualizada por este último, mas somente quando conhece atualmente. Nem basta dizer que, quando o objeto é atualmente conhecido, a espécie não atualiza novamente, mas somente a potência, excitada de novo, opera usando aquela espécie.

Contra isso está que nem a potência pode ser excitada nem operar senão enquanto atualizada pela espécie com aquela atualização que é princípio de especificação dos atos. Os atos, porém, não são especificados pela própria entidade da espécie enquanto inerente, mas pelo objeto nela contido e representado. Logo, repugna dizer que a espécie não atualiza de modo novo, mas somente que a potência opera e a usa. Para que opere, deve pressupor-se a potência atualizada pela espécie, não em razão daquilo que ela é, mas em razão daquilo que contém. É disso, com efeito, que depende a especificação e determinação daquele ato. Assim também, nas causas instrumentais, de um modo opera o instrumento em razão daquilo que é em si, por exemplo o calor enquanto aquece; de outro, em razão daquilo cujas vezes exerce, isto é, em razão da virtude da alma ou do fogo. Aquilo que, portanto, vemos

nos instrumentos no gênero das causas eficientes deve dizer-se proporcionalmente nas causas formais no gênero cognoscível.

A espécie informa em razão de si pela inérencia e em razão do objeto, cujas vezes exerce, pela cognoscibilidade, como certo instrumento formal ou forma que informa em lugar do objeto. A potência não pode operar somente em razão da atualização entitativa se não for também atualizada em lugar do objeto, porque do próprio objeto depende a especificação e determinação do ato. São Tomás afirma essa dupla união ou atualização. Acerca da objetiva diz frequentemente que a potência cognoscitiva se torna o próprio objeto não compondo com ele alguma natureza, mas transformando-se nele intencionalmente, como na I Parte, q. 11, a. 1; q. 2 *De Veritate*, a. 2; livro III *Sobre a Alma*, lição 13; e livro III *Contra os Gentios*, cap. 51, onde diz:

> *"A espécie não constitui alguma natureza com o intelecto, mas aperfeiçoa-o para entender."*

E, por isso, não repugna que a essência divina, na razão de espécie, atualize o intelecto. Quanto à atualização entitativa e inerente, diz na I Parte, q. 55, a. 1, ad 2, que o sentido não é a própria semelhança nem o intelecto é a própria espécie, mas de ambos faz-se uno como de ato e potência. Quando se insiste que toda união real ou é acidental ou substancial, responde-se que, na realidade, assim é: toda união desse gênero ou identicamente ou formalmente é acidental ou substancial. Não se requer, porém, que seja somente formalmente. Assim, as paixões do ente, como verdadeiro e bom, não são formalmente ente, mas identicamente; de outro modo não seriam paixões do ente, mas o próprio ente ao qual convêm as paixões. A união objetiva inteligível dá-se em razão do próprio verdadeiro ou da cognoscibilidade, que é paixão do ente. Requer-se, contudo, para essa união objetiva, pressupositivamente ou concomitantemente, alguma união real e íntima:

- ou no gênero da causa formal inerente, como nossa espécie, que é qualidade;
- ou no gênero da causa material sustentante, como a substância do anjo sustenta seu intelecto e, na razão de espécie, serve-lhe;
- ou na razão de causa eficiente, como Deus, operando dentro do intelecto e dando-lhe ser por imensidade, também na razão de espécie pode atualizá-lo.

Posta alguma união destas, pode também, num segundo modo, isto é, no gênero inteligível, realizar-se união distinta da primeira, porque possui efeitos distintos, aperfeiçoando e atualizando imaterialmente e fazendo com que a potência, no ser cognoscível, seja o objeto. Não constitui alguma terceira natureza a partir da representação e da potência, mas deixa a potência atualizada. À **terceira dificuldade**, a partir do que foi dito, responde-se que a espécie sob a formalidade de intenção cognoscível não é determinadamente substância ou acidente, mas pode encontrar-se em ambos. A espécie pertence a um duplo gênero:

- ao entitativo, como quaisquer outras formas existentes;
- ao inteligível.

Como dissemos, a ordem inteligível é ente identicamente e pressupositivamente, não formalmente, pois pertence à paixão do ente. Segue-se ao ente que seja verdadeiro e inteligível; não é, porém, formalmente ente. Assim, a espécie, enquanto entra na ordem inteligível e intencional, não é formalmente substância ou acidente, mas somente identicamente e pressupositivamente. A espécie pertence à ordem inteligível porque, por sua natureza, faz as vezes do objeto e o representa, para que, mediante tal representação, a coisa se torne inteligível e cognoscível pela potência. Assim, seu ofício pertence à ordem da cognoscibilidade. E, relativamente a essa ordem, comporta-se acidental e materialmente o fato de a entidade da espécie ser substância ou acidente. Contanto que torne a coisa inteligível e cognoscível daquele modo imaterial requerido para informar a potência, nada importa por si, segundo o quarto modo de perseidade, que seja entidade de substância ou de acidente, embora, na realidade, necessariamente deva ser acidente ou substância.

Assim encontramos o ofício da espécie nas substâncias separadas relativamente ao próprio intelecto, ao qual estão unidas, e também em Deus relativamente aos bem-aventurados, aos quais se une intencionalmente e por modo de espécie. Deus possui em si suficiente imaterialidade para, por si e não por outra espécie superadicionada, ser inteligível relativamente a todos os intelectos aos quais se comunica e nos quais está intimamente presente pelo influxo eficiente com que lhes dá o ser. À **quarta dificuldade** responde-se, quanto ao **SUJEITO DA EDUÇÃO**, que a espécie intencional, quando é acidente, é educida daquele sujeito ao qual inere, quer seja a potência cognoscente, quer o meio pelo qual passa. Onde inere, daí é educida. E, embora possua ser intencional, contudo, porque esse ser é identicamente e materialmente na realidade certo acidente, enquanto acidente depende do sujeito e dele é educida. Assim também as formas artificiais, porque na realidade são acidentais, são educidas de sujeito natural, embora segundo modo artificial. Quanto, porém, à **CAUSA EFICIENTE**, nas espécies inteligíveis a resposta é fácil.

Às substâncias separadas são infundidas espécies em sua criação ou separação pelo autor da natureza, suposta a sentença de São Tomás segundo a qual não recebem conhecimento ou espécies das coisas. Se, porém, recebem, é necessário pôr nelas intelecto agente, que haurisse das coisas exteriores as espécies e as produzisse, assim como nosso intelecto a partir dos fantasmas. Quanto às espécies inteligíveis que nós recebemos neste estado, procedem eficientemente do intelecto agente, que as eduz dos fantasmas, como trataremos abaixo, questão 10. Quanto às espécies sensíveis, se falamos das espécies dos sentidos interiores, elas são produzidas pelos sentidos externos, porque a fantasia — isto é, o conhecimento dos sentidos internos — é movimento produzido pelo sentido segundo o ato, como se diz no livro III *Sobre a Alma*. De que modo os sentidos inferiores podem agir e emitir espécies para os sentidos internos, que exigem espécies superiores, diremos na questão 8, artigo 3. E haverá quase a mesma dificuldade: como o objeto

externo produz eficientemente espécies mais imateriais do que ele próprio nos sentidos.

A isso se reduz toda a dificuldade. Acerca disso podem existir três sentenças. A primeira: que sejam produzidas por algum sentido agente, que alguns estabeleceram à maneira do intelecto agente, para que extraísse dos objetos externos as espécies como este as extrai dos fantasmas. A segunda: que sejam produzidas pelos objetos mediante virtude participada do céu e da inteligência motora, porque o objeto, sendo tão material e grosseiro, não pode produzir espécies intencionais senão mediante alguma virtude participada de causa superior e inteligência. A esta sentença favorece São Tomás, q. 5 *De Potentia*, a. 8, onde isso afirma claramente. A terceira sentença é que as espécies são produzidas eficientemente pelos próprios objetos, porque estes são suficientemente atuais em si não somente para mover, mas também para terminar a sensação. Por esta razão, como diremos no artigo seguinte, os sentidos externos não formam ídolos ou espécie expressa, porque os próprios objetos são suficientemente atuais para terminar o conhecimento do sentido e para mover.

Entre essas sentenças, a primeira deve ser inteiramente rejeitada, como é rejeitada por São Tomás na I Parte, q. 79, a. 3, ad 1; questão *De spiritualibus creaturis*, a. 9; e questão *De Anima*, a. 4, ad 5. A razão pela qual não pode absolutamente admitir-se sentido agente é esta. Tal virtude, que se chama sentido agente, deveria ser virtude existente no próprio animal. Se estivesse nos objetos, não seria sentido e cessaria a sentença referida. Se, porém, existe no animal, é necessário assinalar-lhe órgão e sede peculiares, visto que seria potência peculiar, e sede exterior, pois agiria sobre objetos exteriores. Isso em parte alguma aparece em todo o corpo do animal. Nem é fácil entender como um único sentido e uma única potência corpórea possuiriam tamanha amplitude que, para todos os sentidos, pudessem extrair dos objetos espécies tão diversas. A menos que se diga existirem tantos sentidos agentes quantos cognoscentes, e que em cada órgão exista um sentido agente para as espécies daquele gênero.

Isso, porém, afirma-se sem fundamento nem experiência alguma, nas quais as coisas naturais se apoiam. Além disso, tal sentido agente, seja um, sejam muitos, para produzir espécies a partir dos objetos, deve ou aproximar-se deles ou difundir até eles sua virtude. O primeiro repugna à experiência, pois consta que sentimos tantas coisas e possuímos suas espécies em nós sem que nosso sentido se aproxime das próprias coisas, permanecendo longe. O segundo possui dificuldade ainda maior: como pode o sentido agente emitir sua virtude até objetos tão distantes e tão rapidamente, de modo que num único instante envie a virtude até o céu, daí extraia as espécies e as reconduza aos olhos? Do mesmo modo, como a virtude de corpo tão diminuto percorreria todo o céu para haurir espécies de todo ele? Quanto à segunda e à terceira sentenças, julgo não haver diversidade considerável entre elas.

Pode dizer-se corretamente que os objetos emitem espécies intencionais com subordinação e participação à influência celeste, contanto que essas influências não sejam dependentes do movimento do céu como as gerações e corrupções físicas. Isso é expressamente advertido por São Tomás no lugar citado da q. 5 *De Potentia*:

> *"Cessando", diz ele, "o movimento do céu, haverá nos inferiores ação de iluminação e de imutação do meio pelos sentidos; não haverá, porém, a ação pela qual a matéria é transmutada, à qual se segue geração e corrupção."*

Consta que, depois do dia do juízo, exercer-se-ão a visão e a sensação dos outros sentidos tanto no céu empíreo, onde não há movimento, como em todo este universo onde estiverem os bem-aventurados. Logo, a eficiência das espécies sensíveis não depende do movimento do céu, mas de outras influências dele, pelas quais os corpos, atualizados sobretudo pela luz quanto às espécies visíveis, produzem-nas. Se isso é assim, como parece provável, ficaremos livres de não pequena dificuldade abaixo, questão 8, ao investigar de qual princípio se produzem as espécies intencionais dos sentidos internos, que são mais nobres do que as espécies dos sentidos inferiores. Para tudo isso a virtude do céu será princípio suficiente. **DAÍ NÃO OBSTA** aquilo que se objeta nesta quarta dificuldade, isto é, que as espécies são mais nobres do que os objetos. São mais nobres somente segundo algo e quanto ao modo da imaterialidade intencional, que é simplesmente sensível.

E, contudo, quanto a essa imaterialidade são auxiliadas por causa superior, isto é, pelo céu, que possui virtude eminente para essa maior perfeição intencional. À confirmação responde-se que aquelas espécies, enquanto inerem como acidentes corpóreos, inerem de modo extenso no meio e na potência sensitiva. Contudo, assim como em qualquer ponto o calor extenso pode possuir todos os graus, até oito, também a virtude da espécie representativa de todo o objeto pode encontrar-se em qualquer ponto. Isso porque essas coisas não dependem da extensão em torno do sujeito, mas da virtude pela qual se referem ao objeto. À **quinta dificuldade** responde-se que a espécie, **COMPARADA AO OBJETO**, cujas vezes exerce, não possui nenhuma eficiência acerca dele, mas somente representação nua. Essa representação não é eficiência relativamente ao objeto, pois muitas vezes tal objeto nem sequer existe para que a espécie possa operar sobre ele e, contudo, representa-o igualmente bem. Assim, não pertence à espécie produzir algo acerca do objeto, mas somente ser subrogada em lugar dele e torná-lo unido e presente à potência.

Isso não implica eficiência alguma, mas apenas imitação ou semelhança, que se reduz ao gênero da causa formal, pela qual o objeto se torna cognoscível e proximamente apto para unir-se cognoscivelmente à própria potência. Tudo isso pertence ao gênero da causa formal, que, em lugar do objeto, atualiza e representa. Semelhantemente, **RELATIVAMENTE À POTÊNCIA**, que é atualizada pela espécie, esta não possui eficiência, porque nenhum acidente opera eficientemente sobre o sujeito ao qual inere, como provamos amplamente no livro I *Sobre a Geração*. Resta, portanto, ver se **RELATIVAMENTE AO ATO**, isto é, ao conhecimento, a espécie se comporta no gênero

da causa eficiente. E, assim, é mais provável que a espécie não somente concorra representando o objeto, isto é, unindo-o intencionalmente à potência, gênero no qual não reluz eficiência alguma, mas também concorra eficientemente com a potência para elicitar o próprio conhecimento. Assim entende São Tomás na I Parte, q. 56, a. 1; q. 85, a. 2; e q. 2 *De Veritate*, a. 6, onde diz:

"A semelhança do conhecido, pela qual a potência é informada, é princípio do conhecimento segundo o ato, assim como o calor é princípio do aquecimento."

Consta, porém, que o calor é princípio eficiente do aquecimento. E a razão é esta. O conhecimento é ato da potência assimilativo e produtivo de espécie expressa. Mas a potência sozinha não é princípio eficiente suficiente dessa semelhança expressa, pois tal efeito não pode ser assimilado somente a ela. Logo, é necessário assinalar outro princípio eficiente ao qual, juntamente com a potência, se assimile esse efeito. Ora, o princípio ao qual o efeito se assemelha é eficiente. Não há, porém, outro princípio ao qual a espécie expressa se assemelhe enquanto sai da potência senão a impressa, que a determina para tal objeto. Logo, como nessa saída, que é eficiente, saem da potência e da espécie aquele conhecimento e aquela semelhança, é manifesto que não somente a potência é princípio eficiente, mas a potência enquanto determinada pela espécie. Consequentemente, a própria espécie coopera eficientemente.

ÀS INSTÂNCIAS APRESENTADAS contra isso nesta quinta dificuldade responde-se:

À primeira, acerca do concurso vital, dizemos que a espécie não é princípio radical e principal do concurso vital, mas determinativo e especificativo dele, porque essa potência vital depende do objeto em seu concurso como de determinante e especificante. O princípio do concurso vital por modo de determinante não precisa ser intrínseco, mas pode provir do exterior, como o hábito, que sobrevém à potência e concorre eficientemente com ela e, contudo, pode provir do exterior. Há, porém, esta diferença:

- o hábito ou a luz determina a potência da parte da virtude, fortalecendo suas forças relativamente a determinado objeto;
- a espécie, porém, somente representando e unindo intencionalmente o objeto.

E, juntamente com a potência, produz o conhecimento também concorrendo eficientemente. Assim, na geração do animal, concorre ativamente o sêmen do macho, que pode aperfeiçoar-se mais e mais dentro da linha de sua atividade e virtude, assim como a potência mediante o hábito; contudo, necessita ulteriormente do sêmen feminino, que, por conjunção com a virtude espirituosa do sêmen masculino, influi eficientemente na produção do feto. À outra instância responde-se que a espécie, de si, não é inferior à própria potência no influir. A potência somente deve ser aperfeiçoada pela espécie quanto à última determinação da especificação objetiva. O fato de a própria espécie se subordinar ou não à potência em ordem à elicitação do conhecimento é-lhe acidental. Algumas vezes a espécie subordina-se à potência, como quando é sustentada por ela e é acidente que lhe sobrevém

do exterior. Então toda a vitalidade vem da potência, e a espécie, no influxo para o ato vital, subordina-se inteiramente a ela.

Outras vezes, porém, a potência subordina-se à espécie, como quando a espécie sustenta a potência e é raiz de influir vitalidade no ato dela. Assim ocorre quando a própria substância espiritual, por exemplo do anjo, possui razão de espécie para o conhecimento de si. Então não se subordina à potência, mas antes subordina-a a si na razão da imaterialidade objetiva e da vitalidade. Muito mais perfeitamente isso faz Deus relativamente a qualquer intelecto bem-aventurado. Deus é a primeira raiz de toda vitalidade e imaterialidade do intelecto e, assim, unindo-se por modo de espécie, não se subordina ao intelecto, mas subordina-o a si. Antes, falando segundo lugar intrínseco, se o próprio objeto é por si perfeitamente imaterial e inteligível e não carece de vitalidade, porque é raiz da vida, deve antes subordinar a si a potência como fêmea inteligível fecundada pelo objeto do que, ao contrário, subordinar-se a ela.

Mas, por causa da imperfeição da espécie, que é apenas vicária do objeto e carece de raiz de vitalidade, ela se subordina à potência e à alma para o influxo vital no ato. Daí aparece também a resposta à outra réplica: a espécie e a potência não concorrem em pé de igualdade para o conhecimento, mas a espécie como subordinada ou como subordinando a potência, do modo explicado. À **sexta dificuldade** responde-se que, embora a espécie ou semelhança, para possuir relação real predicamental com o objeto, requeira a existência dele, contudo, para ser representativa dele e exercer representação relativamente à potência, basta a ordem transcendental ao objeto. Essa ordem permanece mesmo não existindo o objeto e é fundamento daquela relação. Assim, morto o imperador, sua imagem pode representá-lo, embora não se refira realmente a ele. E assim dissemos na *Lógica*, q. 21, a. 1, que, embora o sinal consista em relação segundo o ser, contudo o exercício de representar não se faz pela própria relação, mas por seu fundamento, que é o ser representativo.

Assim, embora o pai seja pai pela relação, não gera pela relação, mas pelo fundamento da relação, que é a potência generativa. Veja-se ali. À **última dificuldade**, quanto ao tato e ao paladar, diz-se que, embora para sua sensação se requeiram contato e aplicação local, porque devem estar imediatamente junto ao objeto, contudo isso não basta para elicitar a sensação. Também o fogo está unido à madeira e, contudo, não sente. Requer-se união vital e intencional, que exige mais do que união entitativa, comum também aos não cognoscentes. É necessário que o objeto se faça um com a própria potência na ordem cognoscível, isto é, de modo intencional e representativo, por mais que, por causa da materialidade da própria potência do tato, se requeira também proximidade local do objeto. Quanto aos sentidos internos, eles também requerem espécies:

- tanto pela razão geral de todos os cognoscentes, porque devem ser atualizados e determinados pelos objetos de modo intencional e cognoscível;

- como especialmente porque conhecem na ausência e, assim, requerem que a presença do objeto seja suprida pela subrogação da espécie.

Nem se segue que, se as espécies se conservam na ausência, representem perpetuamente em ato. Também não representam em ato todas as espécies que se conservam inerentemente no intelecto. Embora forneçam o efeito formal entitativo de existir na potência, não fornecem o intencional senão quando a potência é atualmente aplicada e excitada relativamente a tal objeto. Isso ocorre porque a informação intencional está unida ao concurso vital da potência para elicitar ato determinado relativamente a tal objeto, pelo qual, mediante a espécie, a potência é atualizada e determinada. Informar o sujeito de tal modo que opere sempre não convém a toda forma informante, como se vê no hábito existente na potência, que, contudo, nem sempre opera. Assim, a espécie, embora entitativamente informe a potência por inérencia, não a informa intencionalmente senão quando a potência se une ao ato e é aplicada ou excitada para ele. A informação do objeto ordena-se somente a produzir o conhecimento. A espécie, porém, por sua entidade, informa inerentemente.

Quando informa intencionalmente, é o objeto, mediante a espécie, e não apenas a entidade da espécie, que informa. Por isso, como dissemos acima, distinta é a união entitativa da espécie da união intencional. Na entitativa, somente a espécie informa. Na intencional, o objeto é aquilo que informa para formar o conhecimento, embora mediante a espécie que faz suas vezes e enquanto contido nela. De que modo diversas espécies que parecem distintas somente numericamente, porque representam objetos numericamente distintos, estejam simultaneamente na mesma potência, como quando vemos dois homens ou duas pedras, explicamos no livro I *Sobre a Geração*, q. 9. Na realidade, não parecem distinguir-se somente numericamente aquelas que representam indivíduos diversos, se representam diversos acidentes ou modos deles que diferem especificamente entre si e possuem também isso como objeto próprio. Mas duas espécies do mesmo indivíduo multiplicam-se e diferem somente numericamente.

ARTIGO IV — SE OS SENTIDOS EXTERNOS FORMAM ÍDOLO OU ESPÉCIE EXPRESSA PARA CONHECER

Falamos dos sentidos externos, porque da formação do ídolo nos sentidos internos trataremos na questão seguinte. Ídolo ou espécie expressa — que no intelecto também se chama conceito ou verbo, porque se exprime falando ou dizendo — é certa semelhança que, por modo de imagem, representa em ato segundo e por modo de termo conhecido o próprio objeto. Por isso é frequentemente chamada por São Tomás de meio *in quo*, ou à maneira de meio *in quo*, como na questão 4 *De Veritate*, a. 2, ad 3. São Tomás distingue essa espécie da espécie inteligível, do ato de conhecimento, do intelecto e da coisa entendida, como pode ver-se na questão 8 *De Potentia*, a. 1, e questão 9, a. 5, como explicaremos mais amplamente abaixo, questão 11, a. 2;

ali também assinalaremos, a partir de São Tomás, as causas pelas quais é necessário pôr tal verbo assim distinto.

A **DIFICULDADE**, portanto, é saber se também nos sentidos externos é necessário formar alguma espécie ou imagem desse gênero, não por alguma necessidade da parte do objeto, porque este nem está ausente nem é imaterial, mas por necessidade da parte da ação, porque deve possuir termo. Daí toma-se a razão de duvidar, porque é impossível entender verdadeira ação sem termo. A ação imanente, porém, é verdadeira ação do predicamento da ação. Pois, se não é ação, mas qualidade, resta investigar por qual ação se produz tal qualidade, já que deve ser termo de alguma ação; e acerca dessa ação procede a razão feita. Consta que aquele termo é a espécie expressa, porque é qualidade assimilativa do objeto e termo do conhecimento e permanece dentro da própria potência cognoscente, porque é produzida pela ação imanente. Logo, tal termo produzido pertence à própria potência para torná-la cognoscente, e assim possui todas as condições da espécie expressa. Nem se pode dizer que aquela ação produz algo fora da potência:

- primeiro, porque não é ação transitiva;
- segundo, porque nada fora da potência é mudado realmente pela visão enquanto visão, mas recebe somente a denominação extrínseca de visto.

Se se disser que produz algo nos sentidos internos, isso é verdadeiro. Contudo, ali os sentidos não produzem espécies expressas, mas impressas, porque produzem aquilo que é princípio de conhecer para os sentidos internos. Logo, se produzem alguma coisa por modo de espécie expressa, isso serve a eles mesmos, não aos sentidos internos. Acerca desta dificuldade, o Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 5, refere a opinião de alguns tomistas segundo a qual pelo conhecimento abstrativo se produz algo que o termina, mas não pelo conhecimento intuitivo. Cita para essa sentença Caetano, I Parte, q. 27, a. 1, e outros. Contudo, Caetano, no lugar citado, não nega universalmente, para todo conhecimento intuitivo, o verbo ou espécie expressa, pois o admite para toda intelecção nos viadores; nos bem-aventurados, porém, admite verbo parcial, não adequado. Nega somente que o anjo, no conhecimento de si, forme verbo; relativamente aos demais conhecimentos não o nega, entre os quais muitos são intuitivos.

Logo, atribui-se mal a Caetano que tenha dito indistintamente que no conhecimento intuitivo não se forma verbo. Suárez refere outra opinião, de Escoto, Durando e Gabriel, segundo a qual o verbo ou espécie expressa não é distinto do conhecimento e, assim, não é imagem na qual a coisa é vista, mas ato pelo qual é vista. O próprio Suárez, porém, sustenta no mesmo lugar que em todo conhecimento se produz um termo, mas somente modalmente distinto do conhecimento e intrínseco a ele; além desse, não ensina produzir-se nenhum outro, nem real nem modalmente distinto do conhecimento. Assim, no próprio ato de entender distingue aquilo que pertence à produção e aquilo que pertence à qualidade. Diz que, enquanto produção, distingue-se somente modalmente daquela qualidade, como toda ação

se distingue de seu termo. Enquanto qualidade, porém, é o próprio verbo da mente. Não é necessário pôr outra qualidade que seja a intelecção.

Por isso, não pela indigência ou necessidade do objeto, por estar ausente, presente ou ser imaterial, mas pela necessidade da ação, porque exige termo, produz-se aquela qualidade que é verbo ou espécie expressa. E estende isso às demais potências no n. 10. Seguem-no os Conimbricenses, livro III *Sobre a Alma*, cap. 8, q. 3, a. 4, ad 5, onde admitem que nos sentidos externos é gerado algum termo semelhante ao verbo mediante expressão da coisa conhecida.

NÃO OBSTANTE, omitida agora a formação do verbo no intelecto, acerca da qual retomaremos a discussão na questão 11, tratamos agora somente da espécie expressa ou ídolo formado pelos sentidos externos e investigamos se é necessária para terminar o conhecimento sensitivo.

Quanto à mente de São Tomás, consta que ele negou constantemente aos sentidos externos essa formação de espécie em si mesmos, na qual conhecessem seus objetos. Isso se vê no *Quodlibet* V, a. 1, ad 2; *Quodlibet* VIII, a. 3; I Parte, q. 85, a. 2, ad 3. Com isso concorda aquilo que ensina na mesma I Parte, q. 27, a. 5: a operação do sentido externo aperfeiçoa-se na imutação proveniente do sensível. Não porque negue a operação da potência sensitiva, mas porque ela é suficientemente formada pela espécie proveniente do objeto para aperfeiçoar-se na presença dele sem formação de outra semelhança. E ensina que tal formação não é exigida para que a própria operação ou ação possua termo no livro I *Contra os Gentios*, cap. 100, onde mostra não pertencer à razão da ação imanente possuir algo operado e produzido por ela:

> *"como ouvir", diz, "e ver; tais perfeições são daquelas coisas cujas são as operações e podem ser o último, porque não se ordenam a algo produzido que seja fim."*

Nem obsta que, no livro *Sobre os Sonhos*, lição 2, São Tomás, a partir de Aristóteles, ensine permanecerem simulacros nos sentidos externos também na ausência dos sensíveis. Assim, quando alguém fixou os olhos no sol, todas as coisas lhe parecem luminosas mesmo depois de afastar os olhos do sol; e, quando olhou intensamente uma cor verde ou púrpura, afastados os olhos, todas as coisas lhe parecem daquela cor. Isso não ocorre senão porque aqueles simulacros permanecem nos olhos. Mas não podem permanecer as espécies impressas, porque estas dependem, no fazer-se e no conservar-se, dos objetos, de tal modo que não permanecem na ausência deles. Logo, pareceria poder verificar-se somente das espécies expressas que permanecem nos olhos. Responde-se que aqueles simulacros que se dizem permanecer nos olhos na ausência dos sensíveis não são espécies expressas nas quais o sentido aperfeiçoe seu conhecimento. Nem são as espécies impressas pelos objetos nos sentidos, porque estas cessam quando os objetos são removidos.

São aquelas espécies impressas — chamadas por Aristóteles e São Tomás de simulacros ou semelhanças — que dos olhos se derivam ao sentido comum e aos outros sentidos internos, são recebidas nos espíritos e por eles

transportadas aos sentidos interiores. Quando, portanto, se produz alguma impressão veemente por algum sensível excessivo e com grande atenção do sentido, então todos os espíritos que estão nos olhos se enchem daquelas espécies e são por elas fortemente impressos. Como nem todos sobem imediatamente ao sentido comum, por causa da abundância dos espíritos excitada pela atenção e pela veemência do sensível que imprime as espécies nos espíritos para que sejam enviados ao sentido comum, acontece que, mesmo afastados os olhos do objeto e concorrendo outras espécies de outro objeto, aquelas que ainda permanecem nos espíritos destinados ao sentido comum, não totalmente emitidas por causa da abundância dos espíritos, confundem e impedem as outras que vêm de outros objetos.

Assim, todas as coisas parecem semelhantes àqueles objetos que antes eram vistos, ao menos confusamente e segundo a impressão feita naqueles espíritos ainda não emitidos e que ainda retêm aquela impressão porque foi forte. Não se requer, portanto, que permaneçam espécies expressas nem as espécies que são impressas pelos objetos, mas aquelas que são transmitidas pelos sentidos ao sentido comum e se imprimem nos espíritos.

POR ISSO, na sentença de São Tomás, recolhem-se duas coisas.

A primeira: os sentidos externos imprimem algumas espécies mediante seu conhecimento e as produzem nos sentidos internos. Isso é manifesto porque os sentidos internos não participam das espécies imediatamente a partir dos objetos, mas mediante os sentidos externos, que primeiro as recebem dos objetos e daí as transmitem ao sentido comum e aos outros. Não existem outras vias pelas quais essas espécies sejam enviadas. Sobretudo porque os sentidos interiores julgam não somente acerca dos objetos dos sentidos, mas também acerca de seus atos:

- que o olho viu;
- que a audição ouviu;
- e assim por diante.

Logo, é necessário que as espécies sejam transmitidas dos sentidos às potências interiores, porque devem representar os objetos como conhecidos pelos sentidos exteriores. Por isso também a fantasia é dita pelo Filósofo, no livro III *Sobre a Alma*, ser movimento produzido pelo sentido segundo o ato, porque a fantasia é movida pelo sentido que atualmente conhece. Essa moção não pode realizar-se senão pela impressão de alguma espécie. Logo, o sentido feito em ato, isto é, atualmente cognoscente, possui força de produzir e imprimir espécies nas potências interiores. A segunda coisa é que o sentido externo não forma ídolo ou espécie expressa na qual conheça seu objeto. Isso é precisamente aquilo que o Santo Doutor exclui. O fundamento é que o conhecimento sensitivo é essencialmente experimental, experiência recebida dos próprios objetos e da moção deles nos sentidos. É da razão de tal conhecimento que nele se resolva ultimamente todo o nosso conhecimento, visto que dele se inicia.

Logo, é necessário que atinja o objeto não em alguma imagem por ele formada, mas imediatamente no próprio objeto em si. A consequência é mani-

festa. Se a coisa é conhecida numa imagem formada a partir da impressão dos próprios objetos, ainda não há conhecimento experimental da própria coisa em si, mas em outro, isto é, na formação da imagem na qual aquela coisa é representada. Logo, aquele conhecimento ainda pode ser resolvido segundo a comparação daquela imagem com a própria coisa da qual é imagem. De onde, com efeito, deve julgar-se e resolver-se que aquela imagem é imagem de tal coisa em si mesma, se a coisa não for conhecida em si, sem imagem, como termo do conhecimento? Se fosse conhecida em outra imagem, acerca desta retornaria a mesma dificuldade: como se deveria julgar ultimamente pela experiência que é imagem de tal coisa, se a própria coisa em si não é conhecida sem imagem?

Logo, no conhecimento recebido das próprias coisas é necessário reduzir o conhecimento último e experimental a algum conhecimento que se faça sem imagem e atinja imediatamente a própria coisa em si, continuando-se ou coordenando-se o conhecimento com as próprias coisas. Acerca dessa razão tratamos acima, artigo 1, e mostramos que não procede acerca dos anjos, embora possuam ciência experimental, porque sua certeza não se resolve nas próprias coisas das quais não recebem conhecimento como nós. Que a espécie expressa represente naturalmente não basta para nos certificar experimentalmente, porque pode representar falsamente, como frequentemente ocorre na fantasia. Logo, a certeza experimental não pode deter-se no intelecto que forma verbo nem na fantasia que forma ídolo, mas deve resolver-se no sentido que atinge a coisa em si sem imagem. No anjo, porém, que não possui sentidos, a certeza da experiência deve ser recebida não da própria coisa, da qual não recebe espécies, mas da infusão da causa superior que dá aquelas espécies.

Omito que o conhecimento externo, por sua imperfeição e materialidade, não pode atingir a si mesmo nem os acidentes que estão em si, mas objetos aplicados a ele corporalmente. Aquela imagem ou espécie expressa deveria inerir à própria potência que a elicita e, consequentemente, o conhecimento que se formasse mediante tal imagem deveria tender imediatamente a tal acidente inerente à própria potência. Isso pertenceria a certo modo de reflexão. Contudo, acerca da eficácia dessa razão trataremos abaixo, questão 8, artigo 3, onde se explicará de que modo os sentidos internos usam ídolo ou imagem. ÀS RAZÕES DE DUVIDAR PROPOSTAS NO INÍCIO. À primeira responde-se que, como dissemos na questão 14 da *Física* e na questão 19 da *Lógica*, no predicamento da ação, a ação imanente não é formalmente ação física do predicamento da ação, mas metafísica, que é qualidade. Virtualmente, porém, pode ser transitiva e produtiva. Mas, enquanto formalmente imanente, é qualidade; de outro modo não seria imanente por si e em razão de si, mas em razão do termo inerente ao próprio agente.

Isso seria ser imanente não na razão da ação e enquanto ação, mas em razão do termo, não enquanto atingido pela ação, mas enquanto recebido pela paixão. Toda ação que, por modo de causalidade, é fazer-se e trânsito do termo do fazer-se ao feito não é imanente na própria razão e estado de ação,

mas no próprio feito do termo. A ação, enquanto ação, diz fazer-se e tendência ou causalidade do termo. Logo, enquanto ação e permanecendo dentro da linha do predicamento da ação, repugna que seja imanente e que, sob a formalidade de imanente, seja ação enquanto causalidade precisamente ou fazer-se, a não ser que se diga imanente porque seu termo permanece não em sujeito alheio, mas no próprio agente. Mas essa imanência ou inérencia do termo no próprio agente ou em outro sujeito comporta-se inteiramente por acidente relativamente à ação na própria razão de ação.

Não é a própria ação que aperfeiçoa imanentemente ou atualiza o agente, mas é o fazer-se do próprio termo; e o termo é aquilo que atualiza e inere ao agente, não enquanto agente, mas enquanto paciente da inérencia dele. Que pertence à variação essencial da ação o fato de seu termo, que inere ao paciente, possuir como paciente o próprio agente ou outro sujeito fora do agente? Na sentença de São Tomás, porém, a ação imanente é por si imanente na própria razão de ação, porque não se dá como fazer-se do termo, mas como perfeição e ato último do próprio agente. A ação transitiva, porém, isto é, do predicamento da ação, considera primeiro o próprio termo, cujo é o fazer-se, do que atualizar ultimamente o próprio agente.

Esta é a razão de São Tomás no livro I *Contra os Gentios*, cap. 100: a ação imanente é perfeição última e é procurada por si para constituir o cognoscente ou inteligente em ato segundo, que é a perfeição suprema do cognoscente, e não é procurada por causa de ulterior termo. Por isso a felicidade última ou beatitude consiste na própria operação e ato segundo de conhecer, não em algum termo produzido. Se, algumas vezes, por essa operação se produz termo, por exemplo verbo ou espécie expressa, não é a operação por causa do termo, mas antes o termo por causa do conhecimento, isto é, para que naquele produzido se exerça contemplação e conhecimento e, na própria contemplação perfeita, ultimamente se detenha. Logo, a ação imanente enquanto formalmente imanente não pertence ao predicamento da ação, mas é qualidade que possui força e eminência de ação produtora, como diremos mais amplamente na questão 11, artigo 1.

Veja-se Caetano, I Parte, q. 79, a. 2; Ferrariense, livro II *Contra os Gentios*, caps. 9 e 82; Belarmino, livro II *De Christo*, cap. 17, que sustenta essa sentença. Daí aparece a resposta a tudo aquilo que é tocado no primeiro argumento. Quando se diz que toda ação deve possuir termo, responde-se que deve possuir, mas não do mesmo modo. A ação imanente enquanto formalmente imanente possui somente termo contemplado ou amado, isto é, termo-objeto, não termo produzido. Por isso chama-se ação metafísica, não física, isto é, não imutativa do termo. Enquanto, porém, virtual e eminentemente transitiva, possui termo produzido, mas não sempre por necessidade, porque no primeiro, isto é, no termo contemplado, salva-se. A ação formalmente transitiva, porém, possui sempre termo produzido ou mudado, porque é formalmente fazer-se e tendência ao termo. Quando se insiste:

Se aquele ato imanente é qualidade, por qual ação é produzido?

Responde-se que a ação imanente procede por simples emanação, assim como a própria ação transitiva emana de seu agente. Como a imanente virtualmente é transitiva, pode ser produtiva do termo e causá-lo. Assim, possui modo de proceder como a própria ação; de outro modo não poderia possuir uso de produção relativamente ao termo produzido se não procedesse desse modo. Em si, porém, formalmente, somente considera termo-objeto e, assim, é qualidade, não causalidade. E quando se diz que essa qualidade, que é conhecimento, é assimilativa e possui tudo aquilo que se requer para a espécie expressa, responde-se que, como diz São Tomás na questão 8 *De Potentia*, a. 1, questão 9, a. 5, e em outros lugares, o ato do intelecto e o verbo ou espécie expressa distinguem-se. O próprio ato de conhecer não é semelhança, mas contemplação e apreensão do objeto expresso ou representado. Comporta-se como tendência a atingir o objeto, não como expressão atual ou assimilação.

E a razão é que o efeito do conhecimento é somente tornar a potência ativa e cognoscente em ato segundo. A semelhança ou imagem expressa, porém, torna o objeto atualmente representado e como termo do conhecimento formado dentro da própria potência e terminando o conhecimento. Ali o objeto é imaterializado e espiritualizado por modo de termo conhecido, assim como na espécie impressa por modo de princípio inteligível, como diremos abaixo, questão 11, artigo 2. Ao segundo argumento responde-se que a visão e o ato imanente não consideram o objeto exterior como termo de produção ou imutação, mas como termo de conhecimento. O termo do conhecimento, porém, por sua natureza, não exige estar dentro da própria potência cognoscente, senão quando ali se torna formado e proporcionado na razão de termo conhecido porque fora não possui suficiente imaterialidade para terminar o conhecimento, mas somente dentro da potência. Assim ocorre no intelecto, no qual o objeto não se torna proporcionado e formado para terminar senão mediante luz espiritual.

Essa luz não se difunde fora do intelecto e, assim, o objeto fora do intelecto não se torna termo espiritualizado e proporcionado a ele, mas somente enquanto é expresso inteligivelmente no próprio verbo. Na visão sensitiva, porém, ocorre o contrário. A luz externa torna o objeto suficientemente visível e proporcionado para terminar a visão em ato. Dentro do olho, porém, não pode ser mais proporcionado pela própria luz do olho; antes, muito menos. Aquilo que é posto dentro da potência não permanece apto para ser sentido por sensação externa, que não sente aquilo que está dentro de si, mas fora, por causa da imperfeição e materialidade de tal conhecimento e porque isso se requer para o conhecimento experimental recebido das coisas, como foi explicado. Ao último responde-se que os sentidos externos produzem nos internos espécies impressas para que estes conheçam por elas, assim como os objetos sensíveis externos produzem nos próprios sentidos externos espécies pelas quais estes os sentem.

São Tomás ensina que esse processo se conserva dos objetos para os sentidos e dos sentidos externos para os internos no livro IV *Contra os Gentios*,

cap. 11. Que, porém, os sentidos externos produzam espécie expressa que, transportada aos sentidos internos, represente-lhes os objetos como termo, não admitimos. A espécie expressa dos sentidos internos é formada por eles mesmos, como diremos na questão seguinte, artigo 3. Se, porém, tal espécie expressa fosse formada pelo sentido externo, não seria para que ele próprio conhecesse nela, mas para que o sentido interno, recebendo-a, sentisse nela. Isso não é contra o que foi dito. E assim salva-se aquilo que São Tomás diz no lugar citado e em outros lugares acima referidos: nesse processo de impressão das espécies dos objetos para os sentidos e dos sentidos externos para os internos, o princípio e o termo pertencem sempre a potências diversas.

QUESTÃO VII — DOS OBJETOS DOS SENTIDOS EXTERNOS EM PARTICULAR

ARTIGO I — O QUE É A COR, QUE É OBJETO DA VISÃO

Explicadas até aqui as condições gerais dos objetos sensíveis, descemos agora aos objetos particulares. E primeiro ocorre o objeto da visão, que é a cor e a luz. No presente trataremos da cor; no artigo seguinte, porém, da luz. Deixadas de lado as várias opiniões dos antigos acerca da natureza da cor, sobre as quais trata Aristóteles no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lições 3, 4 e 6 em São Tomás, e pode ver-se o Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 3, *Da Visão*, dúvida 1, examinaremos no presente somente as **DEFINIÇÕES** transmitidas por Aristóteles acerca da cor, que são duas. A primeira, no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, cap. 3:

"A cor é o termo ou extremidade do transparente num corpo terminado."

A segunda encontra-se neste livro II *Sobre a Alma*, textos 67 e 73:

"A cor é aquilo que move em ato o transparente."

O transparente, porém, Aristóteles define como:

"aquilo que é visível não por si, mas pela cor alheia",

ou pela luz. A luz, porém, define-se como:

"o ato do transparente enquanto transparente",

isto é, aquilo que torna o diáfano iluminado. A primeira definição é transmitida acerca da cor em si. A segunda, porém, segundo sua propriedade, isto é, segundo a visibilidade, que é propriedade própria da coisa visível. Acerca da primeira definição, portanto, há dificuldade sobre o que deve entender-se pelo nome **"extremidade do transparente"** e pelo nome **"corpo terminado"**. Alguns julgam que a expressão "extremidade" se toma por aquilo que é indivisível no gênero da quantidade, isto é, pela superfície ou algo semelhante. Daí sentem grande dificuldade ao explicar esta definição de Aristóteles, como se ele quisesse que a cor fosse a superfície ou estivesse somente na superfície do corpo colorido.

E, por isso, ou rejeitam a definição de Aristóteles, como o Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 15, n. 4, ou dizem que ela explica somente a natureza da cor sob a propriedade e ofício do visível, que ela não exerce senão na superfície externa, como entendem os Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 7, q. 1, a. 2, ad 3, o Mestre Báñez no lugar acima citado, Rubio e outros. E parece haver fundamento em São Tomás, no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 6, ao fim, onde diz:

> *"Se os corpos possuem interiormente superfície em potência, não em ato, do mesmo modo também interiormente não são coloridos em ato, mas em potência, a qual se reduz ao ato feita a divisão do corpo; aquilo que é interior, porém, não possui virtude de mover a visão, o que convém por si à cor."*

Mas não se pode dizer que os corpos interiormente não possuem cor quanto à essência da cor. Logo, entende-se somente que possuem a cor em

ato na superfície quanto ao próprio exercício e função da visibilidade. E, assim, essa definição da cor somente poderia entender-se quanto à propriedade e ao exercício do visível.

NÃO OBSTANTE, esses autores se enganam em ambas as coisas.

E, quanto a São Tomás, consta que afirmou duas coisas nesta matéria. Primeiro, que a cor se chama extremidade no gênero da qualidade, isto é, da diafaneidade, não no gênero da quantidade, como se fosse superfície ou estivesse somente na superfície. Segundo, que a cor, entitativamente, não está somente na superfície, mas também dentro do próprio corpo, embora, para ser vista, somente apareça na superfície, porque somente ali é iluminada pela luz. O primeiro é manifesto na referida lição 6, perto do fim, imediatamente antes das palavras acima citadas, onde diz:

> *"Aquilo que diz, que a cor é extremidade do transparente, não contradiz o que dissera acima, que a cor não é extremidade. Pois aquilo disse acerca da extremidade do corpo; isto, porém, acerca da extremidade do transparente, que nomeia uma qualidade do corpo, como quente e branco. E, por isso, a cor não está no gênero da quantidade, como a superfície, que é extremidade do corpo, mas no gênero da qualidade, como também a transparência, porque o extremo e aquilo de que é extremo pertencem ao mesmo gênero."*

Logo, São Tomás entende que a cor se diz extremidade não como superfície nem como existente somente na superfície, mas como qualidade extrema, isto é, proveniente da transparência como certa deficiência do transparente e último termo no qual ela se resolve. Para que isso possa ser entendido, deve-se advertir que a cor não é qualidade primeira, mas causada por algo anterior, isto é:

- ou pela modificação da luz;
- ou pela mistura das primeiras qualidades.

Com efeito, as cores aparentes no ar produzem-se pela modificação da luz no próprio ar engrossado por alguns vapores. Por isso, deve concorrer ali alguma transparência e alguma opacidade. Nos corpos mistos, porém, produz-se cor permanente pelo concurso das qualidades elementares, entre as quais também se encontra alguma transparência e opacidade, assim como água e ar são claros e transparentes, a terra, porém, opaca. Assim, o próprio transparente às vezes se encontra unido à luz, como:

- no fogo;
- nas estrelas;
- no sol.

Às vezes encontra-se unido ao seu contrário, isto é, à opacidade. Então termina-se por termo alheio, isto é, pela opacidade, e, desse modo, produz-se a cor a partir de tal terminação do transparente. Às vezes encontra-se o transparente segundo si, isto é, nem unido à luz nem à cor, mas somente com transparência, como:

- o ar;
- a água;
- o vidro;

- e semelhantes,

como bem observou Caetano, livro II *Sobre a Alma*, cap. 6, sobre o texto 8. Assim, portanto, a cor nos corpos mistos resulta do concurso das qualidades elementares, que estão virtualmente no misto. Mas, como nos elementos se encontram não somente as primeiras qualidades, como calor e frio etc., mas também transparência e opacidade, para indicar que a cor não resulta somente da reunião e mistura daquelas, isto é, do calor e do frio, mas também destas, isto é, do transparente e do opaco, enquanto no próprio misto permanecem virtualmente tanto a transparência de um elemento como a opacidade de outro, por isso a cor é definida como extremidade do transparente. Isto é, é qualidade resultante não do calor e do frio como as qualidades sensíveis, mas da mistura do transparente e do opaco, como certa qualidade deficiente e extrema, ou na qual termina a transparência mediante a terminação do opaco. E, assim, chama-se extremidade do transparente no corpo terminado, isto é, opaco. Um sinal disso toma-se das cores aparentes.

Vemos que, segundo a diversa mistura da opacidade da nuvem com a transparência dos vapores ou do ar, resulta, pela modificação da luz, ora cor púrpura, ora amarela, ora azul, ora enegrecida, ora branca. Assim, as nuvens que absorvem muita luz aparecem brancas; aquelas, porém, que possuem muita opacidade e abundância de vapores aparecem azuis ou negras e, por isso, costumam ser sinal de chuva. Logo, como ali a cor resulta da diversa mistura do transparente com o opaco na modificação da luz, semelhantemente segue-se a cor nos mistos pela mesma mistura do transparente com o opaco. Embora nestes se dê causa mais permanente e duradoura das cores, não naqueles; por isso aquelas cores são chamadas aparentes. A cor, portanto, é como certa sombra do transparente ou da luz na terminação do opaco, e por isso se chama extremidade dele. A segunda coisa afirmada por São Tomás consta do mesmo lugar citado, isto é, da lição 6 do livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, onde diz:

> *"É manifesto que, naquelas coisas que são coloridas pelo exterior" — isto é, pela reverberação do luminoso — "o transparente é receptivo da cor; e também naquelas que são coloridas interiormente é manifesto que o transparente é aquilo que as faz participar da cor. Esse transparente encontra-se nos corpos segundo mais e menos. Aqueles corpos que possuem mais de ar ou de água possuem mais de transparente; possuem menos, porém, aqueles em que predomina o terrestre."*

Logo, segundo São Tomás, a cor também se dá na parte interior do corpo e ali também provém do transparente, não, contudo, existente formalmente, mas virtualmente, porque as qualidades dos elementos estão virtualmente no misto e reduzidas à moderação. Quando, portanto, São Tomás, nas palavras acima citadas no argumento, diz que, se a superfície dentro dos corpos está em potência e não em ato, do mesmo modo também interiormente são coloridos em potência e não em ato, isso foi muito bem dito, porque é uma condicional que nada põe no ser. Com efeito, na realidade, do modo como forem as superfícies, assim serão também as cores. A superfície encontra-se dentro do corpo como aquilo que atualmente continua, mas potencial-

mente termina; somente termina em ato quando é última e está no extremo do corpo. Semelhantemente, dentro do corpo haverá cor quanto à entidade, assim como superfície, mas não quanto à terminação e à moção da visão.

Isso, com efeito, não pode fazer em ato senão quando aquela cor é manifestada em ato e posta na superfície exterior. A outra definição da cor, acima referida a partir de Aristóteles, é transmitida *a posteriori* pelo efeito ou propriedade própria da cor, isto é, enquanto é visível ou motiva do diáfano atuado ou iluminado pela luz; isso, com efeito, é o diáfano segundo o ato. A cor, porém, enquanto está nas partes interiores do corpo, está impedida de mover em ato o diáfano, porque não pode unir-se ao próprio diáfano e ser difundida pela luz senão quando é reduzida à superfície exterior. Ali, porém, está apta a mover o diáfano, se for iluminada pela luz. Daí recolhe-se a **EXPLICAÇÃO DA DEFINIÇÃO**. Primeiro, a definição da cor não é transmitida por ordem à visão, porque nisso convém com a luz. Assim, não foi necessário exprimir na definição que seja motiva e especificativa da visão, mas apenas supô-lo e transmitir aquilo que é próprio da cor naquilo em que se distingue da luz.

Segundo, a expressão "motiva" deve ser tomada na definição por motiva intencionalmente, não real ou alterativamente. Pois, no diáfano em ato, isto é, atuado e iluminado pela luz, formalmente falando não pode haver outro movente senão intencional. Qualquer outro agente alterativo, por exemplo quente ou frio, pode alterar igualmente bem aquele corpo diáfano tanto nas trevas como na luz. Aquilo, porém, que precisamente pode mover o diáfano enquanto iluminado pela luz é a cor enquanto age intencionalmente. Terceiro, o diáfano segundo o ato é o mesmo que o diáfano iluminado pela luz. Embora aquele corpo que é diáfano possa ser informado por outras formas e ser posto em ato, contudo, enquanto diáfano, somente pela luz é atuado e aperfeiçoado; as outras formas, porém, são comuns também ao não diáfano. **DAÍ SE RECOLHE** quão bem foi transmitida esta definição.

Suposto aquilo em que a cor convém com os demais sensíveis, isto é, que movem intencionalmente os sentidos — o que está incluído na expressão "motiva" —, nas demais coisas explica a diferença da cor relativamente àqueles sensíveis. A luz, com efeito, move a visão, mas de modo mais perfeito do que a cor, isto é, não supondo o diáfano iluminado, mas iluminando-o. Assim, pertence à luz iluminar o transparente, não mover o transparente já iluminado; isso é próprio da cor. Os demais sensíveis dos outros sentidos podem mover o diáfano, mas não enquanto diáfano, porque também passam pelo opaco ou, ao menos, não requerem diáfano iluminado. Assim:

- ouvimos;
- cheiramos;
- saboreamos

também nas trevas. E a espécie do som passa pelo corpo opaco, como quando ouvimos através das paredes. E sem diáfano, mediante contato imediato, saboreamos e tocamos. Acerca dessa explicação veja-se São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 15. Por isso não poderia a cor, enquanto motiva,

ter sido declarada de modo melhor do que por essa definição, na qual se explica aquilo que é peculiar à cor enquanto cor e aquilo em que se distingue da luz e dos demais sensíveis; aquilo, porém, que é comum, está incluído na expressão "motiva". RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. Contra a primeira definição pode argumentar-se:

Quando se diz que a cor é "extremidade do transparente", ou a expressão "extremidade" se toma no gênero da quantidade ou no gênero da qualidade.

O primeiro não pode ser dito, como já foi provado, porque a cor não pertence ao gênero da quantidade nem se subjetiva somente na superfície dela. O segundo também é falso, porque, se a cor é extremidade do transparente, será do mesmo gênero que o transparente, visto que o extremo é do mesmo gênero que aquilo de que é extremo. Consta, porém, que a cor não é do mesmo gênero que o transparente, mas difere muito dele. Antes, o transparente é receptivo da cor e compara-se a ela como potência a ato. Se, porém, se disser que a cor é extremidade ou está na extremidade porque somente ali move a visão, contra isso está:

- primeiro, que a cor não está no próprio transparente ou na extremidade dele, mas no corpo misto;
- segundo, que não está somente na extremidade, isto é, na superfície, mas também dentro do corpo.

E, assim, se é definida somente pela extremidade, não é definida quanto à essência da cor, mas quanto ao exercício da visibilidade. Confirma-se. A cor é certa participação da luz ou luz obscurecida pela mistura do opaco, como ensina São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 14. E isso consta nas cores aparentes pela modificação da luz. Logo, diz-se mal que é extremidade do transparente; nem é transmitida definição comum à cor aparente e permanente.

RESPONDE-SE, a partir do que foi dito, que a extremidade aqui se entende no gênero da qualidade, não da quantidade.

À réplica responde-se que a extremidade é dupla:

- uma intrínseca à coisa terminada por ela;
- outra extrínseca ou resultante.

Assim também o termo das coisas é um intrínseco e outro extrínseco. O intrínseco é do mesmo gênero. O extrínseco pode ser de outro, porque é algo distinto e dividido da coisa terminada. E desse modo a cor é extremidade ou termo extrínseco do transparente, não intrínseco, porque é resultante e deficiente relativamente ao transparente, como foi explicado, enquanto, pela mistura da opacidade, termina e desfalece na cor. Nem obsta que o transparente possa receber cor, como o vidro, que é colorido, ou ainda espécies de cor, que se multiplicam no diáfano. Isso não impede que também do transparente, com mistura do opaco, resulte a cor e, assim, que a cor seja extremidade intrínseca ou resultante da mistura e deficiência do transparente. Quanto ao que se diz, que a cor está na parte interior do corpo, responde-se ser verdadeiro que, entitativamente, a cor também está nas partes interio-

res, embora não de modo motivo, porque, até que seja posta exteriormente e iluminada, não pode mover a visão.

Nas partes interiores, embora a transparência não esteja formalmente, está contudo virtualmente, porque daquela mistura da transparência com a opacidade gera-se aquela composição, e assim permanece virtualmente na cor, como as primeiras qualidades nas segundas. Se algum corpo nada possui de transparente nem sequer virtualmente, nada possuirá de cor, como a terra, se existir em sua pureza. De que modo, porém, então é vista, diremos imediatamente. À confirmação responde-se que a cor é participação da luz mediante o transparente ou diáfano obscurecido pela opacidade. Como o transparente é imediatamente receptivo da luz, aquilo que é extremidade do transparente é também extremidade da luz ou do luminoso, porque o transparente é luminoso. Assim, ao menos mediatamente, isto é, mediante o transparente, a cor é participação da luz. Nas cores aparentes, a cor também é gerada do transparente com alguma opacidade. Ali, porém, o transparente é luminoso em ato e, da modificação da luz e do transparente, resulta a cor na opacidade da nuvem ou do corpo denso.

Nas cores permanentes, porém, a cor resulta do transparente não luminoso em ato, mas em potência ou receptivo da luz. Por isso, com uma única definição, todas essas cores são compreendidas, dizendo-se que a cor é extremidade do transparente. Em segundo lugar, argumenta-se contra a segunda parte da mesma definição, isto é, que esteja num corpo terminado. Com efeito, nem em todo corpo terminado ou misto existe cor, nem somente no misto existe, mas também no puramente elementar. Nem a determinado temperamento das primeiras qualidades segue-se determinada cor. Logo, é mal assinalado que esteja num corpo terminado, isto é, misto ou opaco. Prova-se o antecedente. A pupila do olho não possui nenhuma cor, como dissemos acima, e é corpo misto, não meramente transparente, mas misturado com alguma opacidade, razão pela qual não são vistas suas partes interiores. O fogo também é de cor amarela e, contudo, não é misto, mas elemento. E Aristóteles, no livro *Das Cores*, no princípio, põe cor nos elementos.

Isso também aparece na terra, que, em sua inteira pureza, possui alguma cor, porque é visível; e não é vista como luminosa, logo é vista como colorida. Quanto à terceira parte, prova-se o antecedente porque vemos em alguns corpos a brancura seguir-se ao frio, como:

- na neve;
- nos animais gerados nas regiões setentrionais, como homens, ursos, lebres etc.

Em outros, a brancura segue-se ao calor, como:

- na cera;
- na cal;
- e semelhantes.

Do mesmo modo vemos, na negrura, que às vezes segue-se ao calor, como:

- na pimenta;
- nos homens da África.

Às vezes segue-se ao frio, como o humor melancólico é frio e negro. Logo, determinada cor não segue determinado temperamento.

RESPONDE-SE negando o antecedente.

À primeira prova diz-se que a pupila não possui em si opacidade, mas é puramente transparente como o cristal. De outro modo, as espécies visuais não passariam através dela às partes interiores. O misto que possui cor não é o misto transparente, mas aquele que possui alguma opacidade que se mistura ao transparente. Aquilo, porém, que é puramente transparente não é corpo terminado relativamente à visão. Quanto ao fato de a pupila não ser vista em suas partes interiores, isso não ocorre por causa de opacidade, mas por causa da excessiva abundância de humor, como dissemos na questão precedente. Assim, a água abundante escurece em sua profundidade. E, pela mesma razão, a superfície exterior da pupila pode devolver imagem como espelho, porque é terminada pela parte interior. À segunda parte do argumento responde-se que o fogo, em sua pureza, não possui cor. Entre nós, quanto mais pura é a chama, tanto mais esplêndida e menos amarela aparece. E, em sua esfera, o fogo de nenhum modo aparece amarelo, por causa de sua pureza e raridade.

Aquela cor, portanto, provém ao fogo da concreção de exalação terrestre ou fumosa que se lhe junta. Sinal disso é que, quanto mais densa é a matéria à qual o fogo adere, tanto mais avermelhada ou escura aparece a chama, como:

- no carvão;
- no enxofre;
- e semelhantes.

A terra, porém, se fosse vista em sua pureza, não apresentaria nela alguma cor, mas seria vista como afetada pela própria luz e como luminoso terminado pela opacidade, se fosse afetada pela luz; ou como corpo sombrio e denso, se estivesse contra a luz. Com efeito, faria sombra e impediria a luz, e assim apareceria como impedimento do luminoso. À terceira parte do argumento responde-se que a cor não segue imediatamente a mistura das quatro primeiras qualidades, mas mediante a transparência e a opacidade, e segundo o modo pelo qual calor e frio às vezes se relacionam mais com a opacidade, outras vezes mais com a transparência. Daí ocorre que cores diversas e contrárias às vezes se originem do calor ou do frio. Se o calor excita mais fuligens e concreções opacas, torna o corpo mais opaco e negro, ou ainda, segundo o temperamento e modificação do úmido:

- azul;
- verde;
- e semelhantes.

Se, porém, o calor torna o corpo mais raro e com menor concreção terrestre, deixa mais de transparente e produz cor mais clara, por exemplo:

- branca;
- amarela;
- e semelhantes.

Semelhantemente, o frio às vezes gera concreções mais espumosas, como na neve, que, por serem mais raras por causa da espuma, retêm mais do transparente e da claridade. Às vezes, porém, o frio condensa e comprime excessivamente e não gera espuma; então torna mais opaca a cor e a converte ao negro. Em terceiro lugar, argumenta-se contra a segunda definição da cor. Primeiro, não somente a cor é motiva intencionalmente do diáfano. Depois, a cor não move somente o diáfano iluminado, mas também o tenebroso. Logo, é má a definição da cor, que lhe atribui ambas as coisas. O antecedente, quanto à primeira parte, é manifesto. A luz também é motiva do diáfano depois de ele já estar iluminado, porque a própria luz é vista também mediante espécies intencionais. Logo, emite tais espécies e, assim, move intencionalmente o diáfano depois de já iluminado e atuado pela luz. Quanto à segunda parte, prova-se porque, estando nós num lugar escuro, vemos um objeto existente na luz e suas cores.

Logo, aquelas cores não movem somente o diáfano iluminado, mas também aquela parte tenebrosa na qual está o olho. De outro modo não veria, se até ele não chegasse a espécie da cor. E, assim como a luz de longe é vista de noite, emitindo sua espécie através do meio tenebroso e não iluminado, por que também a cor iluminada não poderá emitir suas espécies através do meio tenebroso e não atualmente iluminado? Confirma-se. Ou se entende que a cor, por si só, é motiva do diáfano iluminado, ou a cor enquanto difundida pela luz e iluminada em si. Se o primeiro, é falso, como mostraremos no artigo seguinte. Antes, seguir-se-ia daí que a cor, segundo si, seria mais perfeita do que a luz, porque, segundo si, seria motiva do meio iluminado. Logo, o meio iluminado comportar-se-ia passivamente relativamente à cor como agente ativo. O ativo, porém, segundo si, é mais perfeito do que o passivo.

Se o segundo, então aqui não se define a cor por si, mas em razão da luz, porque em razão dela é motiva do diáfano. E, como o movente deve ser mais perfeito do que o passivo, a cor juntamente com a luz não sendo mais perfeita, mas da mesma razão que o meio iluminado, diz-se mal que seja motiva do diáfano segundo o ato.

RESPONDE-SE à primeira parte do argumento que é próprio da luz tornar o diáfano iluminado em ato.

Que, porém, mova intencionalmente o diáfano, isso lhe é comum com a cor. À cor não convém iluminar o meio, mas somente mover o iluminado; a luz, porém, faz ambas as coisas. Mas acrescentamos ainda que é peculiar à luz poder mover o meio também não iluminado, mas tenebroso; a cor, porém, somente move o meio iluminado em ato. E nisto diferem, como ensina São Tomás a partir de Aristóteles, livro II *Sobre a Alma*, texto 71, lição 15. A própria experiência também o comprova. De noite vemos uma luz colocada ao longe, embora todo o meio intermediário esteja inteiramente tenebroso. Logo, para mover intencionalmente o meio, a luz não necessita que todo ele esteja atualmente iluminado. Semelhantemente, algumas coisas que em si são luminosas, embora não iluminem o meio, são vistas de noite, como:

- os olhos de alguns animais;
- as escamas dos peixes.

Acerca delas São Tomás diz ali que são vistas tanto nas trevas como na luz:

- nas trevas, enquanto luminosas;
- na luz, enquanto coloridas.

E, dando a razão de sua visibilidade, diz que essas coisas:

> *"retêm em sua composição algo de luz que não pôde ser totalmente vencido pelo opaco. E, porque possuem pouco de luz, na presença de luz maior ocultam-se e não são vistas como luminosas, mas como coloridas. E, porque sua luz é débil, não pode reduzir perfeitamente o diáfano ao ato segundo o modo pelo qual este é apto a ser movido pela cor. Por isso, sob a luz delas, nem sua cor nem a de outras coisas é vista, mas somente a própria luz. A luz, com efeito, sendo mais eficaz para mover do que a cor e mais visível, pode ser vista com menor imutação do diáfano."*

E o mesmo ensina abaixo acerca do fogo e de outros corpos luminosos em ato. Assim, como esses corpos luminosos não iluminam o meio com aquela luz que baste para a visão das cores, consequentemente não o iluminam realmente desse modo. Contudo, porque são vistos em si como luminosos, é necessário que emitam espécies intencionais de si. Logo, a luz pode mover intencionalmente o meio, mesmo que este não esteja atualmente iluminado pela emissão intencional das espécies. A cor, porém, somente move o meio iluminado. À segunda parte do argumento responde-se que, quando a cor é vista por um olho existente numa parte escura, não está simplesmente nas trevas, mas possui alguma luz, embora menor do que aquela em que está o próprio objeto colorido, suficiente, contudo, para que por ela seja transmitida a espécie da cor e se continue com o olho. São Tomás exprimiu isso acima, lição 14, ao fim, dizendo:

> *"Que, porém, as cores iluminadas sejam vistas por aquele que está no escuro acontece porque também o meio é iluminado quanto basta para a imutação dele."*

Assim, se o meio for inteiramente tenebroso, nada das cores será visto, mas somente da luz. Esta, porque é perfeitamente visível em ato, pode mover suficientemente o diáfano intencionalmente mesmo que não esteja atualmente iluminado, como comprova a própria experiência. A cor, porém, não pode, porque não é tão perfeitamente visível como a luz. Por isso, quando se pergunta por que uma cor iluminada não poderá ser vista existindo o meio tenebroso, responde-se que será visto aquilo que há de luz naquele colorido, não, porém, a própria cor, como dissemos a partir de São Tomás. Isso ocorre porque a luz, no gênero do visível, é mais eficaz e, assim, com menor disposição do meio pode multiplicar suas espécies por ele do que a cor. Dá-se, portanto, imutação suficiente para ver a luz, que não basta para ver a cor. À confirmação responde-se que a cor move enquanto afetada e difundida pela luz, não, porém, como se a luz lhe desse virtude de mover, mas enquanto a completa, determina e formaliza ultimamente em ordem à visão.

Assim, a cor é definida em razão de si, não em razão da luz, embora, para exercer sua razão, exija a determinação e atualização da luz. Com efeito, segundo a diversidade da cor, move diversamente a visão, embora todos esses diversos modos exijam em comum a razão da luz como determinativa e completiva de todos. E quando se acrescenta que a cor enquanto iluminada será da mesma razão que o diáfano enquanto iluminado e, assim, não agirá sobre ele, responde-se que ambos são da mesma razão quanto ao efeito formal da luz e à informação real dela. Quanto, porém, à emissão intencional das espécies, a cor, também enquanto iluminada, é de razão diversa, porque, permanecendo a mesma luz, salva-se a diversidade das cores, da qual procedem diversas espécies intencionais. Consequentemente, possui virtude diversa para imutar intencionalmente o próprio luminoso. Assim, não age no luminoso por virtude da mesma razão que a luz, mas por diversa, isto é, pela cor, que possui diversidade no imutar:

- de um modo imuta o verde;
- de outro o branco;
- de outro o negro;
- e assim por diante.

Pode também dizer-se que a luz não é qualidade primariamente passiva, mas ativa, iluminando o diáfano e produzindo luz. E nesse gênero é simplesmente mais perfeita do que a cor e a atua e ilumina. Em outro gênero, porém, isto é, no gênero intencional, pode padecer da cor iluminada, enquanto esta emite espécies através do luminoso. Assim, não estão em ato e potência relativamente à mesma coisa. Do mesmo modo, a luz intelectual é primariamente ativa da intelecção, mas secundariamente receptiva da espécie e do ato e, por isso, não é simplesmente menos perfeita do que eles em sua espécie.

ARTIGO II — O QUE É A LUZ E COMO SE COMPARA À COR E À VISÃO

Quatro coisas podem investigar-se acerca da luz. Primeiro, quanto ao gênero supremo: se a luz é qualidade ou corpo ou substância. Segundo, quanto ao gênero subalterno: se é qualidade real ou intencional. Terceiro, se se distingue especificamente da cor. Quarto, se é requerida da parte da própria cor ou objeto visível ou da parte do meio. E não distinguimos entre **luz** e **lume**, porque se chama luz enquanto está no próprio corpo luminoso; lume, porém, é a luz difundida por ele ou participada do luminoso. **ACERCA DO PRIMEIRO**, estabelecemos como certo que a luz não é corpo nem forma corporal substancial, mas é qualidade. São Tomás prova isso na I Parte, q. 67, aa. 2 e 3. Primeiro, porque a luz se difunde através de corpo diáfano, como vemos. Logo, se fosse corpo, ou dividiria esse corpo ou seria penetrada juntamente com ele. O primeiro é contra a experiência; o segundo, contra a natureza. Segundo, porque, se fosse corpo, não poderia difundir-se num instante por tão grande espaço.

Com efeito, ou aquele corpo seria levado por movimento local através do espaço, e então não poderia difundir-se num instante, porque o movimento não ocorre num instante; ou se difundiria por nova geração e multiplicação daquele corpo, e assim a difusão da luz ocorreria com geração e corrupção substancial, que não vemos de modo algum no ar enquanto a luz se espalha. Terceiro, porque a própria luz não poderia corromper-se sem que fosse gerada alguma forma substancial incompatível com ela. Com efeito, não há corrupção sem geração. Não vemos, porém, suceder à luz senão as trevas, que não são corpo. Que não seja forma substancial é manifesto:

- primeiro, porque a luz é visível por si, não porém a forma substancial, que não é sensível por si, mas por acidente;
- segundo, porque, enquanto a luz se difunde no ar, se fosse forma substancial, ou corromperia a forma do ar, o que é contra a experiência, ou haveria simultaneamente duas formas substanciais, o que é impossível.

Logo, é forma acidental, e não outra coisa senão qualidade, porque possui efeitos reais e qualificativos, como vemos provirem dos astros e do sol. **ACERCA DO SEGUNDO**, dizemos que a luz é qualidade natural, não intencional, isto é, representativa como a espécie da cor, que não é cor, mas semelhança dela. A luz, porém, não está no ar por modo de semelhança, mas verdadeira e realmente. São Tomás dá a razão disso na I Parte, q. 67, a. 3. Primeiro, porque a luz torna realmente iluminado o ar, e o corpo do qual se difunde é realmente luminoso. A espécie da luz, porém, não torna iluminado, assim como a espécie da cor não torna colorido. Logo, a luz é qualidade real, não somente intencional. Segundo, porque possui efeitos reais, por exemplo:

- aquecer;
- rarefazer;
- dispersar a visão;
- e outros semelhantes.

Logo, não é somente qualidade intencional. Daí se recolhe que a luz, para ser vista como objeto, necessita de espécie intencional, porque é vista do mesmo modo que as outras coisas visíveis, isto é, atualizando a potência de modo intencional. Logo, se ela em si não é qualidade intencional, mas real, necessita de espécie intencional superadicionada para poder ser vista. Assim diz São Tomás, q. 10 *De Veritate*, a. 8, ad 10, no segundo lugar:

> *"A luz corporal não é vista por essência senão enquanto é razão da visibilidade dos visíveis e certa forma que lhes dá ser visível em ato. A própria luz, porém, que está no sol, não é vista por nós senão por sua semelhança existente em nossa visão, assim como a espécie da pedra — isto é, a substância — não está no olho, mas sua semelhança."*

Assim, a luz, por sua essência, atualiza imediatamente e informa o visível e torna-o completo na razão de visível. Desse modo diz-se que é vista por sua essência, enquanto é formalmente razão de visibilidade para o próprio visível imediatamente por si mesma. Contudo, enquanto objeto que é visto pelo olho, não é vista por si mesma sem espécie, mas mediante espécie,

como diz aqui São Tomás. Assim deve ser entendido quando diz, na q. 8 *De Veritate*, a. 3, ad 17:

> *"Algo é visto por sua essência, como quando a essência visível se une à visão, assim como o olho vê a luz."*

Isso deve entender-se da visão da luz não enquanto objeto que se vê, mas enquanto é razão completiva da visibilidade para a própria cor visível. **ACERCA DO TERCEIRO**, dizemos que as cores se distinguem especificamente da luz. Isso é sobretudo verdadeiro nas cores permanentes, que convêm aos corpos mistos. Consta que elas não se formam pela luz nem dependem dela como as cores aparentes. O sinal manifesto disso é que essas cores não variam segundo a aparência ou variação da luz como as cores aparentes. Vemos do mesmo modo a brancura ou a negrura:

- na presença do sol;
- à luz de uma vela;
- posta na sombra;
- ou iluminada pela luz.

Logo, não varia segundo a aparência e modificação da luz. A razão *a priori* é que as cores se originam de causas permanentes, isto é, da mistura das qualidades elementares, sobretudo:

- transparência;
- opacidade.

Estas são causas internas dos próprios corpos e permanecem neles. A luz, porém, não possui causa interna e permanente no próprio corpo misto, mas provém do luminoso. Logo, cor e luz não são da mesma espécie. Antes, as próprias cores diferem entre si em espécie; a luz, porém, é sempre uma e a mesma para todas as cores. Daí segue-se também que as cores aparentes, embora sejam causadas pela modificação e participação da luz como por sua causa eficiente, distinguem-se contudo especificamente da luz. Primeiro, porque, além da luz, concorrem também o transparente e o opaco. Assim, não consistem somente na luz, mas possuem as mesmas causas próximas que as outras cores, isto é:

- o transparente;
- o opaco,

misturados, contudo, e dependentes da reverberação da luz. Por isso consideram a luz somente como causa eficiente, não como causa específica. Segundo, porque as cores aparentes imutam a visão do mesmo modo que as permanentes e conservam entre si contrariedade. Assim:

- branco e negro;
- verde e azul

possuem sua contrariedade e trânsito de um para outro. Acrescentam, contudo, sobre isso a própria reverberação ou modificação da luz da qual são temperadas e, por isso, trazem consigo razão de luminoso. Daí segue-se ser legítima a definição da luz transmitida pelo Filósofo:

> *"A luz é o ato do transparente",*

livro II *Sobre a Alma*, texto 69, onde pode ver-se São Tomás, lição 14. Que a luz seja ato ou forma do diáfano consta claramente. Quando este não possui luz, mas trevas, possui privação e está em potência para algo de que então carece. Logo, aquilo de que há tal privação e para o qual está em potência é alguma forma ou ato do próprio diáfano. Com efeito, privação não existe senão de alguma forma da qual o sujeito carece. Que, porém, seja ato somente do diáfano é mais difícil, visto que a luz também atualiza e ilumina corpos opacos. De outro modo, estes não seriam vistos. Logo, a luz inere e é recebida neles e, assim, é ato do opaco como do diáfano. Responde-se, contudo, que a luz não atualiza simplesmente senão o diáfano, porque o atualiza todo, uma vez que o penetra inteiramente. O opaco, porém, atualiza somente segundo algo, isto é, quanto à superfície, que também participa de algo do transparente, assim como da cor, que sem dúvida se faz do transparente.

Talvez também a luz não atualize o opaco ou a cor formalmente, mas ativamente, porque a última superfície do diáfano e da luz toca a própria superfície do opaco e daí elicita a espécie visível. Disso trataremos imediatamente. **ACERCA DO QUARTO**, há célebre dificuldade sobre se a luz é requerida da parte do meio pelo qual devem passar as espécies visíveis ou também da parte do objeto ou cor, como que atualizando-o para que se torne visível. Nisto São Tomás refere duas opiniões na I Parte, q. 79, a. 3, ad 2:

> *"Alguns dizem que a luz é requerida para a visão a fim de tornar as cores visíveis em ato. Segundo outros, porém, a luz é requerida para ver não por causa das cores, para que se tornem visíveis em ato, mas para que o meio se torne luminoso em ato."*

Assim, segundo esta segunda sentença, a luz é superadicionada às cores não tornando-as visíveis mediante informação intrínseca ou inérencia, mas tornando o meio apto e disposto para ser movido pelas cores. E, como sem a luz do diáfano ou do meio a cor não pode ser vista, daí acontece que se diga que pela luz a cor aparece e se torna visível, não intrinsecamente em si, mas dispondo o meio ou diáfano a ela unido para poder ser movido pela cor. Essas opiniões também prevaleceram entre os modernos, e cada uma possui seus defensores tanto entre os tomistas como fora de sua escola. Sobre isso podem ver-se o Mestre Báñez, I Parte, q. 79, a. 3, última dúvida; Medina, I-II, q. 8, a. 3; Conrado ali. Caetano está em dúvida nesta matéria, livro II *Sobre a Alma*, cap. 6, texto 69. Podem ver-se também os Carmelitas, aqui, disp. 10, q. 5, §§ 1 e 2, e os Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 7, q. 4, a. 1.

Eles trazem vários lugares de São Tomás em favor de uma e outra parte, nos quais ele parece reputar ambas prováveis. NÃO OBSTANTE, NOSSA RESOLUÇÃO É ESTA:. A luz não dá às cores sua entidade nem sua visibilidade intrínseca. As cores são visíveis por si e antecedentemente à luz. Contudo, a luz é requerida para completar a cor na razão de produzir espécies intencionais. Quanto a isso, basta que toque a cor e a afete ativamente. É, porém, provável que também formalmente, ou ao menos mediante algum efeito posto nela, a aperfeiçoe para que mova intencionalmente. A primeira parte desta conclusão deduz-se do que foi dito na dificuldade precedente. A cor

permanente possui causas intrínsecas de sua permanência, isto é, a mistura das qualidades elementares, e não varia com a variação da luz nem pelo fato de estar na luz.

Logo, se possui causas interiores e não a luz, consta que a cor não pode deixar de existir por falta da luz como por falta da causa eficiente ou conservante, nem como por falta de forma contrária, porque a ausência da luz não é cor contrária. Logo, a cor permanece na ausência da luz. Nem pode dizer-se que permanece a entidade da cor, mas não sua virtude de visibilidade pela qual possa mover o diáfano. Contra isso está que ser visível é propriedade própria da cor, como adverte São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 14. A cor não é de si insensível, mas sensível, pois é cognoscível de si de modo corpóreo. Logo, de si e não por algo superveniente é sensível por sensibilidade externa. E não como audível ou odorável etc. Logo, como visível. Mas ser visível é possuir potência ou virtude para ser visto. Logo, a cor, de si e intrinsecamente, possui essa virtude para poder mover a visão e o diáfano.

Se se disser que é visível somente terminativamente, não motivamente, senão pela luz, contra isso está que então seria visível somente por acidente, não por si. Aquilo que é apenas visível terminativamente somente pode ser visto por outro pelo qual a visão é movida, embora mediante ele termine ulteriormente em outro. Isso é ser visível não por si e imediatamente, mas por acidente e mediante outro. Logo, se a cor é visível por si, é necessário que por si, e não somente por outro, possua virtude de mover a potência como propriedade própria, embora requeira, como complemento, a atualização da luz:

- seja iluminando o meio pelo qual a cor deve mover;
- seja imprimindo alguma perfeição na própria cor, como diremos imediatamente.

São Tomás ensina manifestamente essa mesma parte em vários lugares. Pode ver-se no livro III *Sobre a Alma*, lição 10, e na questão *De Anima*, a. 4, ad 4, onde ensina expressamente que a cor é visível por si e não possui isso em virtude da luz, mas da luz recebe apenas que o diáfano seja luminoso em ato, para poder ser movido pela cor. Mais claramente ensina isso no livro II *Sobre a Alma*, lição 14, perto do fim, onde, ensinando que segundo a sentença de Aristóteles a luz não é necessária da parte das cores, mas da parte do diáfano, acrescenta:

> *"Deve-se dizer, portanto, que a virtude da cor no agir é imperfeita relativamente à virtude da luz. A cor nada mais é do que certa luz de algum modo obscurecida pela mistura do opaco. Por isso não possui virtude para fazer o meio naquela disposição na qual seja receptivo da cor; isso, contudo, pode a luz pura fazer."*

A segunda parte da conclusão também se deduz disso: a luz aperfeiçoa a cor na linha e gênero intencional. Com efeito, não aperfeiçoa a cor para que exista em si, nem para que seja mais intensa ou mais perfeita, mas para que mova atualmente o diáfano. A razão é aquela que São Tomás oferece no lugar citado:

A cor é forma imperfeita em comparação com a luz.

A forma imperfeita não pode dispor o paciente para receber sua semelhança, como pode a forma perfeita. E, por isso, a cor necessita da luz para que, atualizada por ela, possa mover o meio para receber sua semelhança. E isso não no gênero real, porque não move o diáfano para que se torne atualmente colorido, mas somente para que seja afetado pela espécie ou semelhança da cor. Logo, aquela moção não é real, mas intencional. Assim, tudo aquilo em que a luz aperfeiçoa a cor está na linha e grau da moção intencional. A terceira parte da conclusão é que a cor necessita ser aperfeiçoada pela própria luz como por complemento da virtude pela qual move intencionalmente. Isso pode fazer-se pela própria luz:

- ou concorrendo ativamente com a cor para a emissão da espécie; e então basta que a luz esteja contígua à própria cor;
- ou informando formalmente antes a própria cor;
- ou ao menos deixando nela algum efeito pelo qual se aperfeiçoe aquela virtude da cor e mova o diáfano.

Que, portanto, a cor necessite da própria luz como complemento de sua virtude para mover intencionalmente consta porque, sem luz, experimentamos que não vemos nem a cor move. Logo, a luz é necessária. E não como condição de aplicação, porque, por mais que a cor esteja devidamente aplicada e a distância proporcionada, sem luz não move a visão. Logo, além da condição de aplicação, requer-se a luz em algum gênero de causa que não seja material, porque a cor não se subjetiva na luz, mas no corpo colorido. Logo, ou formal ou eficiente. E isso coincide no mesmo. Se é requerida como causa formal em ordem a mover, comportar-se-á também eficientemente, porque a forma que atualiza em ordem a alguma ação deve influir na ação. A causa final, porém, aqui não tem lugar, porque a luz não é fim da cor. O fim é a moção da visão, pois esta é o ato ao qual se ordena. Por isso São Tomás requer continuamente a luz como pertencente à virtude da cor para mover a visão.

Assim, no livro II *Sobre a Alma*, lição 14, nas palavras acima referidas, diz:

> *"A virtude da cor é imperfeita e não possui virtude para mover o meio, como possui a luz pura."*

E no *Quodlibet* VIII, a. 3, diz que a cor, se não sobrevier a luz, não move a visão. Finalmente, repete muitas vezes que a luz é para a própria cor a razão pela qual é vista. Assim em II-II, q. 1, a. 3; q. 8 *De Veritate*, a. 14, ad 6; e no II das *Sentenças*, dist. 20, q. 2, a. 2, ad 2, diz expressamente que:

> *o complemento formal do visível enquanto tal provém da parte da luz, que faz o visível em potência ser visível em ato.*

E quase o mesmo ensina no I das *Sentenças*, dist. 45, q. 1, a. 2, ad 1, e em muitos outros lugares. Logo, é verdadeiro, segundo a sentença de São Tomás, que a luz, embora não constitua a entidade da cor nem sua visibilidade intrínseca, contudo completa sua virtude para mover a visão, assim como

também a espécie completa a potência para conhecer. Quanto ao modo pelo qual a luz faz isso, isto é:

- ou atualizando formalmente a cor;
- ou deixando nela algum efeito;
- ou influindo juntamente com ela, ainda que não a atualize, mas concorra como que parcialmente,

desses modos, o último possui menor aparência e verdade. Isso porque essas duas coisas, cor e luz, comportam-se subordinadamente para mover a visão ou produzir a espécie. A luz comporta-se como aperfeiçoando e completando a virtude da cor para mover, como vimos a partir de São Tomás. Quando, porém, para um único efeito concorrem duas virtudes, uma mais imperfeita, determinável e inferior, a outra como mais perfeita e determinante, nunca a virtude mais perfeita concorre pura, extrínseca e parcialmente. Ela põe algo na virtude inferior:

- ou porque a atualiza por si;
- ou por seu efeito deixado e impresso nela.

De outro modo, se a virtude inferior nada possui de novo em si, mas somente assistência extrínseca, permanecerá intrínseca e inalteradamente na mesma condição. Logo, a ação que emana de seu interior não poderá proceder enquanto esse interior permanece inalterado em sua imperfeição, visto que não pode emanar senão do perfeito. A cor, porém, possui por si virtude imperfeita para mover o diáfano e é aperfeiçoada pela luz. Logo, quando a cor emite espécie de si e intrinsecamente, é necessário que também intrinsecamente seja aperfeiçoada pela luz ou por algum efeito dela. Qual desses dois seja mais verdadeiro — se a luz por si mesma informa a cor e inere nela ou no corpo colorido, ou se apenas imprime nela algum efeito, permanecendo a própria luz somente no diáfano contíguo àquela cor — não é questão de grande importância. Se uma ou outra parte for afirmada, não será facilmente convencida pela outra. Contudo, como aquele efeito impresso pela luz na cor não é facilmente explicado quanto ao que seja:

- qualidade;
- modo;
- ou qualquer outra coisa,

e qualquer coisa que se diga sofre as mesmas dificuldades da própria luz; e, por outro lado, a própria luz é virtude receptível na superfície do corpo opaco, assim como a luz é verdadeiramente recebida em todo o transparente mediante a diafaneidade, assim também poderá a luz ser recebida na própria superfície externa do opaco. Antes, daí se deduz argumento para provar que existem indivisíveis, porque no corpo opaco a luz não pode ser recebida além da superfície. Logo, é mais provável que atualize a própria cor na superfície. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. Primeiro argumenta-se para provar que a luz é qualidade intencional e não natural. A luz, por sua essência, é imediatamente vista, como ensina São Tomás, q. 8 *De Veritate*, a. 3, ad 17, e no II das *Sentenças*, dist. 23, q. 2, a. 1, onde diz:

"A luz não é vista pelo olho mediante alguma semelhança sua deixada nele, mas por sua essência informando o olho."

O mesmo insinua na I Parte, q. 56, a. 3. E a razão é que a luz possui ser visível no último ato de visibilidade e deve unir-se por si ao olho, de modo que não impeça a sensação de si, mas antes ajude a ver. Logo, possui tudo aquilo que se requer para a razão de espécie intencional, que é posta somente para representar o próprio objeto, tornando-o ultimamente visível no olho. Confirma-se. São Tomás diz, q. 5 *De Potentia*, a. 1, ad 6, que o lume não está no ar como forma perfeita, mas por modo de intenção. Logo, é forma intencional.

RESPONDE-SE aos lugares de São Tomás que todos devem ser explicados como dissemos acima a partir daquele lugar da q. 10 *De Veritate*, a. 8, ad 10, no segundo lugar, onde ensina que a luz corporal é vista por essência enquanto é razão da visibilidade das próprias coisas.

Enquanto, porém, está no luminoso, é vista por nós mediante semelhança ou espécie. Por isso, quando nos lugares aduzidos diz que a luz é vista por sua essência e não por semelhança, não fala da luz como objeto que se vê separadamente da cor, mas enquanto é razão completiva da visibilidade para a própria cor. Desse modo, por sua essência torna visível em ato, iluminando a cor por si mesma. Se, contudo, for vista como objeto separadamente, é vista mediante espécie. Assim, o conceito ou verbo pelo qual a coisa entendida é tornada em ato é entendido por si mesmo como *quo* ou *in quo*; se, porém, for conhecido como *quod*, necessita de outro conceito. À razão responde-se que a luz possui razão de última visibilidade como *quo* relativamente às cores. Contudo, enquanto coisa vista e objeto *quod*, embora não necessite de outra luz, necessita de espécie representativa de si.

Nem basta que chegue realmente ao olho e o informe realmente, porque a luz que está sobre o olho não pode ser a coisa vista por ele. Nada, com efeito, é visto quando está sobre o olho, mas somente a luz exterior pode ser vista. Assim, necessita de espécie representativa, porque por si mesma não se une desse modo. À confirmação responde-se que São Tomás toma ali razão intencional ou modo de intenção não enquanto significa representação e se contrapõe ao objeto representado, mas enquanto significa modo transitório e se contrapõe à coisa permanente e fixa. Como as espécies intencionais possuem ser no ar por modo transitório e dependem do objeto no fazer-se e conservar-se, por isso qualquer qualidade ou virtude que se dê por modo transitório diz-se existir de modo intencional, embora não seja representação intencional. Assim, na q. 3 *De Potentia*, a. 7, ad 7, chama de intenção a virtude pela qual Deus age nas causas inferiores, porque existe por modo transitório.

Segundo argumenta-se para provar que a luz não é requerida da parte do objeto como inerente e atualizante da própria cor, embora seja requerida da parte do meio para que o objeto possa mover. A luz é ato do diáfano. Logo, não das cores, porque estas estão em corpo não diáfano, mas opaco. Confirma-se. As cores possuem por si, e não pela luz, visibilidade intrínseca. A visibilidade completiva e consumada, porém, não a possuem pela luz nem

como razão formal nem como condição requerida. Não como razão formal, porque a cor é visível por si, não por acidente. Se, porém, não fosse perfeita e consumadamente visível por si, mas pela luz, não seria visível por si, porque não seria motiva por si, mas por outro. Ora, é visível enquanto é motiva da visão. Não como condição, porque a luz não fornece alguma aproximação da cor à visão. Que condição, portanto, põe? Nem pode a luz ser requerida como alguma causa universal movente e determinante.

Assim como os objetos dos outros sentidos não requerem essa moção da luz ou de outra causa universal além do concurso geral de Deus, também as cores não a requererão. A própria cor, segundo si, não está menos em ato nem é menos perfeitamente visível por sua própria razão do que o som é audível ou o odor odorável. Assim como estes não requerem outra causa determinante e ultimamente aperfeiçoadora por modo de causa universal para mover intencionalmente, por que a cor a requereria? Finalmente, confirma-se a partir de muitos lugares de São Tomás em que afirma que a luz não se mantém da parte do objeto ou da cor, como na questão *De Anima*, a. 4, ad 4; livro II *Sobre a Alma*, lição 14; livro III *Sobre a Alma*, lição 10.

RESPONDE-SE que, como dissemos acima, a luz é simplesmente ato do transparente, porque o atualiza e penetra todo.

Da cor, porém, no opaco, é ato somente quanto à superfície, onde também existe algo de transparente, ao menos quanto à cor, que inclui virtualmente o transparente. À confirmação responde-se que a cor é visível por si, intrinsecamente, com visibilidade imperfeita e necessitada da luz como determinante e aperfeiçoadora. Assim também a própria potência visiva é por si visiva, mas indiferentemente; deve, porém, ser determinada pela espécie e, sem ela, não pode ver. E quando se insiste em que gênero de causa isso se faz, se por razão formal ou condição, responde-se que não é condição nem razão formal como primeira e fundamental, mas última e consumativa. Assim o intelecto é aperfeiçoado pela luz habitual e determinado pela espécie, e tudo isso pertence à razão formal de agir intelectualmente, cada coisa em seu gênero. Assim, todo esse conjunto, luz e cor, comporta-se formalmente, com subordinação de uma à outra, para mover intencional e objetivamente.

Isso não possui razão de causa universal movente, embora possua certo modo de causa universal enquanto pode aperfeiçoar todas as cores e atualizá-las no gênero de mover intencionalmente, não em sua entidade. Por isso está tão longe de a cor tornar-se visível por acidente que antes possui por si a primeira visibilidade, embora imperfeita; da luz, porém, recebe a última e consumada. Por que, contudo, atribuímos isso somente à cor e não aos outros sensíveis externos? Dizemos que isso é exigido pela natureza da cor, para que, na razão da visibilidade, dependa e seja completada pela luz, sem a qual nada se vê, porque a luz é última razão da visibilidade e pertence ao objeto da visão. Algo semelhante, porém, encontra-se nos outros sensíveis. O sabor, com efeito, se não for imutado e atualizado pela umectação da língua, não pode emitir sua espécie. As qualidades tangíveis não podem ser sentidas se não possuírem algum

excesso sobre o temperamento do tato. E o odor, se não se resolver em alguma evaporação fumosa, não é sentido.

Assim, nos outros sensíveis encontramos alguma coisa pela qual sejam imutados, atualizados ou determinados para poderem imprimir suas espécies, salvo se algum sensível for de tal natureza e tão perfeito que possa emitir sua espécie sem outro acréscimo. À segunda confirmação responde-se que São Tomás, naqueles lugares, explica sua mente no sentido de que a luz não se mantém da parte do objeto ou da cor como dando sua entidade e primeira e imperfeita visibilidade, que possuem em seu gênero e por si. São Tomás, contudo, não nega que às próprias cores a luz forneça a última e consumada razão de visibilidade e perfeita virtude para mover a visão, como ensina naquela lição 14 do livro II *Sobre a Alma*. Diz-se, contudo, que a luz ilumina e atualiza o meio ou transparente antes que a cor, na definição da luz, porque, embora atualize a cor, ilumina-a e atualiza-a para mover intencionalmente a visão. Essa moção se faz pelo meio, que é transparente.

Assim, de modo resumido, ambas as atualizações são envolvidas dizendo-se que ilumina o transparente. Por último, argumenta-se:

A cor resulta da participação da luz e é da mesma espécie que ela na razão da visibilidade.

Logo, também o é na natureza ou quididade específica. A consequência é manifesta porque aquelas coisas que convêm numa propriedade convêm também na natureza da qual tal propriedade emana. A visibilidade, porém, é propriedade tanto da luz quanto das cores. O antecedente é de São Tomás, como referimos acima, no livro II *Sobre a Alma*, lição 14, onde diz que a cor é certa luz obscurecida. E no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 7, diz que, no extremo dos corpos, acontece estar aquilo que no ar era lume e ali produz a cor branca. Consta também que a brancura dispersa a visão porque participa muito da luz. E, nas cores aparentes, é ainda mais manifesto que elas sejam certas participações da luz. E, contudo, tanto essas quanto as cores permanentes e a luz são da mesma espécie, porque convêm na mesma razão motiva da visão e não possuem outra espécie no gênero da qualidade além de serem motivas da visão.

RESPONDE-SE que as cores são participação da luz mediatamente, isto é, mediante o transparente, que é receptivo da luz e, misturado à opacidade, produz as cores.

São Tomás não diz que as cores sejam a própria luz ou da mesma espécie, mas luz obscurecida, isto é, participada e misturada ao opaco. Ou diz que, na extremidade dos corpos, está aquilo que no ar foi lume; não diz, contudo, que seja o próprio lume ou da mesma espécie, mas participação dele. E, pelo próprio fato de ser participação, não é da mesma espécie, mas algo derivado daquela. Quanto ao que se diz que possuem a mesma visibilidade, responde-se que pode muito bem acontecer que várias coisas participem do mesmo modo de visibilidade e, contudo, difiram entre si por espécie entitativa. Assim é manifesto que cores de diversas espécies, como:

- branco;

- negro;
- verde,

participam da mesma razão de visível. Semelhantemente, pertencem à mesma ciência coisas de diversas espécies e revestem a mesma razão de cognoscível ou objeto de ciência. Isso ocorre porque a cognoscibilidade ou visibilidade não é propriedade própria das coisas cognoscíveis adequada às próprias coisas enquanto coisas e segundo suas diferenças específicas, mas enquanto objetos e capazes de imutar a potência. Pode ocorrer que muitas coisas diversas na razão de coisa convenham no mesmo modo de imutar a potência. Assim, luz e cor, embora sejam de diversa espécie entitativamente, convêm contudo na mesma propriedade da visibilidade objetiva. Quanto ao que se diz da brancura e das cores aparentes, responde-se que a brancura possui muito de luz virtual e participativamente, não formal e especificamente. Com efeito, a luz predomina na composição da brancura, assim como às vezes um elemento predomina no misto sobre outro. As cores aparentes resultam da modificação da luz, juntamente, contudo, com a mistura do transparente e do opaco. Assim, não são a própria luz, mas algo resultante da reverberação da luz.

Nem a razão da cor consiste precisamente em ser motiva da visão, mas em ser motiva da visão de tal modo que não é luz, mas subordinada à luz.

ARTIGO III — O QUE É O SOM E EM QUE SUJEITO ESTÁ

O som define-se como:

> ***uma qualidade sensível resultante de forte percussão ou colisão dos corpos sonoros e do ressalto do meio.***

"Qualidade sensível" é posta como gênero. Com efeito, é manifesto que o som é objeto próprio de algum sentido, isto é, da audição; logo, deve ser qualidade, e qualidade pertencente à terceira espécie, visto que é qualidade passível, pela qual se causa uma paixão no sentido. Nem esse som é movimento, mas é causado pelo movimento. Primeiro, porque o movimento é sensível comum, não próprio. Segundo, porque as diferenças do movimento são lento, veloz e semelhantes; as diferenças dos sons, porém, são agudo, grave e outras. Quanto à diferença do som, como suas diferenças essenciais e intrínsecas não nos são conhecidas, delimitamo-las pelos efeitos ou pelas causas extrínsecas. Para gerar o som devem concorrer três corpos, como adverte São Tomás no livro II *Sobre a Alma*, lição 16: aquilo que percute, aquilo que é percutido e aquilo que é rompido, isto é, o meio que ressalta.

Algumas vezes, contudo, o mesmo corpo é aquilo que é percutido e aquilo que ressalta ou é rompido, como quando o próprio ar colide com outra parte do ar, como ocorre no ruído dos ventos. Assim, a definição do som é explicada em ordem às duas causas requeridas por si para ele: eficiente e material. A causa eficiente é explicada quando se diz:

> ***"resultante de forte percussão".***

Dos corpos, enquanto percutem e rompem o meio, o som é produzido eficientemente; e do próprio som emanam espécies para a audição. Requer-se, porém, que a percussão seja forte, isto é, que aquilo que é percutido ofereça alguma resistência e não ceda simplesmente. A causa subjetiva ou material explica-se pelas palavras:

"do ressalto do meio".

É no meio, com efeito, que se subjetiva a ruptura e, consequentemente, o som, como diremos imediatamente. Acrescenta-se finalmente a expressão:

"dos corpos sonoros"

para indicar que nem todos os corpos produzem som, mas que, para serem sonoros, requerem algumas condições que São Tomás enumera brevemente na citada lição 16 e na lição 17, no princípio, sobre o texto 85. A primeira condição é que os corpos sejam duros ou, ao menos, possuam alguma força capaz de romper o ar. Assim, também o vento rompe o ar, embora não seja corpo duro; batemos o ar com uma vara; e dentro da nuvem um vapor ou espírito pode romper-se. Se, porém, o corpo for mole ou ceder facilmente, como cabelos, lã, esponja e coisas semelhantes, não produz som. A segunda condição é que possuam superfície lisa, de tal modo que uma parte não se eleve acima de outra. Onde não há superfície uniforme, o ar encerrado entre os corpos que colidem não é rompido uniformemente nem com ímpeto e excitação. Quando as partes são desiguais, aquela que mais se eleva retém parte do ar rompido e faz cessar o movimento em vez de excitá-lo.

É a excitação e como que súbita ruptura do meio que gera o som. Por isso, a colisão realizada dentro da água não gera som, porque, devido à espessura do meio, não pode ocorrer ruptura suficientemente excitada. Duas outras condições são requeridas para que o som se produza melhor. A primeira é que os corpos sejam côncavos, como quando se batem as mãos em forma côncava, porque mais ar fica encerrado dentro da concavidade; assim se multiplica a ruptura e produz-se som maior. A segunda é que os corpos que se percutem possuam mais de composição aérea do que terrestre. Por isso o bronze e a prata soam mais do que o chumbo e o ferro. Disso também consta por que se requer o ressalto ou a ruptura do meio. Os corpos que percutem não produzem som se não produzirem golpe; e o golpe não se dá senão na própria ruptura e excitação do ar, pela qual este é expelido. Acerca do sujeito do som há duas dúvidas.

Primeiro, se o som é recebido no corpo que percute, no corpo percutido ou no meio enquanto rompido. Segundo, se esse som real é transportado até certa distância e daí suas espécies são conduzidas à audição; ou se as espécies começam a ser conduzidas desde o primeiro movimento no qual o som é excitado; e por qual meio essas espécies são transportadas. À PRIMEIRA PARTE DA DÚVIDA. Responde-se que os corpos que se percutem comportam-se como causas eficientes do som. O sujeito no qual o som está em ato é o próprio meio rompido. Assim São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 16, sobre o texto 77:

> *"No corpo sonoro o som não está senão em potência. No meio, porém, que é movido pela percussão do corpo sonoro, faz-se o som em ato. E por isso se diz que o som em ato é do meio e da audição, não porém do sujeito sonoro."*

Veja-se o Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 3, *Da Audição*, dúvida 3; Suárez, livro III, cap. 19; os Carmelitas, disp. 11, q. 2, § 2; os Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 8, q. 1; e outros. A razão é que o som se subjetiva onde também se subjetiva o movimento que o acompanha. Ora, o movimento não se subjetiva nos corpos que percutem. Estes movem eficientemente, mas não são movidos enquanto tais. Logo, o movimento está no corpo rompido pela percussão, isto é, no meio ou no ar golpeado. Embora o corpo percutido nem sempre repercuta, mas apenas padeça o movimento daquele que o golpeia, como quando alguém é açoitado, contudo, no próprio corpo percutido não se produz movimento que rompa o ar, mas somente contato com ele. Assim, se alguém fosse golpeado no vazio, seria percutido e padeceria movimento, mas não haveria som.

E, dentro da água, quando um peixe move ou empurra outro, ele o percute e, contudo, não se produz ali som, como diremos, porque o ar não é rompido. Logo, o movimento de ruptura ou de colisão do meio encontra-se somente no próprio meio e, consequentemente, também o som, porque o som segue o movimento não enquanto é precisamente contato, mas enquanto rompe o ar. Enquanto é mero contato, muitos corpos frequentemente se tocam no ar ou dentro da água, como quando duas mãos se encostam pelo dorso ou quando dois corpos se tocam fortemente por pressão, sem colidir; e, contudo, não se produz som. Também é conveniente que, sendo o som qualidade que não subsiste por muito tempo, mas é fluente, se subjetive num sujeito fluido, como é o ar rompido. À SEGUNDA PARTE DA DÚVIDA. Quanto ao sujeito do som real, produzido fora da audição no ar externo, dizemos que o som se subjetiva em todo aquele ar ou meio no qual ocorre seu movimento de ruptura.

Isso se toma de São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 16, acerca do texto 80, onde diz:

> *"Deve considerar-se que a geração do som no ar segue seu movimento, como foi dito. A imutação do ar na geração do som ocorre do mesmo modo que a imutação da água quando alguma coisa é lançada nela. É manifesto que se formam certas ondulações circulares ao redor da água percutida; junto ao lugar da percussão são pequenas e o movimento é forte; mais longe, porém, as ondulações são grandes e o movimento é fraco; e finalmente o movimento desaparece e as ondulações cessam."*

Por isso, o som se subjetivará realmente em todo aquele corpo no qual se subjetiva o movimento que percute o ar mediante essa percussão circular; ali, com efeito, gera-se o som. E é sinal de que o ar se move mediante tais círculos o fato de que o som não é ouvido apenas em linha reta, mas de qualquer lado, quer seja produzido atrás, adiante ou ao lado. Logo, o som não é emitido como a luz em linha reta, mas em círculo. E, proporcionalmente à geração do som, do mesmo modo são emitidas as espécies do som. Portanto, onde quer que se subjetive tal movimento circular ou de ruptura,

ali também se subjetiva o som. Daí segue-se que, algumas vezes, o som real chega até as próprias orelhas e pode ser tão forte que entre até o interior do ouvido. Isso é manifesto porque, se o som é gerado e multiplicado por certa distância, e dentro dessa distância encontram-se as orelhas, o som real certamente chegará até elas.

Que, porém, o próprio som entre pelo orifício interior das orelhas raramente acontece, porque nas próprias sinuosidades da orelha aquele movimento do ar é muito detido e rompido. Contudo, se alguém tiver a aurícula cortada, o movimento do ar e o som real poderão entrar sem esse impedimento. O mesmo ocorrerá se o movimento do ar for tão grande que não possa ser inteiramente consumido e desaparecer nas sinuosidades da aurícula. Não é, porém, necessário que o movimento do ar ou o som real chegue até as orelhas para que seja ouvido. São Tomás adverte isso no II das *Sentenças*, dist. 2, q. 2, a. 2, ad 5:

> *"Algumas coisas são conduzidas ao sentido segundo ser espiritual e material, como as espécies dos odores juntamente com a mistura da evaporação fumosa; contudo, a espécie estende-se além da evaporação fumosa. E semelhantemente ocorre com o som e o movimento."*

Entende, portanto, que o som emite espécies também além do espaço no qual é realmente gerado. E, como o som é percebido mediante espécies, poderá ser percebido também onde já não estão o movimento e o som real. Além disso, isso consta porque ouvimos mesmo estando encerrados atrás de paredes. Antes, os peixes ouvem debaixo da água o som gerado no ar, como dissemos na questão precedente. Contudo, o movimento do ar e, consequentemente, o som real não atravessam a parede nem movem a água daquele modo. Logo, as espécies avançam para além da extensão do som real. Certamente, quando se ouve de muito longe — por exemplo, a uma légua ou mais — o toque de um sino ou o estampido de uma peça de artilharia em pouquíssimo tempo, como poderíamos pensar que todo aquele ar foi movido ou agitado tão rapidamente que o som real chegasse até as orelhas?

Também nos bem-aventurados, depois da ressurreição, no céu, a voz que formarão na boca será transportada através do céu aos ouvidos dos outros; e, contudo, não moverá o céu mediante som real ou movimento ao atravessá-lo. À TERCEIRA PARTE DA DÚVIDA. Quanto ao ponto de onde começam a ser emitidas as espécies intencionais do som, não é fácil explicá-lo. Se começassem a ser emitidas naquela parte onde cessam o som ou o movimento real, seguir-se-ia que, como ali o movimento enfraquece e desaparece, também as espécies do som não representariam senão som tênue e enfraquecido. Assim nunca poderíamos ouvir um som veemente. Se, porém, as espécies começam a ser emitidas onde começa toda a veemência do som, então, pela mesma razão pela qual a espécie começa a ser emitida a partir do primeiro movimento ou círculo do som, também será emitida pelo segundo e pelo terceiro movimento ou círculo que se multiplica no ar e é gerado depois do primeiro.

A mesma razão vale para cada parte do movimento ou de cada círculo: cada uma emitirá espécie. Assim, qualquer som seria percebido por es-

pécies multiplicadas em número igual ao das próprias ondulações ou movimentos multiplicados. Daí resultaria certa confusão em todo som, porque seriam percebidos tantos sons quantas fossem as espécies emitidas por aquelas ondulações, o que é contra a experiência. Além disso, as espécies do som são transportadas sucessivamente à audição, não num instante; e, havendo vento contrário, não são transportadas, mas dispersas. Isso não provém da própria razão de espécie intencional, porque esta não possui contrário nem resistência e, assim, por si seria produzida num instante e não seria impedida pelo vento contrário, assim como não o são as espécies visíveis. Logo, isso lhe advém em razão do movimento e do som real mediante o qual as próprias espécies são transportadas. Por isso não passam num instante às orelhas e são dispersas pelo vento contrário.

RESPONDE-SE que, sem dúvida, assim que o som real é gerado, também suas espécies são emitidas, embora o próprio som real e o movimento se multipliquem ainda por certo espaço.

Se alguém colocar o ouvido no lugar onde primeiro se gera o som, ali o perceberá, assim como em qualquer outra parte do espaço na qual dura e se multiplica o som real. Logo, já ali existem espécies do som, porque sem elas não haveria audição. Portanto, a emissão das espécies não começa onde termina o som real. À réplica contra isso responde-se que, embora cada ondulação emita sua espécie correspondente a um som cada vez menor, como todas elas se continuam entre si por modo de uma só, desde a mais veemente até a mais fraca, não produzem confusão ou acumulação de muitos sons na audição, mas coordenação e continuidade. As espécies assim coordenadas e continuadas duram mais do que o próprio movimento e o som real. Assim, embora este enfraqueça e desapareça, as espécies impressas pela ondulação mais veemente permanecem e movem. A própria distância, porém, também diminui a força das espécies que representam o som, como ocorre nas espécies visíveis: quanto maior o ângulo que formam, tanto mais debilmente representam.

Do mesmo modo, quanto maior o círculo ou ondulação das espécies audíveis, tanto mais fracamente representam o som, por estarem mais distantes. Por isso o som é sempre representado com maior veemência da parte de onde primeiro emanou, porque ali também o movimento foi mais eficaz, embora a própria espécie se enfraqueça com a extensão do espaço e finalmente desapareça. À segunda dificuldade responde-se que as espécies audíveis não são transportadas num instante, mas sucessivamente, porque são mais materiais e dependem do movimento local e da alteração. As espécies visíveis não dependem desses movimentos, mas somente da luz, cuja difusão também é instantânea. Embora as espécies audíveis não possuam contrário enquanto intencionais, sua produção depende de algo que possui contrário, isto é, movimento local ou alteração, mediante os quais são produzidas. As espécies visíveis, porém, nem possuem contrário nem dependem de algo assim em sua produção. Uma vez que as espécies audíveis

atravessam sucessivamente o meio, o vento pode desviar o ar no qual estão e impedir que cheguem à audição. INVESTIGARÁS.

Se o som, quando é primeiramente gerado, deve ser gerado primeiro no ar rompido pelos corpos que percutem, ou se também pode ser gerado na água.

RESPONDE-SE que existem diversas opiniões acerca disso.

Alguns antigos, sobretudo entre os intérpretes gregos de Aristóteles, julgam que também dentro da água pode gerar-se som. Os Conimbricenses também consideram isso provável, livro II *Sobre a Alma*, cap. 8, q. 1, a. 2. E o Pe. Suárez sustenta-o absolutamente no livro III *Sobre a Alma*, cap. 19, n. 3. Os intérpretes latinos, porém, sobretudo São Tomás, entendem comumente que se requer algum ar para a geração do som. Veja-se também o Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 3, *Da Audição*, dúvida 3. Assim, a primeira geração do som real requer ar, que deve ser golpeado. O som real, porém, pode depois continuar-se através da água. E, com muito maior razão, a passagem das espécies intencionais pode realizar-se através da água. Essa resolução toma-se de São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 16. Ali, falando primeiro do meio no qual o som é ouvido — isto é, o meio de difusão —, diz que se ouve melhor no ar do que na água.

Acrescenta, contudo, acerca do meio no qual primeiramente se gera o som:

> *"Para a geração do som no ar ou na água é necessário que alguns corpos firmes e duros se percutam mutuamente e percutam o ar."*

Logo, quando também da água parece gerar-se som, como quando o fluxo do mar ou as ondas colidem, é necessário que algum ar seja rompido. A razão toma-se primeiro da própria experiência. Debaixo do mar, peixes por maiores e mais velozes que sejam em seu movimento não produzem som nem são ouvidos. Se, porém, saltam para fora do mar, imediatamente são ouvidos. Também a própria água do mar, mesmo em profundidade, às vezes se move com enorme velocidade e golpeia rochedos ou outros lugares sólidos dentro do mar; contudo, nenhum som é percebido. Ao contrário, nos rios, se a água é pouco profunda e bate nas pedras, imediatamente é ouvida, porque também golpeia o ar. A razão é ainda esta. Para que se produza som, é necessário que o corpo que está entre o percutor e o percutido seja rompido de tal modo que seja impelido rapidamente e quase de súbito. Se for movido languidamente e não escapar de imediato, o som não é excitado.

A água, porém, devido à sua espessura, não pode ser comprimida de tal maneira que escape imediatamente; escoa-se pouco a pouco. Por isso não é meio apto para excitar o som. Que, uma vez excitado no ar, o som possa ser transportado pela própria água consta porque os peixes que estão dentro da água ouvem. Antes, ouvimos também através de paredes, entrando as espécies pelo corpo sólido ou por seus poros. E não repugna que o próprio movimento real pelo qual se produz o som mova a água. Assim, o estampido de uma peça de artilharia disparada perto da água também produz ondulações nela; e grandes trovões movem até as próprias nuvens, que são vapores de água. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. PRIMEIRO. Objetarás:

Aristóteles define o som no texto 85 pelo movimento e diz que a voz é percussão ou movimento do ar respirado, como aparece no texto 90.

Logo, não se afirma corretamente que o som seja qualidade. Se se disser que Aristóteles fala em sentido causal, porque o movimento é causa do som, ainda permanece a dificuldade. O movimento local produz somente o *onde* (*ubi*), não qualidade, a qual se produz somente por alteração. Como, então, o som é qualidade, se é causado pela percussão, que é movimento local? Confirma-se. O som assim produzido não é qualidade primeira, nem segunda, nem permanente, nem transitória. Logo, não é qualidade alguma. Prova-se o antecedente. Não é qualidade primeira, porque não é calor, frio ou outra das primeiras qualidades. Não é qualidade segunda, porque não é misturada a partir delas nem delas resulta. Não é permanente, porque não dura senão enquanto dura o movimento, que é transitório. Não é transitória, porque é termo do movimento e, portanto, nele o movimento repousa e cessa. Logo, tampouco pertence à terceira espécie de qualidade, porque nem causa alteração nem é causado por ela.

RESPONDE-SE que Aristóteles falou em sentido causal quando chamou o som de movimento.

São Tomás diz o mesmo da voz ali, lição 18. À instância responde-se que, naquela ruptura e fratura do ar, enquanto a divisão é movimento local, encontra-se também unido certo movimento de alteração produtivo do som. Não é alteração que produza disposições ordenadas à corrupção substancial, mas alteração tomada em sentido amplo, daquelas que podem existir também cessado o movimento do céu, como impulso, iluminação e semelhantes. Como aquele movimento do ar se faz por algum impulso, que é qualidade, e com alguma condensação ou rarefação, poderá também, ao romper sutilmente o ar, produzir uma qualidade muito afim ao movimento e dependente dele, que é o som. Assim também o próprio movimento depende do impulso, que é qualidade, ou de alguma condensação ou rarefação do ar. Portanto, o movimento local precisamente considerado não produz senão o *onde* (*ubi*). Enquanto, porém, ocorre com impulso ou com outras qualidades, também pode produzir qualidade. À confirmação responde-se que aquela divisão da qualidade em primeira e segunda não é adequada.

Pode haver alguma qualidade que nem seja primeira nem se origine das primeiras, como a transparência, que se encontra também no céu, a opacidade, o impulso e semelhantemente o som. Quanto ao que se diz de qualidade permanente ou transitória, responde-se que o som é qualidade transitória. Não porque não seja qualidade em ser já produzido, mas porque sua conservação depende de algo transitório, isto é, do movimento. Também o impulso se dá por modo de transitório, porque existe enquanto dependente da impressão daquele que impele. Assim São Tomás, na citada lição 16, chama o som de qualidade que não possui ser fixo e repousado. Por isso o som começa à maneira do movimento, assim como as qualidades produzidas pelo movimento, como dissemos na questão 21 da *Física*. Deste modo consta como o som pode pertencer à terceira espécie de qualidade: é

causado por alguma alteração tomada em sentido amplo e causa alteração mediante espécies intencionais. SEGUNDO. Argumenta-se:

A percussão de corpos sonoros não é necessária para o som.

Logo, é mal posta na definição. Prova-se o antecedente. Quando um pano ou papiro é rasgado, produz-se som, e contudo corpos duros não se percutem. O mesmo ocorre quando se golpeia o ar com uma vara sem tocar corpo duro, quando uma castanha produz som no fogo e quando nuvens colidem entre si. Em todos esses casos produz-se som sem percussão de corpo duro. Finalmente, se aquela colisão forte e veloz é necessária porque movimento fraco não produz som, segue-se que toda geração do som será violenta, pois aquela colisão se faz por movimentos contrários e, portanto, ambos não podem ser naturais.

RESPONDE-SE, negando o antecedente.

À primeira prova diz-se que, na divisão de um pano ou papiro, há percussão do ar, porque ele é rasgado com ímpeto. Basta, porém, percussão contra o ar para produzir som, ainda que não seja realizada contra outro corpo duro. Às vezes o ar possui não somente razão de meio rompido, mas também de corpo percutido, como adverte São Tomás no livro II *Sobre a Alma*, lição 16. Isso aparece no som provocado pelo vento, no estalido da castanha, no estampido da bombarda e em casos semelhantes. Assim, aqueles três corpos — o que percute, o percutido e o meio rompido — não precisam ser sempre materialmente distintos. O mesmo corpo, isto é, o ar, pode ser percutido e rompido. Por isso dissemos acima que, para a geração do som, não se requer necessariamente que os corpos sejam duros; basta que sejam capazes de romper o ar. E assim se responde a todos os exemplos aduzidos.

Quanto à última parte do argumento, diz-se que, embora o movimento requerido para o som seja violento relativamente ao corpo percutido, não o é relativamente à geração do som. Pode ocorrer que uma ação seja violenta relativamente a um efeito e não relativamente a outro. Assim, a projeção de uma flecha para cima, a elevação de uma exalação e sua agitação são ações violentas quanto à aquisição do lugar superior, mas não quanto ao aquecimento, condensação ou rarefação que seguem aquele movimento. Do mesmo modo, a percussão do ar e a produção do som são violentas relativamente ao corpo percutido, não relativamente ao som. ÚLTIMO ARGUMENTO. Argumenta-se contra aquilo que dissemos acerca do sujeito do som. Se o sujeito é o ar golpeado, então, onde houver muito ar, haverá muito som, e onde pouco ar for rompido, haverá pouco som. Vemos, contudo, acontecer o contrário. Ao tocar um sino, rompe-se pouco ar, isto é, aquele que está entre a língua e a borda do sino, e, contudo, o som é ouvido a grande distância.

Ao contrário, se chumbo ou madeira cem vezes maiores se golpearem, não produzem tanto som quanto o sino e, contudo, golpeiam muito mais ar. Além disso, as diferenças dos sons não são tomadas do ar golpeado, mas dos corpos que percutem. Daí discernimos que este é som de sino, aquele de pedras, outro de madeiras, este é grave e aquele agudo. Tudo isso não

pode reduzir-se à colisão do ar, mas às qualidades dos corpos que percutem. Sobretudo porque, às vezes, o ar é golpeado com mais força por dois pedaços de madeira e com maior ímpeto do que o sino pela língua; e, contudo, produz-se som menor. Logo, o sujeito do som não é o ar, mas os corpos que percutem, dos quais resulta a diferença e desigualdade dos sons. Confirma-se. Também a água pode ser rompida como o ar, embora não tão rapidamente. Logo, nela poderá gerar-se som, ainda que não tão propriamente como no ar.

E assim São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 16, diz que o meio próprio no qual se gera o som é o ar, e o meio no qual se ouve é ar e água. Logo, o ar não é meio absolutamente necessário, mas apenas mais próprio. E a experiência parece confirmar isso. Dentro da água os peixes ouvem-se mutuamente, pois um foge do outro não pela visão, quando ali não há luz; logo, pela audição. Diz-se também que alguns produzem certos sons pelas brânquias e que as rãs emitem sons debaixo da água, como a experiência mostraria e como ensina Aristóteles no livro IV da *História dos Animais*, cap. 9.

RESPONDE-SE que um som maior é produzido por maior ruptura do ar, contanto que não faltem as demais condições e qualidades dos corpos sonoros, por exemplo que sejam mais polidos, sólidos, duros e possuam maior composição aérea, como bronze e prata, o que não se encontra do mesmo modo na madeira e na pedra.

Assim, embora nestes não se produza tanta ruptura do ar, a ruptura pode ser mais sutil e, consequentemente, mais veemente para impelir o ar. Desse modo produz som mais perfeito, porque rompe o ar de modo mais excitado e faz com que ele se desloque mais rapidamente, o que contribui para excitar mais o som, ainda que, em outros aspectos, o movimento e o contato dos corpos sejam maiores extensivamente. Assim, menor contato ou movimento do ar no sino produz som maior do que movimento maior na madeira, porque este último é maior somente em extensão; o primeiro, porém, é maior em intensidade ou nas qualidades que contribuem para excitar mais o som. Quanto à outra parte, acerca da diferença dos sons, responde-se que ela provém eficientemente dos corpos que soam de modos diversos. Subjetivamente, porém, encontra-se no ar rompido, o qual, conforme for rompido de modo diverso, possui som diverso e emite a espécie desse som.

Embora o ar seja um e o mesmo em si, enquanto percutido de diversos modos é diverso no gênero do sonoro. Quando se diz que o som está naqueles corpos que, mediante o som, são sentidos por acidente, responde-se ser verdadeiro. Contudo, aquilo que é sentido não é o sino ou o corpo que percute como sujeito do som, mas o corpo percutido ou rompido pelo sino que percute. Assim, o sino é sentido somente como agente, não como sujeito do som. Esse sujeito do som, isto é, o ar rompido, contudo, só é sujeito com relação e conotação ao sino que o percute, porque o próprio som depende do movimento e da ação. Assim, o sensível por acidente diretamente atingido é o próprio ar que ressalta ou é rompido pela percussão. O sensível cono-

tado e atingido obliquamente, como agente dessa percussão, é o corpo que percute. Por isso nunca ocorre desigualdade de som com igual ruptura do ar, embora possa ocorrer que, com igual ou maior contato dos corpos, haja som menor.

À segunda confirmação responde-se que a água, devido à sua espessura, não pode ser rompida com ímpeto de modo que fuja e ressalte com excitação, mas escoa e recua pouco a pouco. Assim não causa som, porque a compressão enfraquece. E São Tomás não disse apenas que o ar é o meio próprio no qual se gera o som; acrescenta também ser necessário que os próprios corpos percutam o ar para que o som seja gerado. Quanto às experiências aduzidas, dizemos que não constam suficientemente e que muitos as negam, como refere o Mestre Báñez a partir de Alberto Magno na citada dúvida terceira. Se, contudo, forem admitidas, dizemos que aquele som das rãs dentro da água é produzido pela retenção de algum ar na garganta ou nos poros. Enquanto esse ar sai, pode produzir som até que esses lugares se encham de água, sobretudo se os poros estiverem um pouco dilatados, de modo que o ar possa romper-se suficientemente na boca das rãs ao sair.

Quanto às brânquias dos peixes, dizemos que não produzem som dentro da água, a não ser que expulsem água e atraiam algum ar. Aristóteles diz que, no rio Aqueloo, certos peixes produzem som desse modo, e assim o explica São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 18. Que os peixes fujam dentro da água não ocorre por causa da audição, mas porque veem os outros, se alguma luz desce ou se suas escamas resplandecem, pelo olfato, ou porque os sentem pelo tato quando se aproximam.

ARTIGO IV — O QUE É A VOZ, O QUE É O ECO

Aristóteles define a voz, no livro II *Sobre a Alma*, texto 90, como:

> ***"percussão do ar respirado, feita pela alma nos pulmões em direção à artéria vocal, com alguma imaginação."***

Nessa definição, a voz é explicada por suas causas e em relação a elas. Pelo nome de **"percussão"** ou golpe entende-se causalmente o próprio som, porque a voz, em si, é certo som. Em seguida explicam-se as causas dessa percussão, das quais aquele som recebe o ser animal ou vital. Explica-se a causa eficiente principal, que é a alma; e também a causa instrumental, isto é, o pulmão e a artéria vocal, aos quais se acrescentam outros instrumentos ligados a eles, como explicaremos imediatamente. Explica-se também a causa diretiva, isto é, a imaginação, da qual procede a voz. Nisso se insinua também a causa final, porque o fim da voz é exprimir os conceitos ou a imaginação. Assim, a imaginação, enquanto deve ser expressa, comporta-se como fim; enquanto dirige, porém, como eficiente. Finalmente, a causa material é explicada quando se diz **"do ar"**, porque a voz é som recebido no ar rompido. MAS INVESTIGARÁS. Quais são os instrumentos requeridos para formar a voz? Pois daí conheceremos a quais animais compete formar voz.

RESPONDE-SE que se requer que o animal respire, porque a voz é som do ar respirado.

Semelhantemente, os animais exangues, isto é, aqueles que não se nutrem de sangue, carecem de voz, porque carecem de pulmão e de artéria e não necessitam de respiração. A respiração é dada para que, pelo próprio ar, se refrigere o calor do sangue e dos espíritos. Sobre isso pode ver-se Aristóteles aqui, texto 87, e São Tomás, lição 18, onde enumera quatro gêneros de animais exangues. Os instrumentos para formar a voz são, portanto, alguns internos e guturais, outros externos, que se veem na boca e na língua. Os guturais ou internos reduzem-se principalmente a dois: os pulmões e a artéria vocal, que também se chama áspera, porque é desigual. A esses dois reduzem-se muitos outros que concorrem com eles. Da parte dos pulmões, devem acrescentar-se também os músculos do tórax e os intercostais, pelos quais o ar é comprimido ou admitido nos pulmões.

Da parte da artéria vocal acrescenta-se a laringe, que está na cabeça ou extremidade da artéria como certa porta dela e é coberta por uma membrana cartilaginosa, para que nada de alimento ou bebida entre por ali. Em segundo lugar acrescenta-se a úvula ou campainha, que é certa carúncula pendente sob a extremidade do palato e costuma inchar, pela afluência de humor, à maneira de uma uva. Ela contribui muitíssimo para formar ou emitir a voz. Por isso aqueles que enchem a garganta de água ou de outro líquido não podem falar enquanto o fazem. Outros instrumentos são como que externos e também contribuem para a formação da voz ou muito a auxiliam, como a língua, o palato, os dentes e os lábios. Por eles, o ar percutido é disposto para melhor formação e distinção da voz. Se, porém, a língua for totalmente cortada, de nenhum modo pode formar-se a voz.

Mais coisas acerca disso podem ver-se nos Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 8, q. 3, a. 1; pertencem propriamente aos médicos e à anatomia. Quanto ao **eco**, ou som refletido, que tal reflexão se dê consta pela própria experiência e pela razão. O som ou a voz é transportado por giros ou círculos, pelos quais o ar é movido, assim como a água, por algum impulso ou golpe de pedra, produz círculos. Se esses círculos incidirem em algum corpo mais duro ou mais espesso, ou se dissipam — e então não há eco —, ou retornam, produzindo outros círculos semelhantes; e assim se dizem refletidos. Por isso, nem todos os corpos produzem eco, mas aqueles que estão dispostos de tal modo que não dissipem, mas restaurem os círculos. São assim os corpos côncavos, lisos e bem compactos, que não absorvem em si o ar nem o rompem totalmente, como ocorre nas abóbadas, nas vasilhas, nas margens dos rios e em coisas semelhantes.

Os corpos excessivamente moles, ásperos, desiguais ou cheios de aberturas dissipam aqueles círculos e não os conservam íntegros; por isso tampouco os restauram. A **DIFICULDADE** está em duas coisas. Primeiro, se pode ser causado som refletido pelo retorno do próprio som real. Segundo, se alguma vez se dá reflexão das espécies audíveis e se isso basta para o eco. À PRIMEIRA PARTE.

RESPONDE-SE que pode gerar-se som refletido pelo retorno do som real.

Por retorno não entendemos o mesmo som numericamente, porque o som é acidente e não pode passar de um sujeito a outro. Entendemos a multiplicação do som feita não em linha reta, mas multiplicando-se na direção da parte de onde começou, por causa da resistência de algum impedimento. Assim entende São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 16, acerca do texto 80, no fim da lição. Depois de dizer que o som se multiplica à maneira de círculos, acrescenta:

> *"Se, porém, antes que tais círculos cessem, houver reverberação do ar movido e que transporta o som contra algum corpo, os círculos retornam em direção contrária; e assim ouve-se o som vindo do lado oposto, e isso se chama eco."*

A razão é que contribui para que o som refletido seja ouvido melhor o fato de se refletirem não somente as espécies, mas também o som real e o movimento do ar. Então, com efeito, emitirá melhor as espécies para a parte refletida, se ali houver som real no próprio reflexo, capaz de emitir essas espécies e, ao emiti-las, multiplicá-las e fortalecê-las. Logo, se o som real e o movimento podem chegar a algum corpo do qual se reflitam e dali continuar uma reflexão real no som, isso contribuirá mais para a audição daquele eco. O movimento do som pode realmente chegar e refletir-se desse modo. Quando os próprios círculos se difundem realmente, se tocam algum corpo resistente e dotado das demais condições, de modo que o som não seja totalmente extinguido, mas ali seja gerado ou fortalecido, então ali se gerará som. Dali será transportado por certo espaço e daí emitirá espécies para a audição. À SEGUNDA PARTE.

Toda a dificuldade está em saber o que ocorre quando o eco procede de uma voz ou de um som tão pequeno que não pode chegar realmente ao corpo oposto, como acontece em certos lugares especiais nos quais, embora alguém fale em voz baixa, o eco é ouvido em parte distante. Por outro lado, parece não bastar, para produzir som refletido, que as espécies se reflitam, porque a reflexão das espécies não torna o próprio som ou a própria voz diversos, mas os conserva os mesmos. Supomos, com efeito, que o som se difunde realmente apenas em linha direta e não se reflete. Logo, não poderá ser ouvido como som duplo, mas como o mesmo som. Isso, porém, não é eco, porque o eco é diverso do som direto. Sobretudo porque a experiência ensina que o som direto e o refletido não são ouvidos simultaneamente, mas um depois do outro. Logo, não se produz apenas pela reflexão das espécies.

As espécies refletidas podem coexistir com as diretas, porque se continuam com elas e são produzidas pelo mesmo som real. Assim, o som refletido e o direto seriam percebidos ao mesmo tempo, e não um depois do outro. Finalmente, daquela reflexão intencional concluir-se-ia, no máximo, que o som é ouvido como aparentemente múltiplo, não realmente. Do mesmo modo, na visão, se o olho for elevado com o dedo, o objeto parece como que duplo pela divisão da espécie em diversas linhas, embora o objeto seja único.

RESPONDE-SE que parece mais provável que, para formar um eco real, se requeira reflexão do som real; contudo, para multiplicar a audição do som de modo reflexo, basta a reflexão das espécies.

Que algumas vezes se produza eco somente pela reflexão das espécies parece provar-se fortemente pela experiência de uma voz pronunciada em tom baixo que retorna e é ouvida por reflexão. Nesse caso, o movimento real não pode chegar ao corpo de onde se faz a reflexão. Logo, então a reflexão será apenas aparente ou representativa. E, assim como na visão não somente a luz, mas também as espécies se refletem, como no espelho, no qual pela reflexão se gera aquela imagem que ali é vista, por que não se refletirão também as espécies audíveis? Assim como, porém, nas espécies visíveis nem toda reflexão faz ver os objetos, mas somente aquela que, num corpo polido e transparente, gera imagem, também nem toda reflexão das espécies audíveis produz eco. Produz eco aquela que ocorre num corpo disposto de tal maneira que daí se gere como que nova espécie e com novo vigor, de modo que o som pareça formar-se novamente, embora se reflita somente intencionalmente, não realmente.

Por isso, à dúvida proposta nesta segunda parte responde-se que, embora o som real não seja diverso, as espécies refratadas e refletidas são diversas e são novamente formadas pela disposição daquele corpo resistente de tal modo que pareça formar-se outra voz ou outro som. Assim como das espécies visíveis se gera no espelho nova imagem, que representa como que outro objeto procedente do espelho para o olho, assim a espécie audível refratada pelo corpo resistente não gera novo som, mas nova representação e como que imagem do som, que se ouve a partir daquele corpo como nova voz. E quando se insiste que o som refletido é ouvido sucessivamente depois do direto, responde-se que isso não ocorre porque seja som real diverso, mas porque é diverso intencionalmente. Como, porém, as espécies audíveis, por sua natureza, não são transportadas num instante, mas por certo movimento, a espécie refletida é representada como som diverso, emitido sucessivamente depois do som direto, e não no mesmo instante.

Seria semelhante ao caso em que, num espelho, a imagem não fosse gerada no mesmo instante em que a espécie visível é emitida pelo objeto, mas algum tempo depois. Por isso concedemos também que, na reflexão intencional, ouve-se som múltiplo representado como múltiplo, embora na realidade o som real não se tenha multiplicado. DIRÁS. Por que, então, o som refletido intencionalmente, e não realmente, não é ouvido como se viesse da profundidade do corpo resistente, mas como se viesse de sua superfície? Ao contrário, quando as espécies visíveis se refletem no espelho, a imagem é vista como que na profundidade do espelho, não na superfície.

RESPONDE-SE que isso ocorre porque, se o espelho é polido e transparente, as espécies entram por seu diáfano e não se refletem até encontrarem o opaco do qual ressaltem.

Como não o encontram senão na parte profunda do vidro, a imagem aparece na profundidade. Se, porém, o espelho não é perfeitamente translúcido

e polido, a imagem resulta imediatamente na superfície ou perto dela, onde encontra impedimento pelo qual se refrate. As espécies audíveis, porém, assim que tocam um corpo duro ou côncavo e dotado das outras disposições necessárias à reflexão, imediatamente se refletem. Essa dureza e as outras disposições não estão somente na parte profunda do corpo, mas também em sua superfície exterior. Assim, a reflexão começa dali. CONTRA A PRIMEIRA PARTE DESTA SEGUNDA DIFICULDADE. Objetarás que não parece possível gerar som refletido pela refração do som real. Nem aparece como pode ser gerado por ele um segundo som ou movimento. Ou esse movimento continua com o movimento direto, ou se descontinua. Se continua, não será refletido, mas o mesmo que o direto, embora seja contrário a ele e tenda para lugar oposto.

Se se descontinua, não poderá ser produzido pelo corpo em repouso do qual se reflete, nem com tanto vigor e perfeição como ouvimos no próprio eco, porque aquele corpo é tocado por som já muito fraco e diminuído quando chega até ele, enquanto o eco se ouve como som perfeito e vigoroso. Há dificuldade especial quanto à voz, porque a voz é som articulado e formado pelo animal. A voz refletida, porém, naquele ponto da reflexão, não é gerada por animal, mas pelo corpo resistente. Nem se pode dizer que esse corpo age como instrumento do animal. Pois, se uma trombeta aplicada à boca não pode formar som articulado, como poderá uma voz já emitida, ao tocar a parede, ser articulada por ela?

RESPONDE-SE que muitas dessas coisas pertencem à dificuldade geral acerca do movimento refletido, da qual tratamos amplamente nos livros *Sobre a Geração*, q. 5.

Dizemos, portanto, que o movimento refletido se descontinua do direto e é distinto dele. Quando se diz que não poderá ser produzido por aquele corpo em repouso, respondemos que não é produzido por sua própria virtude, mas pela virtude do impulso ali refratado. Esse impulso, enquanto procede do primeiro impulsor, possui força para mover até determinado termo. Do corpo resistente, porém, recebe que aquele termo não esteja em linha reta, mas oblíqua ou contrária. Assim, do corpo em repouso provém a obliquidade do impulso, não a tendência direta. A obliquidade pode resultar não por nova ação, mas por modificação da ação e do movimento. Essa modificação pode ser recebida de um corpo em repouso, contanto que o impulso incida nele e dali seja modificado. A força de mover, porém, permanece sempre proveniente da primeira virtude da qual procedeu.

Nem obsta que pareça cessar aquele primeiro movimento e impulso do ar pelo qual se produziu a primeira agitação, visto que se refrata e se divide no corpo resistente e, assim, não se ouve a primeira voz, mas outra, porque a primeira terminou. Responde-se que, embora o primeiro movimento do ar cesse e termine, não cessa o impulso que se difunde pelo ar e incide no corpo resistente. Dali se multiplica para a parte oposta, não recebendo do corpo resistente a virtude e o impulso, mas apenas a modificação deles, isto é, que se desviem para outra parte. Ou, se o impulso cessou no ar, ao menos

as espécies se multiplicam e chegam até o corpo resistente, onde se refratam. Assim, como a primeira espécie termina e se rompe, já não é ela própria que se ouve, mas a segunda, gerada por reflexão.

E quando se insiste que o impulso não pode ser produzido a partir daquele corpo resistente com tanto vigor como ouvimos, pois chega ali mais fraco e lânguido, responde-se que algumas vezes o movimento está tão diminuído que, embora chegue ao corpo resistente, dali não se fortalece nem aumenta; então pouco ou nada do eco é percebido. Outras vezes, porém, aquele som é tão vigoroso que não diminui no corpo resistente. Outras vezes, finalmente, o movimento está diminuído em si, mas disposto de tal modo que, embora seguindo em linha direta se enfraquecesse, por causa da disposição do corpo no qual incide não somente se desvia, mas também, em razão daquelas disposições, pode fortalecer-se. Não recebe do próprio corpo resistente força impulsiva. O primeiro impulso, que em si estava diminuindo, possui, enquanto virtude do primeiro impulsor, capacidade de crescer postas tais disposições, não por si, mas pela virtude do primeiro impulsor que permanece virtualmente naquele impulso.

Isso, a menos que esteja tão diminuído e debilitado que já não possa crescer nem mesmo com disposições favoráveis acrescentadas. Veja-se acerca disso o que dissemos na citada questão 5 *Sobre a Geração*. Assim consta como o som refletido algumas vezes pode crescer, do mesmo modo que o calor ou a luz refletidos. Quanto ao que se diz da voz, isto é, como pode ser gerada pelo corpo resistente, responde-se que a voz não é ali gerada ou formada pela parede, mas multiplicada pela mesma virtude pela qual o som da voz se multiplicava diretamente através do ar. O ar que multiplica a voz não o faz por sua própria virtude, mas pela virtude do animal que primeiramente a formou e que se difunde pelo ar. A mesma virtude, portanto, ao atingir o corpo duro, retorna, não recebendo daquele corpo a virtude ou a formação da voz, mas desviando e modificando a virtude que se difundia pelo ar. Nem é semelhante ao caso da trombeta.

Quando a trombeta é aplicada à boca, impede a primeira formação da voz, de modo que não seja articulada como o falante quiser, mas segundo a trombeta permitir e receber o impulso. A voz, porém, uma vez formada, multiplica-se através do ar ou é desviada pela parede na mesma articulação e modo em que foi primeiramente formada. SE DISSERES. No próprio corpo resistente o som se rompe e se dissipa quanto à figura segundo a qual circulava em círculos. Com efeito, aquele som é certo impulso do ar, que facilmente se dissipa quando incide em algum corpo. Logo, ali a voz perderá a articulação.

RESPONDE-SE que algumas vezes o corpo no qual incide o som é tal que viola e dissipa sua figura e integridade.

Então não se produz som refletido, mas a voz se dissolve ou sua articulação se confunde. Outras vezes, porém, aquele corpo é uniforme e liso e está disposto de tal modo que não dissipa o som, mas o conserva íntegro e somente impede que prossiga em linha reta, fazendo-o retornar. Então se

produz o eco. Nem, contudo, todas as partes da voz são ouvidas, mas somente as últimas sílabas. As primeiras partes refletem-se enquanto ainda não passaram pelos ouvidos as espécies do som direto, pelas quais a audição está ocupada. Quando, porém, essas espécies passam, restam somente as últimas partes refletidas da voz, que são ouvidas separadamente do som direto e de modo distinto.

ARTIGO V — EM QUE CONSISTE O ODOR, QUE É OBJETO DO OLFATO

SUPOMOS que o odor é verdadeira e propriamente uma qualidade e que não consiste somente na substância de uma exalação fumosa, como disseram alguns dos antigos, referidos pelos Conimbricenses, livro II *Sobre a Alma*, cap. 9, q. 1, a. 1. Aristóteles refuta essa opinião no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, cap. 5, lição 12 em São Tomás. Sua falsidade consta tanto pela razão quanto pela experiência. Se o odor fosse aquela substância fumosa, como experimentamos que o odor se difunde a partir do corpo odorífero, seguir-se-ia que, enquanto o odor se comunica, o corpo diminuiria, assim como a água diminui pela evaporação. Logo, enquanto o odor durasse e fosse exalado do corpo, duraria continuamente aquela diminuição do corpo. Isso certamente produziria alguma diminuição sensível, por ser muito contínua; contudo, a experiência mostra o contrário. Também consta pela razão. O odor é sensível próprio de algum sentido. A substância, porém, é sensível por acidente. Logo, o odor formalmente não pode ser substância.

Por isso deve supor-se que o odor pertence ao gênero do acidente, e esse acidente é qualidade:

- tanto porque altera e é adquirido por alteração;
- como porque tal acidente não pode encontrar-se nos outros gêneros.

Resta investigar sua diferença. Costuma-se, portanto, definir o odor como:

> ***"qualidade resultante do temperamento das primeiras qualidades, predominando ou excedendo a secura e decozendo o calor o úmido."***

Ao dizer-se:

> ***"resultante do temperamento das primeiras qualidades"***

fica estabelecido que é qualidade segunda ou mista e que seu sujeito próprio é o misto. Nos elementos, com efeito, não se encontra odor, se forem tomados em sua pureza. Explica-se, portanto, a causa imediata da qual se produz o odor. Como ele é qualidade mista, deve ser explicado sobretudo pela mistura ou temperamento das qualidades das quais se compõe. Por isso se diz que resulta do temperamento das primeiras qualidades. O modo desse temperamento é indicado quando se diz que:

> ***"a secura deve exceder o úmido"***,

ao contrário dos sabores, nos quais o úmido excede o seco. Isso deduz-se da própria experiência. Vemos que as coisas odoríferas são percebidas

sobretudo sob algum calor que seca. Assim, pelo calor do verão ou do fogo, as coisas odoríferas se resolvem e exalam mais odor. Semelhantemente, a exalação fumosa é seca e costuma ressecar. E as regiões que produzem coisas odoríferas, como os aromas, costumam ser mais secas e quentes. Finalmente, as coisas de melhor odor costumam ser de sabor amargo. As doces, porém, segundo seu temperamento natural, raramente costumam ser odoríferas, porque nelas predomina o úmido. Embora a secura deva predominar no odor, não deve, contudo, vencer totalmente o úmido. As coisas inteiramente áridas ou torradas, como:

- ossos excessivamente secos;
- cinzas,

carecem de odor. Semelhantemente, a terra excessivamente seca não exala odor; aspergida, porém, por água da chuva, exala-o. Logo, requer-se algo de umidade. Também nas pedras e madeiras:

- as pedras muito duras não cheiram, porque carecem de umidade;
- as madeiras retêm odor, porque possuem alguma umidade decocta.

Finalmente, entre os metais:

- o ouro carece de odor por causa da excessiva dureza terrestre, pela qual carece de umidade;
- o bronze e o ferro possuem algum odor, porque retêm algo de umidade.

Veja-se Aristóteles no lugar citado do livro *Sobre o Sentido e o Sensível* e São Tomás ali. Finalmente, quando se diz que se requer calor que digira o úmido, entende-se uma digestão que o atenua e dispõe para a secura, para que esta domine. Assim vemos que as coisas de temperamento mais quente exalam odor mais perfeitamente, e pelo próprio fogo as coisas odoríferas resolvem e aperfeiçoam seu odor. Aristóteles diz também, nos *Problemas*, sec. 12, q. 12, que as sementes mais quentes são afetadas pelo odor. E alguns afirmam que as rosas cheiram melhor se forem plantadas junto ao alho, porque dele participam o calor. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. PRIMEIRO. Objeta-se para provar que o odor é substância. O odor:

- nutre;
- conforta o cérebro;
- ou também o lesa;
- antes, chega a corromper os corpos.

Além disso, pela contínua exalação do odor, as coisas odoríferas diminuem e murcham. Tudo isso são sinais de natureza substancial. Por isso Aristóteles, nos *Problemas*, sec. 13, q. 10, chama o odor de hálito ou exalação, que sem dúvida é substância. E Galeno, livro II dos *Aforismos*, 11, diz que as partes mais tênues e aéreas de nosso corpo se nutrem pelo odor e pela atração do ar. Omitimos aqueles que, junto às fontes do Ganges, na extrema região da Índia, dizem alimentar-se somente do odor das flores, como referem Plínio e outros citados pelos Conimbricenses no lugar citado, q. 1, a. 1.

RESPONDE-SE que o odor, enquanto é sensível do olfato, não nutre.

A substância odorífera na qual o odor existe é que se diz nutrir ou confortar, se for exalada. Sobretudo os espíritos animais são admiravelmente recreados e alegrados por aquele ar odorífero. Nem negamos que das coisas odoríferas se exale alguma exalação fumosa ou substância. Negamos, porém, que ela seja formalmente o próprio odor. Ela é o sujeito do odor. Assim, a nutrição não se faz pelo odor, embora possa fazer-se pela coisa odorífera ou por sua exalação, enquanto pode converter-se na substância do nutrido. Desse modo deve entender-se Aristóteles quando diz que o odor consiste em exalação. Entende-se subjetivamente, não formalmente. Com efeito, no cap. 5 do livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, exclui expressamente a opinião segundo a qual o odor é substância. Quanto ao que se diz, que alguns se sustentam pelo odor das flores, isso cheira a fábula. Nenhum animal se nutre senão pelo alimento recebido pela boca e decozido no estômago.

Se, porém, a exalação das flores for tão viva que exale muito vapor odorífero, nutrirá por aqueles vapores exalados, não pelos odores. SEGUNDO. Argumenta-se:

Há muitas coisas odoríferas que são úmidas, como:

- águas destiladas;
- almíscar, que se compõe do sangue de certo animal;
- âmbar, que nasce ou do esperma da baleia ou de alguma substância úmida do mar;
- civeta, que se origina de humor de felinos.

Contudo, essas coisas estão entre as primeiras e mais intensamente odoríferas e são muito úmidas. Além disso, se o odor se produz pelo calor que atenua o úmido, deveria predominar o calor, e não a secura. Consta também que muitas coisas de excelente sabor possuem ótimo odor, como:

- mel;
- vinho;
- e outras semelhantes,

que, contudo, são úmidas. Logo, não é necessário que predomine a secura. Confirma-se. O odor é comunicativo de si, como aparece pelo contato da coisa odorífera. Logo, não é qualidade segunda, porque as qualidades segundas não se comunicam. Isso se vê:

- na cor;
- na gravidade;
- na leveza;
- e em outras semelhantes,

que, por seu contato, não tornam outra coisa:

- colorida;
- grave;
- leve;
- etc.

RESPONDE-SE que todas aquelas coisas, embora sejam líquidas, contêm contudo certas exalações secas nas quais se contém o odor.

Assim também o mar se torna salgado por causa das exalações adustas que lhe são comunicadas. Do mesmo modo, nos outros úmidos, como:

- âmbar;
- civeta;
- bálsamo;
- etc.,

imprimem-se certas exalações tão temperadas e secas que retêm o odor. MAS DIRÁS:. Se isso é assim, por que essas coisas odoríferas cheiram menos de perto do que de longe? Antes, o âmbar e a civeta, se usados em grande quantidade, parecem exalar odor pesado.

RESPONDE-SE que isso ocorre por causa da multidão de exalações terrestres que se acumulam na própria coisa odorífera.

Pela exalação fumosa, elas são mais atenuadas pelo próprio calor. Assim são percebidas ali de modo mais puro e depurado do que em sua própria substância, onde aquelas exalações são mais espessas. Quanto ao que se diz do calor que atenua o úmido, responde-se que o calor produz diretamente calor, mas dispõe para a secura ou para formar exalações secas, que, naquele úmido ou líquido, produzem odor. Quanto ao que se acrescenta, que algumas coisas podem ser simultaneamente de bom odor e bom sabor, responde-se que, se isso ocorre algumas vezes, acontece segundo partes diversas. Algumas possuem nas exalações secura predominante. Outras possuem úmido bem digerido, que inclina à doçura. Veja-se acerca disso São Tomás, neste livro II *Sobre a Alma*, lição 19. À confirmação responde-se, primeiro, que não repugna que alguma qualidade segunda seja realmente comunicativa. Assim:

- o som se multiplica;
- semelhantemente o sabor;
- e outras semelhantes,

embora algumas outras não sejam imediatamente comunicativas. Segundo, diz-se que, embora essas qualidades segundas não sejam imediatamente comunicativas por si mesmas, podem sê-lo mediante as primeiras qualidades como instrumentos ou disposições pelas quais tal qualidade segunda é gerada. Assim, como o odor requer secura predominante, mediante a secura — que é qualidade comunicativa — e semelhantemente mediante o calor e outras qualidades temperantes, o próprio odor pode ser gerado e multiplicado em outro corpo. Por isso Aristóteles, livro II *Sobre a Alma*, texto 127, diz que o ar se torna odorífero por imutação proveniente do odor. Isso pode entender-se por imutação mediata, isto é, mediante aquela exalação fumosa e sua secura e calor, pelos quais o ar é disposto para receber o odor. Essas exalações odoríferas não estão no ar penetrando-o, mas dividindo-o, como os outros vapores e exalações que sobem pela virtude do sol ou evaporam pelo fogo. DAS ESPÉCIES DOS ODORES.

Não tratamos das espécies dos odores, porque são menos conhecidas por nós, como diz Aristóteles no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 9 em São

Tomás. São Tomás, contudo, trata ali de algumas espécies de odores na lição 13, onde pode ser consultado.

ARTIGO VI — O QUE É O SABOR, QUE É OBJETO DO PALADAR

O sabor é definido por Aristóteles, como explica São Tomás no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 10, como:

> ***"uma paixão produzida pelo seco terrestre no úmido aquoso, com adição do quente, que, alterando o paladar segundo a potência, o reduz ao ato."***

Diz-se **"paixão"**, isto é, qualidade da terceira espécie, que é paixão ou qualidade passível. As demais partículas são acrescentadas para explicar a diferença do sabor a partir de suas causas. Primeiro, diz-se que é qualidade mista ou segunda, quando se afirma que é **"produzida"** ou resultante **"do seco terrestre"** etc. Segundo, mostra-se de quais qualidades e de que condição elas devem ser para que delas resulte o sabor, isto é:

> ***"do seco terrestre no úmido aquoso".***

Entende-se que esse seco é terrestre, não ígneo. O seco ígneo, por causa de sua sutileza, é excessivamente acre, consome o úmido e é inepto para a nutrição. A secura terrestre, porém, serve melhor ao alimento. Exprimem-se sobretudo essas qualidades, isto é, úmido e seco, porque quente e frio são qualidades mais ativas e pertencem à razão de eficiência, que é causa mais extrínseca. O seco e o úmido, porém, fornecem mais propriamente a matéria do sabor. Não se exprime qual desses dois deve exceder o outro porque, dentre ambos, o úmido é pressuposto e o seco é superadicionado, isto é, certa exalação que substancialmente é de espécie terrestre. Por isso, a partir de tal seco, como de algo extrinsecamente adventício, produz-se o sabor, embora a raiz intrínseca dele seja o úmido. E, pelo próprio fato de permanecer o úmido aquoso e não ser inteiramente resolvido, significa-se suficientemente que, para produzir-se o sabor, esse úmido deve predominar.

O sabor, com efeito, deve ser mais gorduroso e espesso do que o odor; por isso o úmido deve predominar. Terceiro, acrescenta-se a causa instrumental, isto é:

> ***"com adição do quente"***,

ou pela decoção do quente, para indicar que o sabor se produz principalmente pelo calor. Pelo frio, antes, torna-se imperfeito e cru. Por isso, nas regiões frias e nos tempos não quentes, os frutos não amadurecem. Onde, porém, o calor remove aquela crueza, o sabor é temperado. É necessário, contudo, que permaneça algo de frio, não para decozer o úmido, mas para temperar o calor, a fim de que, se este exceder demasiadamente, não consuma todo o úmido. Que alguns alimentos muito quentes possuam ótimo sabor não ocorre porque não retenham algo de frio. De outro modo, haveria calor máximo e fogo. Ocorre porque ali o calor possui certo excesso. Antes, embora a matéria da coisa saborosa se aqueça mais intensamente, as exalações ou vapores aos quais o sabor se mistura são mais úmidos. Final-

mente, põe-se a causa final do sabor, isto é, que seja **alterativo do paladar**. A isso se ordena como ao fim.

Embora produza outra alteração ao emitir espécies — alteração tomada em sentido amplo —, o objeto se ordena a essa alteração como ao fim produzido, porque é feita por ele, não como ao fim em razão do qual age. Por essas coisas distingue-se suficientemente o sabor do odor, do som e dos demais sensíveis. INVESTIGARÁS. Quais são as principais espécies de sabor?

RESPONDE-SE que podemos falar:

- dos sabores extremamente contrários;
- dos intermediários, porém principais e mais conhecidos;
- finalmente, daqueles que resultam de suas misturas.

Assim também nas cores há alguns extremos, como branco e negro; outros intermediários principais, como vermelho, verde etc.; e outros que resultam destes e de sua mistura. O mesmo ocorre nos odores, embora as espécies dos odores sejam menos conhecidas por nós, como consta de Aristóteles no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, lição 9 em São Tomás. Isso se deve ao fato de o homem possuir olfato mais imperfeito do que os outros animais e discernir menos suas diferenças. As espécies de sabores extremamente contrárias são duas:

- amargo;
- doce.

As principais espécies intermediárias, às quais se reduzem as outras, além daqueles dois extremos, são seis:

- gorduroso;
- salgado;
- ácido;
- austero;
- pôntico;
- agudo.

As espécies que podem resultar de suas misturas são inumeráveis, assim como diariamente são produzidas pela arte que estimula a gula. Esta é a sentença de Aristóteles no livro II *Sobre a Alma*, texto 105, lição 21 em São Tomás. Galeno, porém, no livro IV *Dos Medicamentos Simples*, contradiz Aristóteles quanto à primeira parte, isto é, acerca dos sabores extremos. Disse que os sabores extremos são o pôntico e o agudo, porque se aproximam mais das duas primeiras qualidades contrárias, isto é, calor e frio. O pôntico — que é o mesmo que limonáceo — seria causado por frio espesso; por isso os limões possuem suco frio. O agudo, porém, é causado por calor veemente e sutil. Quanto à segunda parte, outros acrescentam outras espécies, como o insípido, que parece distinguir-se daquelas e é percebido por si pelo paladar. Outros acrescentam ainda outras espécies, que, contudo, parecem resultar da mistura das anteriores.

DEVE-SE, CONTUDO, CONSERVAR A SENTENÇA DE ARISTÓTELES, seguida por São Tomás no lugar citado e no livro *Sobre o Sentido e o Sensível*,

lição 11, e comumente pelos intérpretes, que podem ser vistos nos Conimbricenses, cap. 1, q. 1, a. 2, e nos Carmelitas, disp. 13, q. 2, § 2. A razão é que a contrariedade nos sabores deve ser tomada sobretudo daquilo que lhes é próprio, isto é, do modo de afetar a potência gustativa. Nisso vemos claramente que o amargo e o doce são extremamente contrários. O doce afeta o paladar de modo ótimo e mais conveniente. O amargo, porém, afeta-o do pior modo, e por isso o paladar o abomina maximamente. Logo, no gênero dos sabores, esses são maximamente contrários. Embora, causal e remotamente, isto é, da parte das primeiras qualidades pelas quais são causados, outros sabores sejam mais contrários, isso não é contrariedade formal do próprio sabor, mas das qualidades das quais se originam, como quente e frio etc. Daí consta a resposta ao fundamento de Galeno.

A contrariedade de quente e frio encontrada no pôntico e no agudo é contrariedade de outro gênero que não o sabor. Concorre somente material e remotamente para os sabores, como aquilo de que se produzem, não como aquilo que formalmente constitui a contrariedade dos sabores. Assim também branco e negro são contrários no gênero das cores. Contudo, no gênero do quente e do frio, dos quais depende sua mistura como primeiras qualidades, às vezes não possuem contrariedade. Pode, com efeito, a brancura ser causada pelo frio num sujeito e a negrura pelo mesmo frio em outro; e semelhantemente pelo calor, como dissemos acima e a experiência mostra. SE DISSERES. Ao menos, a contrariedade dos sabores deve ser causada pela maior distância e contrariedade entre seco e úmido, porque o sabor segue o úmido temperado pelo seco.

RESPONDE-SE que, embora o sabor se tome do úmido temperado, não é necessário que a contrariedade dos sabores seja tomada da contrariedade entre úmido e seco, como ensina São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 21.

É contrariedade peculiar e de outro gênero. Embora nasça da mistura do úmido e do seco, a máxima contrariedade dos sabores não nasce da máxima contrariedade entre seco e úmido. Nem obsta que o sabor extremamente doce não lese o paladar, como nos outros sentidos os objetos extremamente contrários os lesam. Isso é peculiar aos sabores. Enquanto permanece a doçura, não se dá excesso das qualidades que possa lesar o paladar em seu temperamento. Enquanto a doçura permanece, as qualidades que a causam devem estar bem dispostas e temperadas. Se a doçura exceder de tal modo que dissolva aquela devida proporção, também a própria doçura será corrompida. Assim, o paladar não será lesado pela doçura, mas pelo excesso de:

- umidade;
- calor;
- ou outra qualidade.

Que os sabores intermediários estejam corretamente assinalados consta porque todos podem reduzir-se a eles. Nem obsta a instância do insípido. O insípido é doce remisso ou amargo não intenso. Assim, pode reduzir-se a um deles como algo imperfeito naquele gênero. Quanto aos demais, consta

que foram corretamente assinalados e a experiência mostra que existem. O doce encontra-se, por exemplo:

- no mel;
- no açúcar;
- e semelhantes.

O amargo:

- no absinto;
- no fel;
- nas cinzas.

O gorduroso:

- na manteiga;
- na carne;
- na medula;
- no leite.

O salgado:

- no sal.

O ácido:

- no vinagre;
- e em outras coisas corrompidas.

O austero:

- nos frutos não maduros e agrestes.

O pôntico:

- nos limões.

O agudo:

- na mostarda;
- na pimenta;
- e semelhantes.

O paladar julga todos esses como distintos. Se houver outros, reduzem-se a estes ou provêm de suas misturas. São Tomás, porém, na lição 11 do livro *Sobre o Sentido e o Sensível*, enumera-os de tal modo que o sabor gorduroso não se distingue do doce, mas é contado sob ele. Semelhantemente, no livro II *Sobre a Alma*, lição 21, diz que dois daqueles sabores se reduzem a um, o que deve entender-se do gorduroso e do doce. Assim haverá oito espécies:

- duas extremas, amargo e doce;
- as demais, intermediárias principais e genéricas;

e inumeráveis aquelas que resultam de suas misturas. OBJETA-SE CONTRA A DEFINIÇÃO DO SABOR. Muitos alimentos são muito secos e são dados para curar enfermidades contraídas por excesso de umidade. As cinzas são extremamente secas e, contudo, possuem algum sabor, isto é, amargo. Logo, para haver sabor não se requer que o úmido predomine. Por isso o Filósofo não diz que o sabor é causado pelo úmido no seco, mas, ao contrário, pelo seco no úmido. Logo, supõe que o seco deva predominar, porque age so-

bre o úmido, e a ação procede da virtude predominante. Se se disser que o úmido deve predominar porque aquilo que possui sabor deve ser alimento, segue-se que todo alimento deverá ser úmido. Isso é falso, porque a fome é apetite do quente e seco, não do úmido. Confirma-se. Esta definição, de uma parte, é diminuta, porque não explica de que espécie deve ser esse úmido:

- aquoso;
- ou aéreo.

Nem de que espécie deve ser o seco:

- terrestre;
- ou ígneo.

De outra parte, parece redundante, porque explica o sabor tanto no gênero entitativo, enquanto resulta da mistura de seco e úmido, como no gênero intencional, enquanto move o sentido. Assim o sabor seria definido segundo dupla ordem e gênero; isso, porém, não pode realizar-se por uma única definição.

RESPONDE-SE que uma coisa é uma coisa saborosa possuir mais secura do que umidade; outra coisa é o sabor seguir a própria secura antes que a umidade.

Numa coisa muito seca pode haver sabor que não se segue da secura, mas de certas partes nas quais predomina a umidade. São, por exemplo, alguns vapores ou partes mais tênues ali encerradas que conservam umidade suficiente para o sabor. Contudo, pela excessiva secura das outras partes maiores, ou por defeito de decoção e por outros acidentes imperfeitos, aquele sabor degenera para um extremo imperfeito, isto é, o amargo, como ocorre nas cinzas. Quanto ao que se diz na definição do Filósofo, que o sabor se produz pelo seco no úmido antes que pelo úmido no seco, responde-se que isso é dito porque, embora o úmido predomine da parte da matéria, o seco tempera e modifica o úmido. Ambos, porém, são decozidos pelo calor como por princípio mais ativo. Assim, a raiz do sabor é o próprio úmido, que fornece a matéria e aquilo que simplesmente pertence à perfeição ou suavidade do sabor. Experimentamos, com efeito, que as coisas de sabor mais perfeito abundam em umidade. A secura, porém, comporta-se como disposição e modificação.

Quanto ao alimento, responde-se que o alimento, enquanto saboroso, funda-se na umidade. Enquanto nutritivo, porém, não se funda principalmente no úmido, mas no quente e no seco, embora misturados com umidade e outras qualidades. Por isso a fome, porque é apetite do alimento enquanto nutritivo, é apetite do quente e do seco. O apetite do sabor, porém, é mais apetite de uma coisa deleitável ao paladar do que de algo enquanto nutritivo. Embora não seja diretamente apetite do úmido, é apetite daquilo que se funda no úmido. À confirmação responde-se que não se explica expressamente, mas se implica na definição, de que espécie deve ser o úmido saboroso. Ele não deve ser puramente úmido, mas misturado ao seco. Consequentemente, tal úmido deve ser aquoso, não aéreo; e o seco deve ser terrestre, não ígneo. Estes últimos são demasiadamente sutis e

não servem à nutrição. Acrescente-se que São Tomás, na definição acima transmitida, exprimiu que o úmido saboroso deve ser aquoso.

Nem vicia a definição o fato de o sabor ser explicado em ambos os gêneros, real e intencional. O sabor define-se enquanto sensível. Assim, radicalmente está no gênero intencional, e esse gênero intencional segue-se ao real.

ARTIGO VII — QUAL É O OBJETO DO TATO

Três coisas devem ser explicadas acerca do objeto do tato. Primeiro, quais são as qualidades tangíveis. Segundo, se, para serem tangíveis, devem exceder o temperamento do tato. Terceiro, se devem inerir ao próprio órgão para que sejam sentidas, ou permanecer no tangível. Acerca do primeiro ponto, consta pela experiência que pelo tato não discernimos somente as primeiras qualidades, como quente, frio etc., mas também muitas outras, como:

- mole e duro;
- áspero e liso;
- e semelhantes.

Antes, vários autores, segundo essas diferenças, distinguem diversos tatos especificamente, como pode ver-se no Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 3, *Do Tato*, dúvida 1, e nos Conimbricenses, aqui, cap. 11, q. 2, a. 1. Quanto ao número dessas contrariedades atingidas pelo sentido do tato, responde-se, primeiro, que estão aquelas duas:

- quente e frio;
- úmido e seco,

que são as primeiras qualidades elementares. Depois, entre as qualidades segundas enumeram-se seis:

- duro e mole;
- áspero e liso;
- pesado e leve — pois são pesados pelo tato;
- agudo e obtuso;
- dor e prazer;
- fome e sede — pois estas pertencem ao tato do estômago.

Alguns acrescentam o tato das cócegas e da coceira. Com efeito, isso é sentido não como quente, frio ou algo semelhante, mas como certo afago e movimento do tato. Finalmente, para o prazer venéreo, alguns põem modo e objeto de tato distintos dos demais. Estas são as principais contrariedades das qualidades tangíveis. **PODE-SE, CONTUDO, DUVIDAR** se todas essas qualidades ou contrariedades são tangíveis imediata e primeiramente, ou se uma o é mediante outra. São Tomás, na I Parte, q. 78, a. 3, ad 3, e no livro II *Sobre a Alma*, lição 22, põe como todo fundamento para provar que há vários tatos especificamente diversos o fato de existirem várias contrariedades primeiras tangíveis, das quais uma não se reduz a outra. Assim, evidentemente entendeu que essas qualidades são imediatamente tangíveis. De

outro modo, assumiria uma proposição falsa. Antes, ainda que o tato seja um segundo uma única espécie ínfima (*species atoma*), porque todas aquelas contrariedades convêm em algum gênero próximo, ainda assim todas serão imediatamente tangíveis.

Assim, embora todas as cores convenham numa única contrariedade de branco e negro, todas são igualmente imediatamente visíveis. Não precisamos, por exemplo, para ver o verde, ver antes o branco e o negro. Além disso, ao menos as duas primeiras contrariedades, isto é:

- quente e frio;
- seco e úmido,

não dependem uma da outra, mas cada uma é imediatamente tangível. Também outras poderiam ser sentidas desse modo. Assim, no céu, duro e mole, áspero e liso seriam imediatamente sentidos pelo tato, se este ali se aplicasse, porque sentiria a resistência, sem contudo sentir frio ou calor, que ali não existem. Finalmente, a cócega produz sensação imediatamente, sem que preceda o tato do frio, calor ou coisa semelhante. Por outra parte, porém, também há dificuldade. Primeiro, porque o sentido do tato não consta de todas aquelas contrariedades que pode sentir, mas somente da contrariedade de:

- quente e frio;
- úmido e seco.

Logo, somente essas poderá sentir imediatamente, pois sente mais imediatamente aquelas que lhe são mais próximas. Depois, quando vários objetos pertencem a uma potência, não podem todos pertencer igualmente em primeiro lugar, mas segundo certa ordem. Logo, alguns pertencem por si e primeiramente; outros, mediante estes. Finalmente, para que essas qualidades sejam sentidas pelo tato, devem imutar o órgão, como ensina São Tomás na questão *De Anima*, a. 13. Muitas dessas qualidades, porém, não são ativas nem produzem algo semelhante a si no órgão do tato. Com efeito:

- o áspero e o liso não tornam a mão áspera ou lisa;
- a gravidade e a leveza não a tornam mais pesada ou mais leve.

Logo, somente podem imutar o tato mediante quente e frio e, assim, são sentidas mediante estes.

RESPONDE-SE que parece mais verdadeira a primeira parte, isto é, que todas essas qualidades são igualmente e imediatamente tangíveis e que uma não o é mediante outra, quanto à razão de imutar intencionalmente o tato.

Além do fundamento aduzido, confirma-se porque todas essas qualidades são sensíveis por si e intrinsecamente, não como sensível comum nem por acidente. Logo, são sensíveis próprios do tato, pois não pertencem a outro sentido. Portanto, são imediata e por si sensíveis, embora algumas sejam mais principais do que outras. Assim também, entre as cores, todas são igualmente e imediatamente visíveis, embora algumas movam de modo mais eficaz e vivo e sejam mais principais. E assim diz São Tomás que todas essas coisas podem dizer-se pertencentes à mesma potência enquanto estão

contidas sob o mesmo gênero, embora sem nome. Ainda que o tato sentisse somente a contrariedade de frio e quente, atingiria ambos enquanto convêm em algum gênero tangível sem nome. DAÍ CONSTAM AS RESPOSTAS ÀS RAZÕES DE DUVIDAR. À primeira diz-se que, embora as contrariedades segundas se originem das primeiras quanto à mistura física, contudo, na razão de objeto tangível por si, possuem sua própria formalidade objetiva.

Assim também as cores médias nascem fisicamente das extremas e no ser de qualidade; possuem, contudo, sua própria razão formal de visível não menos do que as cores extremas. Quanto ao que se diz, que o órgão do tato não consta de todas aquelas contrariedades, responde-se que não consta de todas formalmente, mas sim virtual e eminentemente, enquanto possui virtude e potência para todas. Não é necessário que o órgão possua em ato aquilo que sente, mas somente em potência. Antes, deve carecer disso, como já foi suficientemente dito acima. À segunda prova responde-se que vários objetos pertencem ordenadamente a uma única potência enquanto se unem sob uma única razão formal, não porque seja necessário que um seja conhecido mediante outro. Assim:

- todas as cores, mediante a luz;
- todos os tangíveis, mediante a proporção do temperamento,

que é aquela razão genérica sem nome. À terceira responde-se que também nessas qualidades segundas se requer imutação real do órgão do tato, mas não do mesmo modo. No agir e no imutar realmente, não há inconveniente em que dependam das primeiras qualidades como disposições anteriores no gênero físico. Assim também as próprias potências sensitivas usam instrumentalmente essas primeiras qualidades — quente, frio etc. — para suas operações. Na imutação intencional e na constituição da razão objetiva, porém, as qualidades segundas tangíveis não dependem das primeiras. São por si objetos do tato. Todavia, para alterar fisicamente de modo dispositivo, dependem das primeiras qualidades como condição requerida para que sejam sentidas. ACERCA DO SEGUNDO PONTO. Pergunta-se se o tato pode perceber somente qualidades excessivas. A resposta comum é que somente elas podem ser sentidas, como ensina o Filósofo neste livro II, texto 118, onde diz:

> *"Não sentimos o quente e o frio, o duro e o mole, mas seus excessos, como se o sentido fosse certa mediania da contrariedade que existe nos sensíveis."*

São Tomás subscreve na lição 23, dizendo:

> *"O órgão do tato não sente aquela qualidade segundo a qual está em ato. Não sentimos aquilo que é quente ou frio, duro ou mole, segundo o modo como essas coisas estão no órgão do tato, mas sentimos os excessos tangíveis."*

Assim São Tomás, seguido comumente pelos autores, Caetano sobre aquele texto, Flandria, os Carmelitas aqui, disp. 14, q. 2, § 2, e muitos outros. A razão é que o sentido deve estar em potência para seu sensível e não possuí-lo em ato. Se o possui em ato, é impedido de sentir o que lhe é estranho, porque o sentido deve padecer de seu sensível e, assim, não possuir em ato aquilo naquela razão segundo a qual pode ser sentido. Isso urge principalmente no tato, que deve ser imutado por seu sensível não

somente mediante imutação intencional, mas também real e por contato alterativo. Logo, o órgão do tato não deve carecer somente da espécie intencional de seu sensível, mas também da própria qualidade real e física que sente, pois deve padecer dela por paixão real e física e, consequentemente, não a possuir em ato no ser real.

Como, portanto, o tato possui em si algo de frio, calor e das demais contrariedades, porque em si é formalmente misto e tangível por outro tato, é necessário que não sinta aquele calor ou frio que possui e, consequentemente, nem o de grau inferior, porque também o possui, mas somente o que excede. Somente por este pode ser imutado. De outro modo, se pudesse sentir o calor que possui em ato, estaria sempre em tato contínuo. A experiência também parece testemunhar isso. Uma mão muito quente não discerne um calor menor nem igual. Logo, é sinal de que somente pode ser sentida qualidade excedente. **CONTRA ISSO**, contudo, alguns autores opostos apresentam argumentos não leves. Primeiro, pela experiência. Uma mão sente a outra mão, e o pé sente o outro pé, embora sejam do mesmo temperamento. Logo, não são sentidas somente qualidades excessivas, mas também iguais ou menores.

Segundo, qualquer qualidade tangível, por mais remissa e tépida que seja, é cognoscível pelo tato e de fato é conhecida, visto que pode ser nociva ou útil ao animal e causar dor ou prazer. Mas nenhum tato possui qualidade tão remissa em qualquer grau no qual possa ser sentida, porque o temperamento do tato deve possuir vigor e determinado grau de qualidades. Logo, se somente podem ser sentidas qualidades excedentes, uma qualidade remissa abaixo daquele grau não seria sensível, porque não haveria potência que pudesse senti-la. Confirma-se. O calor veemente emite calor segundo todos os graus que possui, não somente segundo os mais excelentes, porque é agente natural que age segundo todos eles. Logo, também o tato deve sentir todos aqueles graus, já que sente naturalmente e sem abstração. Portanto, deve sentir não somente os mais excelentes, mas também os inferiores. Terceiro, instam contra as razões apresentadas a favor de nossa sentença. Que o sentido deva estar em potência para o sensível exige somente que esteja em potência intencional, não real.

Logo, pode muito bem o sentido ser intencionalmente imutado por qualidade remissa, ainda que fisicamente não possa ser imutado senão pela excedente. De outro modo, se o órgão do tato devesse estar em potência para todas as qualidades tangíveis, deveria carecer de todas elas. Isso é impossível, porque é misturado a partir delas. Logo, poderá ser imutado por algumas embora as possua. Murcia insiste nisso, livro II *Sobre a Alma*, disp. 10, q. 2, porque as qualidades segundas não ativas somente podem imutar intencionalmente a potência. Logo, serão percebidas pelo tato ainda que sejam remissas. Assim, uma mão mole pode sentir uma menor moleza de outra. O mesmo argumento se faz acerca do paladar, que não carece de todo sabor em si. Se alguém come uma língua, encontra sabor nela, como diariamente a experiência mostra naqueles que comem línguas de outros

animais. À primeira responde-se que, quando duas mãos ou outras partes do mesmo temperamento se tocam, não sentem segundo aquela razão do temperamento em que convêm, mas segundo outra.

Por exemplo, se são do mesmo temperamento quanto ao calor, sentirão:

- secura;
- umidade;
- moleza;
- aspereza;

e, finalmente, aquilo em que não convêm inteiramente e onde existe algum excesso. À segunda responde-se que as qualidades remissas também são sensíveis de dois modos. Primeiro, indiretamente, porque a qualidade remissa está unida a uma oposta mais intensa, e, sentindo esta, indiretamente sente-se a remissa e tépida. Assim, se um calor como dois é aplicado ao tato que possui calor como quatro, o calor não é sentido diretamente. Se, porém, aquele calor como dois possui unido um frio oposto, este é sentido diretamente, e em razão dele também aquele calor menor é sentido, enquanto tempera o frio. Se nada possui de frio ou de outras qualidades temperantes ou temperadas pelo calor, o calor não será sentido; isso, porém, será por acidente. Segundo, uma qualidade remissa pode ser sentida diretamente, mas não por qualquer tato. Pode sê-lo por aquele que, em seu temperamento, possuir qualidade semelhante em grau menor. Se o tato possui calor como quatro, não sentirá calor como dois.

Se, contudo, o calor do tato for mais temperado e reduzido a menos do que dois, sentirá aquele calor. O mesmo se dirá do frio e das outras qualidades. Nem todos os tatos são do mesmo temperamento. Nem o mesmo tato está sempre no mesmo estado de qualidade, mas pode crescer ou decrescer e, assim, constituir-se num estado em que sinta qualidade muito remissa. Se a qualidade for tão remissa que abaixo dela não possa encontrar-se temperamento algum do tato, ela, para tal estado, não será tangível diretamente, mas indiretamente, como foi dito. Isso é por acidente. Por si e segundo sua própria razão, qualquer qualidade é tangível, embora não em todo estado nem de todo modo. SE INSISTIRES. Segue-se que o tato nunca poderia perceber prazer e deleite. Este consiste em perceber coisas proporcionadas ao tato. A dor, porém, consiste em atingir excessos daquela proporção, como ensina São Tomás nas *Adições*, q. 86, a. 3, ad 3.

RESPONDE-SE que a dor não consiste em qualquer excesso, mas naquele que dissolve o órgão e o lesa ou imprime a espécie de tal dissolução.

O prazer, porém, consiste numa proporção que supera as qualidades do tato no agir de tal modo que não as supera dissolvendo, mas, ao contrário, é por sua vez padecida pelo tato e conserva e fomenta aquela proporção em seu temperamento. Não deve, contudo, haver proporção inteiramente matemática e igual, pois assim nada absolutamente agiria. Pode também haver prazer pela informação da espécie de uma coisa tangível inteiramente proporcionada e conveniente quanto a uma qualidade, embora alterativamente aja por outra na qual vença moderadamente a qualidade oposta exis-

tente no tato. Nos bem-aventurados, porém, haverá tato convenientíssimo sem alteração, somente pela espécie do tangível proporcionado. À confirmação responde-se que o calor veemente emite a espécie de todos os graus do calor, mas por modo de uma só coisa, não cada grau separadamente. E de toda aquela intensidade o sentido do tato sente o excesso. Os graus inferiores ou iguais ali presentes não podem ser sentidos, porque não são representados separadamente dos mais intensos, mas como constituindo um com eles.

Se os graus remissos fossem sentidos separadamente, aqueles que restassem não seriam sentidos como intensos. Portanto, enquanto fazem um único intenso, assim são sentidos por modo de um só; não enquanto cada remisso é considerado separadamente. Desse modo, enquanto remissos, não são sentidos naquele calor. À terceira responde-se que o sentido está diretamente em potência para a imutação intencional do objeto. Mas, para isso, requer-se como condição necessária que careça daquela qualidade real cuja imutação intencional sente, como dissemos na questão 5, artigo 4. Se o sentido possui realmente aquelas qualidades, não é apto para receber suas espécies, mas para emiti-las, porque o objeto é naturalmente apto a emitir espécies. Por isso, mediante tal objeto, não pode receber espécies semelhantes àquela, porque deve ser sempre diversa a disposição daquele que emite espécies e daquele que as recebe.

Se, porém, o sentido recebe espécies não enquanto possui aquela qualidade real, mas enquanto está em potência para receber suas intenções, ainda que, de outra parte, possua em ato a qualidade real, segue-se que possuir a qualidade real não conduz por si a receber suas espécies, mas estar em potência e carecer dela. Ora, está melhor em potência quando carece da forma. Logo, possuir aquela qualidade é algum impedimento para receber suas espécies, porque está menos em potência para elas. Que seja também impedimento total mostramos no lugar citado. Especialmente no sentido do tato, porque, para perceber o objeto, necessita também de alteração real da qualidade tangível, ao menos falando conaturalmente. Por isso é necessário que careça também daquela qualidade real segundo a qual deve ser fisicamente imutado. Assim, não poderá realizar-se sensação a partir de qualidade remissa se o tato a possui realmente em grau igual ou maior.

E quando se insiste que, por essa razão, o tato careceria de toda qualidade tangível real, porque pode sentir todas, responde-se que deve carecer somente das qualidades extremas excedentes que pode sentir, não das temperadas segundo as quais pode sentir. Se esse temperamento variar para menos, então também poderá sentir qualidade mais remissa, capaz de agir naquele temperamento remisso. Por isso São Tomás, livro II *Sobre a Alma*, lição 23, diz que o tato é exceção à regra segundo a qual o sentido deve carecer da qualidade de seu objeto, porque em si é certo misto e compõe-se das próprias qualidades tangíveis. Verifica-se, contudo, que deve carecer da excelência daquelas qualidades, que é aquilo que somente sente, porque consiste em certa mediania. Quanto à instância acerca das qualidades se-

gundas que não são ativas, responde-se primeiro que isso não é certo. As coisas moles amolecem e as duras comprimem, ainda que ajam mais lentamente do que as qualidades primeiras.

Depois, basta que ajam mediante as primeiras, não somente introduzindo formas semelhantes a si, mas também dispondo para produzir aquelas qualidades médias, dependentes das primeiras. E a mão sente a menor moleza da outra indiretamente, em razão da aspereza adjunta. Quanto ao último, diz-se que a língua, enquanto órgão sensitivo, não possui sabor. Se o adquire, é porque se afasta de sua disposição natural, como quando a língua do febricitante se enche de humor amargo. Se, porém, a língua é comida, possui sabor; mas então já não é órgão de sentir, e sim carne morta e separada das outras partes. Por isso, como os outros objetos saborosos, possui seu sabor. E o mesmo vale para o odor relativamente às narinas. ACERCA DO TERCEIRO PONTO. Pergunta-se se o tato sente a qualidade do tangível unido ou aquela que o próprio tangível emite no sensório do tato. Responde-se a partir do que foi dito na questão 5, artigo 6, **SUPONDO** que o sentido do tato, porque verdadeiramente sente, requer espécies intencionais de seu objeto.

E, porque é sentido muito natural, requer também alteração física em razão da conjunção das qualidades tangíveis, que são naturalmente alterativas, a não ser que a própria alteração seja impedida. Assim ocorrerá depois do dia do juízo, cessado o movimento do céu, do qual todas as alterações dependem por si. Por isso, a alteração física não é exigida por si e essencialmente para a sensação do tato, mas somente por causa da ordem conatural dos corpos que se tocam com qualidades alterativas. Assim, no fogo do inferno cessará a alteração física nos corpos dos condenados; de outro modo, corrompê-los-ia. E, contudo, o tato será agudíssimo, como ensina São Tomás nas *Adições*, q. 86, a. 3. Por si, porém, requer-se informação intencional, porque o tato é verdadeiramente cognoscitivo. Assim, necessariamente requer ser informado pelo objeto de modo cognoscível e intencional, e não somente de modo entitativo.

Desse último modo também os inanimados são informados por suas formas, não para que suas formas se tornem representativamente seus objetos, mas para que da forma e do sujeito se faça algo natural e se constitua entitativamente uma terceira coisa. Postas essas coisas, **RESPONDE-SE À DÚVIDA** que o órgão do sentido do tato não sente aquilo que imediatamente lhe inere no próprio nervo sensitivo, nem a qualidade real produzida nele, mas a qualidade do próprio objeto tangível enquanto comunicada à carne e, mediante a carne, comunicada intencionalmente ao próprio nervo senciente. Isso consta porque, como o tangível deve ser realmente aproximado do senciente e a qualidade tangível se comunica pela carne, aquilo que está na carne será sentido mais imediatamente; e mediante isso também aquilo que está no próprio tangível externo. Se, porém, o tangível não alterar fisicamente, como nos corpos dos condenados, será sentida a própria qualidade

existente no tangível, e tanto mais fortemente quanto mais o fogo do inferno ocupar todas as partes interiores e penetrar por dentro através dos poros.

Contudo, não imprimirá qualidade real, mas intencional no sentido. A qualidade real posta imediatamente sobre o próprio nervo não é sentida imediatamente. Uma parte pode, contudo, sentir outra parte próxima a ela que esteja alterada, como dissemos no lugar citado, de tal modo que uma parte nunca sente a qualidade que lhe inere imediatamente. Nisso concorda também o Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 26, conclusão 1. OBJETA-SE. Se a cabeça de um animal tocasse imediatamente o sol, seria aquecida por ele não menos do que o ar é aquecido. E, contudo, não sentiria o calor que está no sol, porque o sol carece desse calor. Logo, sentiria o calor inerente a si mesma. Segundo, segue-se que nunca poderia sentir calor como oito. Este não pode ser comunicado pelo fogo à própria carne sem corrompê-la, porque calor como oito somente existe com o fogo. Logo, se a alteração física é requerida para a sensação do tato, será requerida alteração de calor como oito para sentir calor como oito.

Tal alteração de calor como oito, porém, não existe fora do fogo. Terceiro, o ardor da febre não é sentido menos do que a qualidade que está no tangível externo. Esse calor afeta também o próprio nervo, assim como a frieza que contrai os nervos os afeta e é sentida por eles. Finalmente, a imutação intencional proveniente de uma qualidade tangível realiza-se num instante, porque carece de contrário. A imutação física, porém, realiza-se sucessivamente, porque se faz por movimento de alteração. Logo, antes da alteração física já se realizou a imutação intencional e, consequentemente, a própria sensação.

À PRIMEIRA, responde-se que, naquele caso em que não haja corpo intermediário entre o sol e o animal, será sentido o calor não enquanto está no sol, mas enquanto está no próprio animal.

Contudo, não será sentido enquanto imediatamente posto sobre o nervo, mas enquanto está na carne da cabeça, que está mais próxima do sol do que o nervo e, por isso, é mais imediatamente afetada pelo calor. O mesmo ocorre com o sangue, que então ferveria pela ação do sol. Assim, não se sente algo imediatamente posto sobre o órgão, mas posto sobre o meio dele, que é a carne.

À SEGUNDA, diz-se que também o calor como oito pode ser sentido, não somente aquele que está no próprio fogo, mas também aquele que é comunicado à carne antes de chegar ao nervo.

Comunica-se à carne queimando-a. Assim, quando começa a queimar, começa também a difundir-se ao sentido a espécie do calor como oito e produz-se dor agudíssima. Para que a espécie passe ao nervo, não se requer que a alteração ocorra no próprio nervo; basta que ocorra na própria carne unida a ele. Nos corpos dos condenados, porém, o fogo aplicado à carne, sem alteração física nem combustão, enviará ao nervo a espécie do calor como oito. Sobretudo porque aquele fogo, como dissemos, também penetrará no corpo através dos poros.

À TERCEIRA, diz-se que o calor da febre é sentido principalmente no próprio fervor do sangue e dos espíritos, onde inere aquele calor imoderado.

O sangue, porém, é algo distinto do nervo, embora esteja unido a ele como a carne. Quando, porém, o nervo é contraído pelo frio, primeiro aquele frio passa pela carne e daí pode emitir espécies pelas quais seja sentido. A própria contração dos nervos, que é efeito do frio, causa dor. Contudo, não é sentida pela parte na qual está imediatamente, mas por outra mais próxima, que é imutada intencionalmente.

À ÚLTIMA, responde-se que a imutação intencional nesses sentidos mais materiais, embora não possua contrário, depende contudo do movimento de alteração ou local e é gerada à maneira dele.

Por isso não se realiza num instante como na visão, cujas espécies não dependem de tal movimento, como dissemos acima ao tratar do som.

QUESTÃO VIII — DOS SENTIDOS INTERNOS

ARTIGO I — SE EXISTEM SENTIDOS INTERNOS E QUANTOS SÃO

Que existem alguns sentidos internos, São Tomás provou na I Parte, q. 78, a. 4, a partir do fato de que os animais conhecem as coisas ausentes e não somente as presentes. De outro modo, o animal não seria movido a buscar alguma coisa ausente, como vemos que se move a procurar:

- alimento;
- bebida;
- os filhos.

Semelhantemente, possuem memória da coisa passada, porque retornam aos mesmos lugares, por exemplo:

- aos mesmos ninhos;
- aos mesmos pastos;
- e assim por diante.

As coisas ausentes, porém, não são percebidas pelos sentidos externos, que conhecem somente as imutações dos objetos presentes. Finalmente, consta pela experiência que não somente os homens, mas também outros animais dotados de memória sonham. Aristóteles afirma isso no livro IV da *História dos Animais*, cap. 10, porque consta que também os cães latem durante o sono. O sonho não pode ser ato do sentido externo, porque então os sentidos externos dormem, nem do intelecto, porque este se encontra impedido no sono. Logo, pertence a algum sentido interno. Portanto, como não se pode duvidar **se existem** sentidos internos, resta investigar:

- seu número;
- sua quididade;
- suas espécies impressas e expressas;
- seus atos.

E, primeiro, ocorre tratar **DO NÚMERO** desses sentidos, isto é, quantos são. Os sentidos internos costumam ser designados por vários nomes que explicam seus ofícios e funções, como:

- sentido comum;
- fantasia ou imaginativa;
- estimativa ou cogitativa;
- memória;
- reminiscência.

A dificuldade está em duas coisas. Primeiro, explicar os ofícios de cada sentido. Segundo, saber se esses ofícios são de tal modo distintos que requeiram várias potências realmente distintas, e quantas devam ser postas. DOS OFÍCIOS DOS SENTIDOS INTERNOS. PRIMEIRO: O SENTIDO COMUM. Acerca do sentido comum, consta entre todos os filósofos que deve ser posto, como ensina Aristóteles no livro *Sobre o Sono e a Vigília*, cap. 2, e no livro III *Sobre*

a Alma, texto 136; e São Tomás ali, lições 2 e 3, na I Parte, q. 78, a. 4, e na questão *De Anima*, a. 13. A necessidade e o ofício próprio desta potência são, primeiro, que possa realizar-se comparação e discernimento entre os sensíveis conhecidos por diversos sentidos externos, por exemplo entre:

- cor;
- som;
- sabor;
- e semelhantes.

Esses objetos não podem ser discernidos por algum sentido externo. Um sentido externo não pode conhecer nada do objeto de outro sentido e, consequentemente, tampouco julgar acerca da conveniência ou diferença deles entre si. É necessário, portanto, pôr uma potência superior a todos eles, que julgue acerca de todos esses sensíveis. Nem tal juízo pode ser formado por todas as potências dos sentidos externos tomadas conjuntamente. De nenhuma delas, considerada separadamente, procede um ato que atinja algo do objeto de outra. De todas juntas, porém, não procede um único ato. Segundo, põe-se especialmente o sentido comum para que possa haver reflexão sobre os próprios atos dos sentidos externos. Os próprios sentidos não podem refletir sobre si, porque estão restringidos aos seus objetos diretos, dos quais recebem sua especificação. Logo, para que os atos desses sentidos sejam conhecidos — por exemplo, para que alguém conheça não somente a cor, mas que **vê** a cor — é necessário recorrer a uma potência superior que conheça tais atos. Essa potência é o sentido comum.

Finalmente, põe-se o sentido comum para que dele seja administrada a virtude — isto é, os espíritos animais e o influxo — a todos os sentidos externos. Todos eles se radicam no cérebro, e seus nervos unem-se e terminam na parte frontal, onde o sentido comum possui sua sede, como diremos depois. Assim, o sentido comum serve como origem e princípio de distribuição dos espíritos animais aos demais sentidos. SEGUNDO: A FANTASIA OU IMAGINATIVA. Em segundo lugar está a fantasia ou imaginativa. Ela serve, primeiro, para conservar as espécies hauridas pelo sentido comum. Por isso, relativamente a essas espécies, possui força de memória e conhece as coisas na ausência, como ensina São Tomás na I Parte, q. 78, a. 4. Segundo, serve para compor entre si várias formas. Assim, a partir da espécie de monte e da espécie de ouro, forma a espécie de um monte de ouro. Isso pertence propriamente à imaginação, como ensina São Tomás na I Parte, q. 12, a. 9, ad 2. Trataremos disso mais amplamente abaixo e no artigo seguinte.

TERCEIRO: A ESTIMATIVA. Em terceiro lugar põe-se a estimativa. A ela pertence conhecer não somente os sensíveis externos, mas também certas **intenções não apreendidas pelos sentidos** (*intentiones insensatae*), que não são percebidas pelo sentido externo e, por isso, se chamam desse modo, por serem conhecidas além dos sentidos externos. Por exemplo:

- amizade;
- razão de útil;
- razão de nocivo.

O sentido externo não percebe essas coisas. Assim, a ovelha foge do lobo, não porque ele possua tal cor ou tal figura, mas porque lhe é inimigo. E a ave recolhe a palha, não porque possua tal cor ou tal qualidade tátil, mas porque é útil para construir o ninho. Para perceber essas intenções põe-se a estimativa, como ensina São Tomás na I Parte, q. 78, a. 4, e na questão *De Anima*, a. 13, no corpo. QUARTO: A MEMÓRIA. Em quarto lugar põe-se a memória, isto é, a potência conservativa e retentiva das próprias espécies não apreendidas pelos sentidos ou intenções. A memória é especialmente requerida para conservar tais intenções ou espécies. Como diz São Tomás no lugar citado da I Parte, o princípio do recordar nos animais nasce de alguma dessas intenções, por exemplo:

- de alguma razão de nocivo;
- de conveniente;
- ou de algo semelhante.

Daí o animal é movido a recordar alguma coisa que antes conheceu. Por isso deve existir alguma potência para conservar essas espécies não apreendidas pelos sentidos, e essa potência é a memória. QUINTO: COGITATIVA E REMINISCÊNCIA. Em quinto lugar estão a cogitativa e a reminiscência, que se põem especialmente no homem, porque ele usa algum discurso e comparação acerca dessas intenções e acerca do modo de recordá-las. Aquilo que nos animais brutos é a estimativa, que forma por instinto natural aquelas intenções não apreendidas pelos sentidos, no homem chama-se **cogitativa**, porque, com alguma comparação e discurso, pensa e forma tais intenções. Isso ocorre porque essas potências, pela união com o intelecto, participam de certo modo discursivo. Semelhantemente, nos homens a memória nem sempre se realiza por simples ou súbita recordação, mas por alguma comparação e investigação, passando de uma coisa a outra até chegarmos àquilo que queremos recordar. Isso se chama **reminiscência**, porque não apenas recordamos, mas recordamos pensando e investigando. DO NÚMERO E DISTINÇÃO REAL DOS SENTIDOS INTERNOS.

Acerca do segundo ponto há maior dificuldade e diversidade de opiniões entre os autores. PRIMEIRA SENTENÇA. Alguns estabeleceram cinco sentidos interiores, como os exteriores, isto é:

- sentido comum;
- imaginativa;
- fantasia que compõe e divide;
- estimativa;
- memória.

São Tomás atribui essa sentença a Avicena na I Parte, q. 78, a. 4. É também atribuída a Alberto Magno, livro II *Sobre a Alma*, tratado 4, cap. 7, embora ele coloque ali a fantasia que compõe e divide depois da estimativa, porque o homem pode compor tanto espécies sentidas como espécies não apreendidas pelos sentidos. SEGUNDA SENTENÇA. A segunda sentença estabelece quatro potências realmente distintas. Duas servem às espécies sentidas e outras duas às não apreendidas pelos sentidos. Isso porque es-

ses modos de conhecer o sentido e o não apreendido pelos sentidos fundam, por si mesmos, potências diversas, em razão do modo de conhecer diverso e mais abstrato que se encontra nas intenções não apreendidas pelos sentidos do que nas sentidas. E, em cada uma dessas ordens, existe dupla potência:

- uma bem apreensiva;
- outra bem retentiva, embora também seja cognoscitiva.

Isso ocorre porque, nas potências materiais, requerem-se temperamentos diversos para:

- reter;
- receber.

As coisas de disposição mais úmida recebem mais facilmente. As mais secas retêm melhor. Para as espécies sentidas, portanto, servem:

- o sentido comum, para apreender na presença dos objetos;
- a imaginativa, para conservar e conhecer as coisas na ausência.

Para as espécies não apreendidas pelos sentidos servem:

- a estimativa, para apreender coisas como inimizade e amizade na presença do objeto;
- a memória, para conservar e conhecer na ausência.

A cogitativa e a reminiscência não constituem potências diversas. Pertencem à estimativa e à memória enquanto estas recebem, pela união com o intelecto, a perfeição acrescentada do discurso. Assim ensina São Tomás na I Parte, q. 78, a. 4, seguido comumente por seus intérpretes. TERCEIRA SENTENÇA. A terceira sentença estabelece três potências nos sentidos interiores:

- fantasia, que confunde com o sentido comum;
- força judicativa;
- memória.

Os Conimbricenses, livro III *Sobre a Alma*, cap. 3, q. 1, a. 1, atribuem essa sentença a:

- Galeno;
- São Gregório de Nissa;
- São João Damasceno;
- Nemésio.

Báñez, no lugar citado da I Parte, dúvida 1, atribui-a também a alguns autores mais recentes. Estes, porém, não distinguem a estimativa da fantasia ou imaginativa e depois colocam o sentido comum e a memória. QUARTA SENTENÇA. A quarta sentença estabelece somente duas potências interiores:

- o sentido comum, que apreende e julga todos os sensíveis externos;
- a fantasia, que serve para apreender, conservar e comparar espécies sentidas e não apreendidas pelos sentidos.

Assim Fonseca, livro V da *Metafísica*, cap. 28, q. 7, sec. 4, e os Conimbricenses no lugar citado, q. 1, a. 3. QUINTA SENTENÇA. A quinta sentença põe uma única potência, que exerce todos esses ofícios:

- apreende objetos sentidos e não apreendidos pelos sentidos;
- conserva-os;
- compõe-os.

Assim o Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 30, nn. 16 e 18. Ele diz que essas potências não se distinguem nem realmente nem formalmente, mas apenas segundo diversos atos, assim como o intelecto não se distingue por ser:

- prático;
- especulativo;
- razão;
- memória;
- e assim por diante.

Procura provar isso por Aristóteles, no livro *Sobre a Memória e a Reminiscência*, cap. 1, onde diz que fantasia e memória são a mesma potência. E no livro *Sobre os Sonhos*, cap. 1, diz que a potência imaginativa é a mesma que o sentido, isto é, o sentido comum. Assim também Caetano, livro II *Sobre a Alma*, cap. 15, ensina que, a partir do Filósofo, não consta haver três potências realmente distintas, mas operações. SENTENÇA DE SÃO TOMÁS. NÃO OBSTANTE**, deve defender-se a sentença de São Tomás, isto é, que existem** quatro sentidos interiores realmente distintos. Ele o ensina claramente na I Parte, q. 78, a. 4, e na questão *De Anima*, a. 13. E naquele mesmo lugar citado por Suárez, no livro *Sobre a Memória e a Reminiscência*, lição 2, quando São Tomás objeta que, a partir do que o Filósofo ali diz, poderia parecer que fantasia e memória não são potências distintas do sentido comum, responde que são potências diversas. É necessário, com efeito, que pertençam a potências diversas:

- a recepção das formas sensíveis, que pertence ao sentido comum;
- a conservação delas, que pertence à fantasia ou imaginação.

Semelhantemente, pertence a outro princípio receber a forma e conservar aquilo que foi recebido pelo sentido e alguma intenção não apreendida pelo sentido, que a força estimativa percebe também nos outros animais. A força memorativa conserva. A ela pertence recordar a coisa não absolutamente, mas enquanto foi apreendida no passado. Acrescenta, porém, que o sentido comum é raiz da fantasia, que pressupõe o ato do sentido comum. Assim se resolve a autoridade do Filósofo segundo a qual a imaginação é atribuída ao sentido realmente. FUNDAMENTO DA SENTENÇA DE SÃO TOMÁS. O fundamento da sentença de São Tomás é manifesto. Ele toma a distinção dessas potências interiores daquilo que é maximamente conatural e próprio à distinção das potências materiais, isto é:

- da distinta razão formal do objeto;
- da distinção do órgão material no qual as potências residem.

Da parte do objeto, toma-se a diversidade porque há modo mais abstrato e elevado de conhecer em um sentido interno do que em outro. Isso basta para distinguir especificamente os conhecimentos e, consequentemente, seus princípios próximos e imediatos. Nas coisas sensitivas não há outros princípios desses atos além das potências. Aqui não tem lugar diversidade de hábitos como no intelecto. Nem uma potência pode ser tão elevada que possua eminência para atos tão variados, especificamente distintos e de imaterialidade mais abstrata. Confirma-se. Nos sentidos externos, a distinção das potências é feita segundo a moção mais ou menos espiritual dos objetos. Assim, o visível move de modo mais imaterial do que o gustável e o odorável. Logo, semelhantemente, nos sentidos internos deve pôr-se distinção dos atos e potências segundo uma imutação mais ou menos imaterial e abstrata. Que exista essa diversa abstração consta porque as intenções não apreendidas pelos sentidos são mais abstratas do que as sentidas.

Essas intenções não representam somente a coisa como conveniente ou inconveniente ao sentido pelo qual é percebida — assim como algumas cores entristecem a visão e outras a deleitam, e semelhantemente os sabores —, mas representam a coisa como conveniente ou inconveniente à própria natureza e à sua conservação ou propagação. Assim, a ovelha não conhece no lobo somente a cor ou a figura como inconveniente ao sentido da visão ou do tato, mas sente no lobo a inconveniência à sua própria natureza. E a ave recolhe a palha, não porque seja útil ou deleitável ao paladar ou à visão, mas porque é útil para construir o ninho em ordem à conservação de si e da prole. Assim adverte São Tomás na I Parte, q. 78, a. 4. Logo, nessas intenções há algum motivo mais elevado. Elas procedem de modo mais abstrato do que os próprios objetos sensíveis considerados em si. Consequentemente, exigem princípio mais elevado.

Aquela conveniência ou inconveniência em relação à própria natureza ou à sua conservação não é representada por nenhum sentido externo. É mais excelente e universal do que a conveniência ou inconveniência relativamente a qualquer sentido particular. Logo, exige potência mais elevada do que aquela que julga somente os próprios sensíveis e sua conveniência particular. Além disso, as próprias potências apreensivas devem distinguir-se segundo a diversidade dos órgãos. Para reter e conservar requer-se disposição de órgão diversa daquela requerida apenas para receber sem retenção. As coisas de disposição úmida recebem facilmente, mas não retêm, porque, pela própria umidade e moleza, dissipa-se facilmente aquilo que foi impresso. As mais secas não recebem tão facilmente, mas, uma vez recebido algo, retêm-no fortemente e dificilmente o perdem. As coisas que participam de ambas, umidade e secura, conforme predomina nelas a secura ou a umidade, ou recebem mais facilmente ou retêm mais facilmente. Assim, aquelas potências que por si e principalmente se ordenam a reter e conservar devem possuir temperamento mais seco.

Aquelas que se ordenam apenas a apreender devem possuir temperamento mais úmido. Por isso é necessário que os órgãos sejam diversos. As potências materiais, que dependem da disposição dos órgãos, quando se ordenam a atos diversos que requerem órgãos diversos, também devem ser diversas. Diremos mais coisas sobre isso no artigo seguinte. Finalmente, quanto à cogitativa e à reminiscência, não é necessário que sejam potências diversas da estimativa e da memória. São estas mesmas enquanto, pela união com o intelecto, participam de certo modo de discurso acerca dos singulares. Por isso se encontram somente no homem. Assim, não é necessário pôr no homem uma potência estimativa que conheça coisas não apreendidas pelos sentidos daquele modo simples pelo qual os brutos as conhecem, isto é, por instinto, e outra que conheça discursivamente os mesmos objetos. Basta uma única potência que conheça as coisas não apreendidas pelos sentidos com aquela comparação e discurso por participação do intelecto. Em lugar do instinto natural, serve-nos a comparação.

Assim, não é necessário pôr outra potência que possa estimar por instinto e não por comparação. Do mesmo modo, porque no homem o apetite sensitivo participa de algo da liberdade, não é necessário pôr dois apetites:

- um que apeteça com alguma liberdade;
- outro sem ela.

OBJETARÁS. As espécies não são recebidas no órgão, mas na própria potência ou nos espíritos animais. Os espíritos, porém, não são secos. A própria potência, por sua própria razão, possui ser mais ou menos retentiva das espécies. Segundo, a recepção das espécies é intencional. Assim, não requer, para receber ou conservar por longo tempo, as mesmas condições que as formas naturais. Logo, não se segue que seja requerida secura para reter melhor as espécies intencionais, e cai o fundamento de São Tomás. Terceiro, mesmo na recepção de uma coisa natural não repugna que algo seja de tal modo temperado que receba facilmente e retenha por longo tempo, como:

- chumbo;
- cera.

Por que, então, negaremos isso aos órgãos dos sentidos internos?

AO PRIMEIRO, responde-se que as espécies não se conservam nos espíritos, mas neles se movem e são transmitidas de uma potência a outra.

Os espíritos, porque se movem facilmente, são postos muito convenientemente como veículos das espécies. A potência que retém e conserva as espécies faz isso em razão do órgão e segundo sua disposição. Por isso dizemos que homens de compleição mais seca conservam por mais tempo na memória, embora apreendam com dificuldade; outros, ao contrário. Assim, a compleição dos órgãos nos quais essas potências se encontram deve também possuir tal compleição. A experiência não mostra o contrário.

AO SEGUNDO, responde-se que a recepção e conservação das espécies não são intencionais, mas naturais.

Elas se conservam por inérencia, como os outros acidentes, no sujeito no qual existem. Assim:

- as espécies visíveis, quando recebidas no ar, dependem da luz do diáfano;
- as espécies do som são produzidas com movimento;
- as espécies do odor ou do tato, com alteração.

Por isso não é admirável que, para conservar essas espécies no ser de qualidade, algumas disposições sejam exigidas no sujeito, porque então informam de modo puramente natural. Quando, porém, a potência usa delas em ato, então a atualizam apenas intencionalmente.

AO TERCEIRO, responde-se que tal temperamento composto de úmido e seco pode, de fato, encontrar-se e realmente se encontra nos sentidos interiores.

Contudo, não basta para as potências apreensivas e memorativas. Requer-se que, nas apreensivas, predomine o úmido por causa da rapidez que possuem ao apreender e, assim, pela necessidade de impressão facilíssima. Nas memorativas, porém, deve predominar a secura por causa da duração na retenção. Essas duas predominâncias não podem encontrar-se simultaneamente no mesmo órgão, mas em órgãos diversos ou em partes tão diversas que sejam como órgãos diversos. O chumbo não recebe tão facilmente quanto retém. E a cera, quando está derretida e recebe facilmente, não retém bem; quando, porém, está mais dura, comporta-se ao contrário. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. PRIMEIRO. Argumenta-se para provar que não se dá razão suficiente para constituir o sentido comum pelo fato de que deve julgar acerca dos sensíveis de todos os sentidos externos na presença deles. Primeiro, para isso não se requer potência especial. Basta que tal juízo seja realizado por todos os sentidos externos simultaneamente, pelos quais a alma é informada acerca de todos os sensíveis.

Depois, aquele sentido comum superadicionado ou julga acerca de todos os sensíveis por uma única espécie ou por espécies diversas. Se for pelo segundo modo, uma única potência poderá ser informada simultaneamente por várias espécies e atos, o que São Tomás nega até mesmo ao intelecto. Além disso, essas diversas espécies não representam os sensíveis comparativamente, mas absolutamente, cada um em si. Representam-nos do mesmo modo pelo qual estão nos sentidos externos, nos quais os objetos são representados apenas absolutamente e não com comparação de um com outro, seja quanto à diferença, seja quanto à conveniência. De onde, então, provém aquela representação comparativa? Se se disser o primeiro, isto é, que julga por uma única espécie, encontra-se dificuldade porque uma única espécie não pode ser formada a partir dos próprios sensíveis. Objetos tão diversos como:

- cor;
- som;
- sabor

não podem naturalmente convir numa única espécie representativa deles. Nem essa espécie pode ser formada a partir das espécies já recebidas nos próprios sentidos externos. Estas não possuem perfeição e força para

produzir espécie tão eminente e superior que contenha todas elas. Não podem, com efeito, produzir algo mais excelente do que são em si. E pela mesma razão, proporcionalmente aplicada, prova-se que tal potência não pode, por vários atos nem por um único, discernir todos os sensíveis. Confirma-se. Também o sentido comum pode conhecer na ausência, porque também no sonho o sentido comum conhece e julga as coisas que vê sonhando, como ensina São Tomás na I Parte, q. 84, a. 8, ad 2. No sonho, porém, não são vistas coisas presentes, porque os sentidos externos estão impedidos. E semelhantemente, na I Parte, q. 78, a. 4, ad 6, São Tomás diz ser comum a todos os sentidos interiores ver, pela semelhança, na ausência dos corpos.

Logo, se o sentido comum também conhece na ausência, não é necessário pô-lo como potência distinta da fantasia apenas para que julgue na presença dos sensíveis.

RESPONDE-SE, negando o antecedente.

À primeira prova diz-se, a partir de Aristóteles neste livro III, texto 146, e São Tomás ali, lição 3, que é impossível alguém discernir um sensível de outro, por exemplo o branco do doce, apenas pelo fato de cada um ser apreendido por potências distintas. A alma não pode julgar acerca de ambos os sensíveis sem conhecer aquilo em que convêm e diferem. As potências externas, porém, atingem seus objetos de modo tão absoluto que de nenhum modo os atingem comparativamente. Nada atingem do outro objeto ao qual se faz a comparação. Assim, a visão é de tal modo especificada e limitada à cor que nada atinge do som ou do sabor. Logo, não pode discernir de que modo convêm ou diferem entre si. Nem aquelas duas ou três potências podem conhecer comparativamente. Não conferem nem falam entre si. Cada uma tende absolutamente ao seu objeto, sem comunicação com a outra. À segunda prova diz-se que no sentido comum são recebidas várias espécies, que de todos os sentidos externos terminam no sentido comum.

O sentido comum usa delas como representações inadequadas e de modo superior. Representam não somente o objeto em si, mas também que ele foi conhecido pelo sentido, isto é, o próprio ato do sentido externo. Não repugna que uma potência conheça simultaneamente vários objetos inadequados, porque assim são vários como um, não vários adequados, que são vários como vários. Assim como a visão é simultaneamente informada pela espécie do verde e do branco enquanto convêm num único sujeito ou meio, assim o sentido comum é informado pela espécie da cor e do som enquanto convêm na razão de sensível e pertencem ao mesmo sujeito cognoscente. E pela mesma razão conhece a diferença desses sensíveis. Não porque lhe seja representada a razão da conveniência e da diferença ou porque conheça discursivamente por ato comparativo ou de colação, mas porque, por simples inspeção e conhecimento distinto de um e de outro, conhece as próprias diferenças e conveniências. Para isso nada mais é requerido senão que a própria potência possua amplitude suficiente para abranger todos aqueles objetos.

Assim pode discernir cada um dos outros dentro daquela amplitude, do mesmo modo que a visão discerne todas as cores e a audição todos os sons, porque são objetos do próprio sentido, como ensina São Tomás na I Parte, q. 78, a. 4, ad 2. Do mesmo modo, o sentido comum discerne todos os sensíveis não por comparação e colação entre eles, mas porque conhece distintamente todos eles, assim como a visão conhece todas as cores entre as quais discerne. À confirmação responde-se que o sentido comum não percebe as coisas ausentes **enquanto ausentes**. Aquilo que em si está ausente pode, contudo, ser-lhe apresentado aparentemente como presente, e assim pode ser conhecido por ele. Isso acontece no sonho. Às vezes, descendo o sangue aos órgãos dos sentidos externos, descem juntamente com ele as espécies impressas que permaneceram nos espíritos ou no sangue. Assim aparecem como se as próprias coisas estivessem presentes.

Dos próprios órgãos dos sentidos externos, as espécies são novamente lançadas ao sentido comum e o imutam do mesmo modo pelo qual os próprios sentidos o imutam quando percebem em ato objetos presentes. Os sentidos externos não imutam o sentido comum de outro modo senão emitindo espécies para ele. Logo, sempre que, pela comoção dos espíritos ou do sangue, são emitidas espécies dos sentidos externos ao sentido comum, as coisas aparecem a ele como presentes, embora exteriormente não estejam presentes. Deste modo frequentemente se produzem ilusões também na vigília e aparições no sono, como ensina São Tomás na I Parte, q. 111, a. 3, e no II das *Sentenças*, dist. 8, q. 1, a. 5. Veja-se o que diremos abaixo, artigo 3.

SEGUNDO. Argumenta-se:

Também o sentido externo pode conhecer seu próprio ato.

Logo, para isso não necessita do sentido comum. O antecedente prova-se a partir de São Tomás, q. 10 *De Veritate*, a. 9, onde diz que o sentido conhece que sente. E q. 1 *De Veritate*, a. 9:

"O sentido conhece que sente."

Aristóteles também afirma isso no livro III *Sobre a Alma*, cap. 2, porque de outro modo haveria processo ao infinito se nenhuma potência percebesse sua própria sensação, mas necessitasse de outra potência para percebê-la. Confirma-se. Para que o sentido comum perceba tais operações dos sentidos externos, requer-se que possua espécies que as representem. Essas espécies não podem ser formadas pelos próprios objetos enquanto estão fora, porque, enquanto tais, nada possuem do próprio ato e sensação do sentido externo. Nem podem ser formadas pelos próprios sentidos externos. Se estes podem emitir espécie que represente seu ato, então já o conhecem, visto que formam sua espécie.

RESPONDE-SE que, naqueles lugares, São Tomás quer somente dizer que o sentido externo conhece seu ato por modo de exercício e experiência atual, não por modo de conhecimento perfeito e como que **em ato signado** (*in actu signato*).

São Tomás ensina expressamente que o sentido não pode retornar sobre si por retorno completo, isto é, conhecendo-se perfeitamente. Assim, na I Parte, q. 78, a. 4, ad 2, afirma que o sentido externo não pode ver seu ato,

mas necessita do sentido comum. Em razão daquele exercício, quando o sentido está em repouso, percebe que não sente, isto é, experimenta que não exerce sensação, não o próprio ato como aquilo que conhece. E entristece-se ou deleita-se com sua cognição não formalmente — isso pertence ao apetite —, mas objetivamente, porque o apetite se alegra com tal cognição como objeto. Quanto a Aristóteles, diz-se que no livro *Sobre o Sono e a Vigília*, cap. 2, lição 3 em São Tomás, afirma expressamente que a visão não vê a si mesma vendo, mas que percebemos isso pelo sentido comum. Por isso, quando no livro III *Sobre a Alma* diz que sentimos que vemos ou pela visão ou por outro sentido, não determina que seja pela visão, mas procede disputativamente.

Depois conclui resolutamente que pertence à mesma virtude ver a cor e a visão dela. Assim, aquela potência pela qual vemos que vemos não é estranha à visão, mas difere segundo a razão. Isso significa que aquela potência pela qual sentimos que vemos, isto é, o sentido comum, é do mesmo gênero, mas não da mesma espécie que o sentido externo, como se toma de São Tomás ali, lição 2. Nem a razão acerca do processo ao infinito prova algo. Em nós, o processo termina no intelecto, que conhece os atos das outras potências e também os próprios. Nos animais brutos, porém, termina na estimativa e na memória, que conhecem os atos de outras potências. A estimativa, contudo, não conhece seu próprio ato presente como aquilo que é conhecido. A memória pode recordar esse ato como passado, e aí termina o processo. À confirmação responde-se que se requer espécie representativa do ato do sentido externo. Não é necessário, porém, que seja distinta da espécie que representa seu objeto enquanto conhecido pelo sentido.

Embora o objeto exterior emita ao sentido somente espécie representativa de si mesmo, o sentido externo, ao conhecer, emite ao sentido comum a espécie do objeto enquanto conhecido por ele. Para isso não se requer que conheça seu próprio ato, mas que o exerça e, assim, forme a espécie do objeto **conhecido em ato exercido**. Daí o sentido comum, informado por tal espécie, conhece não somente o objeto, por exemplo a cor, mas também o ato, por exemplo a visão, enquanto apreende a cor vista. TERCEIRO. Argumenta-se para provar que as potências interiores não devem distinguir-se segundo objetos sentidos e não apreendidos pelos sentidos. As espécies não apreendidas pelos sentidos são aquelas que representam não as próprias coisas sensíveis, mas suas conveniências ou inconveniências. Para representá-las, porém, basta a fantasia. Sobretudo porque tais intenções não podem ser representadas sem que sejam também representadas as próprias coisas sensíveis nas quais existem. Logo, uma e a mesma potência pode servir para ambos os objetos.

O antecedente prova-se porque a fantasia pode mover o apetite, como o Filósofo prova expressamente no livro III *Sobre a Alma*, cap. 10. O apetite, porém, não é movido senão pela razão de conveniente ou inconveniente. Logo, a fantasia apreende essa razão. Semelhantemente, a estimativa não pode conhecer aquelas intenções não apreendidas pelos sentidos em abstrato, mas no concreto. A ovelha, ao conhecer o lobo como inimigo,

não atinge a inimizade em abstrato e separadamente do lobo, mas julga em particular este sujeito, isto é, o lobo, como seu inimigo. Logo, é necessário que conheça não somente a inimizade, que é coisa não apreendida pelos sentidos, mas também o lobo, que é coisa sentida. Nem basta que um seja conhecido por uma potência e outro por outra. O juízo de ambos, isto é, **este é inimigo**, procede de uma única potência, a estimativa. Logo, ambos os extremos devem ser conhecidos e, consequentemente, não é necessário dividir as potências para coisas sentidas e não apreendidas pelos sentidos. Confirma-se.

Um só e mesmo apetite basta para tender às coisas sentidas e não apreendidas pelos sentidos. Logo, a mesma potência bastará para apreendê-las. A consequência é manifesta, porque o apetite se conforma à apreensão como o móvel ao seu motor próprio. E assim como um único intelecto basta à vontade para tudo aquilo que ela pode apetecer, assim uma única potência apreensiva bastará ao apetite.

RESPONDE-SE que as espécies não apreendidas pelos sentidos que pertencem à estimativa não se chamam assim porque representam somente a razão de conveniente ou inconveniente ao próprio sentido.

Qualquer sentido possui conhecer a conveniência ou inconveniência de seu objeto próprio. Põem-se, porém, espécies não apreendidas pelos sentidos para representar conveniências ou inconveniências superiores, por exemplo aquilo que é conveniente ou inconveniente em ordem:

- à conservação da natureza;
- à conservação da prole.

Assim adverte São Tomás na I Parte, q. 78, a. 4. Por exemplo, o lobo pode possuir razão de cor conveniente à visão da ovelha e, contudo, razão de inconveniência relativamente à sua própria natureza e conservação. Semelhantemente, a palha aparece como cor conveniente à visão da ave e também como conveniente para construir o ninho no qual conserva a si mesma e a prole. A primeira conveniência não requer espécie não apreendida pelos sentidos, porque qualquer potência sensitiva basta para apreender a conveniência de tal sentido. A segunda conveniência, porém, constitui espécies não apreendidas pelos sentidos, como diz São Tomás no mesmo lugar, enquanto não se atinge somente a conveniência ao próprio sentido, mas a outras utilidades, como dissemos. Quando o Filósofo ensina que o apetite é movido pela fantasia, usa o nome **fantasia** como nome comum a todos os sentidos internos, porque conhecem segundo aparições — *phantasia* significa aparição. Assim, não exclui a estimativa. São Tomás adverte isso no livro III *Sobre a Alma*, lição 16, no princípio.

Também costumamos dizer que o intelecto se volta para os fantasmas, tomando **fantasma** não somente pelo ato da imaginativa, mas também pelo da estimativa. Daí também podemos dizer que o apetite é movido pela fantasia mediatamente, isto é, mediante a estimativa. À segunda parte do antecedente responde-se que a estimativa não conhece as espécies não apreendidas pelos sentidos em abstrato, mas no concreto. Contudo, o próprio

sujeito no qual estão é atingido no concreto sob razão superior, isto é, enquanto funda aquelas intenções não apreendidas pelos sentidos, que são mais abstratas e perfeitas do que as razões sentidas. Assim também o colorido em concreto é atingido pela visão e pelo sentido comum, mas este último sob razão superior àquela. Portanto, o próprio sujeito atingido por ambas as potências comporta-se como algo material e pode pertencer a potências diversas sob razões formais diversas. Essas potências não são supérfluas, embora atinjam o mesmo sujeito material, porque procedem sob razões formais diversas e sob diversa cognoscibilidade. Consequentemente, possuem objetos simplesmente diversos.

As próprias coisas, sob diversos aspectos, fundam essa diversa cognoscibilidade. À confirmação responde-se, primeiro, que o apetite é principalmente movido pela estimativa que apreende a razão de conveniente ou inconveniente à própria natureza, como ensina São Tomás no livro III *Sobre a Alma*, lição 4, ao fim. O apetite é inclinação de toda a natureza. Assim, é movido próxima e imediatamente por aquilo que é conveniente à natureza, que é intenção não apreendida pelos sentidos e apreendida pela estimativa. Mediatamente, porém, é movido pela fantasia ou imaginativa. Depois, mesmo que digamos que é movido imediatamente pela imaginativa, como insinua São Tomás na I Parte, q. 81, a. 3, ad 2, assim como é dupla a potência apreensiva, também é duplo o apetite sensitivo:

- irascível;
- concupiscível.

O irascível é principalmente movido pela estimativa, como ensina São Tomás no mesmo lugar, a. 2, ad 2, e q. 25 *De Veritate*, a. 2. O concupiscível move-se mais segundo o deleite do sentido. O irascível, porém, também contra o deleite do sentido, é movido pelo árduo e por intenções não apreendidas pelos sentidos que incitam à vingança ou à ira. ÚLTIMO ARGUMENTO. Argumenta-se, finalmente, para provar que não se distingue corretamente entre:

- fantasia e sentido comum;
- estimativa e memória.

A diferença entre receber bem e reter bem não implica potências distintas. Basta pôr partes distintas do órgão, uma mais úmida, outra mais seca. Daí, no cérebro, encontrarem-se somente três órgãos. O primeiro, situado na fronte, serve ao sentido comum e à imaginativa. Parece também bastar uma única disposição para receber e reter bem, sobretudo espécies intencionais. Vemos alguns homens possuírem ao mesmo tempo boa apreensão e boa memória. E vemos num espelho gerar-se facilmente uma imagem intencional e facilmente conservar-se. Confirma-se. A razão de passado é colocada entre as espécies não apreendidas pelos sentidos por São Tomás na I Parte, q. 78, a. 4. Logo, se a fantasia conhece sob a razão de passado ou ausente, conhece sob razão não apreendida pelos sentidos, e assim não se distingue da memória ou da estimativa.

RESPONDE-SE que, onde há temperamento diverso, há potência diversa.

Se fosse a mesma potência, exigiria o mesmo temperamento. Nem obsta que a própria alma, permanecendo una, informe órgãos e partes diversos que possuem temperamentos diversos. Também se poderia imaginar que a mesma potência atualizasse diversas partes orgânicas ou diversos temperamentos para operações diversas, embora fosse una em si. Isso, porém, não procede. As potências são virtudes particulares ligadas aos próprios órgãos e dependentes deles. A alma, porém, é princípio radical de várias potências. Por isso, a própria natureza da alma, por sua razão intrínseca, exige órgãos diversos. As potências, porém, não exigem senão cada uma o seu. Isso se deve tanto à materialidade e imperfeição de tais potências como ao fato de que, se uma única potência pudesse atualizar vários órgãos e exercer neles operações diversas, não haveria razão para pormos potências distintas em todos os órgãos do corpo. Poder-se-ia dizer que há uma única potência em todos os órgãos, possuindo operações distintas, e que para cada operação requer seu próprio órgão.

Por isso, uma vez que distinguimos essas potências materiais e sensitivas segundo órgãos e temperamentos diversos, conformemente à natureza delas, sendo requerido órgão ou temperamento diverso para receber bem ou reter bem, segue-se que se distinguem, segundo a natureza da coisa, a potência apreensiva e a retentiva. Tal diversidade do órgão exige simultaneamente e reflui num modo formal diverso de atingir o objeto. Por causa da materialidade de tais potências e objetos, nenhuma potência considera o objeto senão sob aquela formalidade segundo a qual ele serve a tal função, que exige aquela diversidade dos órgãos. Além disso, essa diversidade de órgãos para as potências nunca se dá sem que possuam também modo diverso de conhecer e, consequentemente, sem que considerem seus objetos sob formalidade de diversa cognoscibilidade.

Quanto ao que se diz, que no cérebro se encontram somente três órgãos ou três células para três potências, mesmo concedendo que essas células sirvam de órgãos às potências, como diremos no artigo seguinte, deve advertir-se, com São Tomás, opúsculo 43, cap. 4, que aquela primeira célula situada na fronte e que serve ao sentido comum possui certa divisão. Assim, dela se fazem dois órgãos. Numa parte reside o sentido comum, onde há maior abundância de umidade. Na outra, que às vezes é mais seca, reside a imaginativa. Diremos mais sobre isso no artigo seguinte. Daí também consta a resposta aos exemplos daqueles que recebem bem e retêm bem. Não possuem isso segundo a mesma potência e órgão. Retêm segundo a memória e recebem segundo a apreensiva. Em pessoas diversas não repugna que existam simultaneamente esses diversos temperamentos, embora isso aconteça menos frequentemente. No espelho, porém, a imagem não é recebida senão por modo transitório, dependendo da presença do objeto e da reverberação da luz.

Por isso não é necessário pôr ali alguma disposição capaz de reter bem a imagem, porque ela não se conserva na ausência como a memória conserva as espécies. À confirmação responde-se que nem todas as intenções são não

apreendidas pelos sentidos. Algumas são também sentidas. São Tomás ensina na I Parte, q. 78, a. 4, ad 2, que o sentido comum considera as intenções dos sentidos exteriores, assim como sente que vemos e ouvimos. A intenção de passado, porém, é comum à coisa sentida e à não apreendida pelos sentidos, isto é, àquelas que são conhecidas na ausência. São Tomás a enumera também entre as intenções não apreendidas pelos sentidos porque pertence também a elas, embora não somente a elas.

ARTIGO II — O QUE SÃO A FANTASIA E AS DEMAIS POTÊNCIAS INTERIORES, E EM QUE SUJEITOS ESTÃO

DIGO PRIMEIRO: A fantasia, tomada em comum pelas potências interiores além do sentido comum, é definida pelo Filósofo como:

"movimento feito pelo sentido segundo o ato."

Assim Aristóteles, livro III *Sobre a Alma*, texto 161, e São Tomás ali, lição 6, como também no livro *Sobre os Sonhos*, cap. 1, lição 1 em São Tomás. Para explicar essa definição, adverte duas coisas. Primeiro, que aqui não se define diretamente a própria potência, mas seu ato, isto é, o próprio fantasiar. Contudo, pode facilmente reduzir-se à definição da potência, pondo, em lugar de "movimento", "potência que é movida" etc. Nem aqui se define por definição formal, mas causal. Assim:

- o som é definido como movimento feito pelo ar;
- a ira é definida como aquecimento do sangue em torno do coração, porque é causada por tal aquecimento.

Segundo, a fantasia toma-se de dois modos. De um modo, **comumente**, por toda potência interior que forma seus objetos e os faz aparecer, em distinção do sentido comum e dos sentidos exteriores, que não fazem aparecer seus objetos, mas somente conhecem aqueles pelos quais são imutados. Assim, toda potência interior, exceto o sentido comum, possui o nome comum de **fantasia**. Como ensina São Tomás na citada lição 6, esse nome deriva de *phos*, que em grego significa o mesmo que luz; daí deriva *phanos*, que é iluminação ou aparição; e, finalmente, *phantasia*, que é o sentido cognoscente e formado segundo aparições. Isso porque necessariamente pressupõe que os objetos tenham aparecido no sentido, e daí forma-se outra aparição. De outro modo, a fantasia toma-se **especialmente** pela potência imaginativa, distinta da estimativa e da memória. Recebe esse nome genérico por pobreza de vocábulos, sobretudo porque à imaginativa pertence maximamente a própria aparição e formação de imagens. À estimativa, porém, pertence outro ato mais principal, isto é:

- conhecer intenções;
- fazer estimação das coisas segundo sua conveniência ou inconveniência em relação a si.

A definição transmitida entende-se, portanto, do ato da fantasia tomada geralmente, enquanto pertence a todos os atos interiores além do sentido comum. O sentido comum é excetuado porque nele se consumam as apre-

ensões dos sentidos exteriores e de seu influxo dependem as ações dos sentidos exteriores; com efeito, estando ele impedido, estes dormem. Logo, as demais potências, que podem ser movidas pelo sentido, inclusive pelo sentido comum — que julga plena e consumadamente —, chamam-se fantasia. Assim São Tomás, no livro *Sobre a Memória e a Reminiscência*, lição 2, diz que a fantasia segue toda a imutação do sentido, que começa nos sensíveis próprios e termina no sentido comum. Desse modo, o sentido da definição é que o ato da fantasia é movimento, isto é, ato que procede não de imutação feita imediatamente pelos próprios objetos, mas dos objetos enquanto já conhecidos, percebidos pelo sentido e julgados pelo sentido comum. Portanto, fantasiar e sentir distinguem-se como dois gêneros de conhecer, e um é definido enquanto se distingue do outro.

Assim como sentir em comum deve dizer-se movimento feito pelo sensível segundo si, fantasiar em comum define-se como movimento feito não pelo sensível, mas pelo sentido, isto é, pelo objeto já conhecido.

DIGO SEGUNDO: A fantasia, enquanto potência especial chamada imaginativa, não é somente retentiva das espécies, mas também verdadeira e propriamente cognoscitiva.

O contrário foi ensinado por Avicena, referido por São Tomás no livro II *Contra os Gentios*, cap. 74. Ele disse que tanto a imaginativa, que conserva as espécies sentidas, quanto a memória, que conserva as não apreendidas pelos sentidos, não apreendem, mas somente conservam as espécies. Que, porém, ambas possuam os dois ofícios — conservar espécies e conhecer as coisas ausentes — ensina São Tomás na questão *De Anima*, a. 13; na I Parte, q. 78, a. 4; e na I-II, q. 15, a. 1, onde diz:

> *"a imaginativa é apreensiva das semelhanças corporais também estando as coisas ausentes."*

E na q. 17, a. 7, ad 3, diz:

> *"a apreensão da imaginação está sujeita ao império da razão."*

E que o apetite seja movido não somente pela estimativa, mas também pela imaginativa — o que certamente não pode ocorrer sem apreensão — ensina na I Parte, q. 81, a. 3, ad 2. A **RAZÃO** é que a fantasia se ordena a isto: que possamos apreender as coisas sentidas na ausência, e não somente enquanto presentes, como são conhecidas pelo sentido. O animal necessita mover-se e procurar muitas coisas que não lhe estão presentes. Logo, deve existir alguma potência que retenha e conserve as espécies na ausência das coisas. E deve também existir uma potência que conheça as coisas na ausência e, consequentemente, possa formar ídolos ou espécies expressas nas quais se representem coisas ausentes ou imaginadas. Isso é precisamente fantasiar ou imaginar. Esse conhecimento das coisas ausentes ou imaginadas não pode pertencer ao sentido comum. Primeiro, porque o sentido comum conhece somente na presença dos objetos, pois julga acerca dos objetos conhecidos pelos sentidos externos e consuma suas apreensões.

Segundo, porque, como deduz São Tomás no livro III *Sobre a Alma*, lição 6, a fantasia é movimento produzido pelo sentido comum. Logo, distingue-se

dele como o móvel do movente, sobretudo nas coisas corporais. Estabelecer, porém, que uma única potência conhece segundo aqueles dois modos:

- dependentemente da presença dos sensíveis;
- independentemente dela, isto é, na ausência,

parece exceder a imperfeição das potências materiais, como foi mostrado no artigo precedente. Também é inconveniente dizer que uma potência conserva as espécies, mas não conhece por elas, entregando-as a outra potência para o conhecimento, como mostraremos na quarta conclusão. A mesma razão vale, nesta parte, para a imaginativa e para a memória. Ali mostraremos que a memória não apenas fornece as espécies, mas também conhece por elas. Isso deve ser atribuído especialmente à imaginativa. Primeiro, porque o conhecimento das coisas ausentes e imaginadas não pode ser atribuído ao sentido comum, que, como dissemos, conhece somente na presença dos sensíveis e depende deles quanto ao juízo perfeito e consumado. Segundo, não pode pertencer à estimativa, porque esta conhece de modo superior ao da imaginativa, isto é, as intenções não apreendidas pelos sentidos, como explicaremos mais amplamente na conclusão seguinte. Logo, a própria potência que retém as espécies deve conhecer na ausência. Não repugna que retenha e conheça por elas.

DIGO TERCEIRO: É mais provável que o conhecimento da imaginativa difira especificamente do conhecimento do sentido comum; e é muito mais certo que difira especificamente do conhecimento da estimativa.

Assim, sentido comum e imaginativa não diferem especificamente apenas porque um recebe bem e a outra retém bem, mas também porque, na razão de cognoscitivo, seus conhecimentos diferem especificamente. A primeira parte é sustentada por alguns tomistas, como pode ver-se no *Cursus Carmelitanus*, disp. 15, q. 2, § 5, n. 53. O contrário, porém, é sustentado pelo Mestre Báñez na conclusão 4 acima citada, porque as espécies pelas quais a imaginativa conhece são da mesma razão daquelas pelas quais conhece o sentido comum, já que a imaginativa conserva essas mesmas espécies. Contudo, nossa conclusão deduz-se de São Tomás, I Parte, q. 79, a. 7, ad 2, onde diz:

> *"o passado e o presente podem ser diferenças das potências sensitivas segundo a diferença dos objetos, não porém das potências intelectivas."*

Consta, porém, que a diferença do conhecimento entre sentido comum e imaginativa está segundo presente e ausente. Logo, constituem diferença específica na razão de cognoscitivo. A **RAZÃO** é que, usem as mesmas espécies ou espécies diversas, é certo que a imaginativa usa delas de modo superior, mais imaterial e estendendo-se a mais coisas. Logo, há diversidade específica na razão de conhecimento. O antecedente consta porque a imaginativa considera seu objeto enquanto imaginável. Isso é mais abstrato, mais universal e mais livre do que o sensível, que depende somente da própria imutação e presença da coisa sensível. As potências, na razão de cognoscitivo, distinguem-se especificamente segundo o objeto ser mais ou menos abstrato, mais ou menos universal e superior. Logo, como isso se

encontra no conhecimento da imaginativa e do sentido comum, sem dúvida se distinguem na razão de cognoscitivo. Além disso, como o ato mais principal da imaginativa é conhecer e formar seus conceitos, mais do que reter e conservar espécies, é inconveniente que a especificação de tal potência seja tomada do ato menos principal.

Nada há de mais principal numa potência do que sua especificação. A potência, porém, especifica-se pelo ato. Logo, se o ato mais principal é a cognição, a potência imaginativa será especificada por ela. Consequentemente, se o conhecimento da imaginativa fosse da mesma espécie do conhecimento do sentido comum, simplesmente essas duas potências seriam da mesma espécie. Assim haveria dois acidentes da mesma espécie no mesmo sujeito, o que é inconveniente. Que essas duas potências usem das mesmas espécies nada obsta. Mesmo concedido isso, ainda podem distinguir-se especificamente pelo modo diverso de usar aquelas espécies. O modo da imaginativa é superior ao do sentido comum. Assim também:

- fé;
- profecia

podem usar das mesmas espécies que o conhecimento natural. Como, porém, as ordenam e dispõem de modo diverso, esses conhecimentos diferem especificamente. O mesmo ocorre em outros hábitos naturais especificamente distintos que usam das mesmas espécies. Antes, o próprio sentido comum recebe dos sentidos externos as espécies que neles estão. Contudo, como as usa de modo superior aos sentidos particulares, seu conhecimento difere especificamente do conhecimento dos sentidos externos. A segunda parte da conclusão, acerca da distinção entre imaginativa e estimativa, consta do que foi dito no artigo precedente e confirma-se pelo que acabamos de apresentar. A estimativa considera intenções não apreendidas pelos sentidos, como:

- amizade;
- inimizade;
- conveniências;
- inconveniências semelhantes,

que não dizem respeito somente a um sentido particular, mas à conservação do todo ou daquilo que lhe pertence. Esses objetos são mais abstratos e superiores e não podem ser atingidos pelo sentido. Por isso, sobretudo em razão dessa potência, os animais se aproximam do modo de conhecer da razão e participam de certa prudência. Antes, no homem, a própria estimativa discorre acerca das intenções particulares, enquanto nos outros animais é guiada pelo instinto natural, como ensina São Tomás na q. 25 *De Veritate*, a. 2. Tudo isso é sinal de distinção específica relativamente ao conhecimento da imaginativa, que considera somente coisas sensíveis, sejam:

- verdadeiras;
- fictícias;
- ausentes.

Essa distinção é muito maior do que a que existe entre o modo de conhecer da visão e o da audição. Do que foi dito pode recolher-se a definição da imaginativa:

> ***"potência ordenada a conservar as espécies sentidas e a conhecer as coisas ausentes ou imaginadas."***

A estimativa, porém, é:

> ***"potência que apreende o não apreendido pelos sentidos a partir do sentido."***

DIGO QUARTO: A memória é potência distinta da estimativa e é cognoscitiva, não somente conservativa das espécies.

Que seja conservativa, ninguém duvida. De outro modo, não seria memória se não conservasse as espécies. Que seja também cognoscitiva, embora isso tenha sido negado por Avicena, citado por São Tomás no livro II *Contra os Gentios*, cap. 74, é afirmado por São Tomás. Na q. 10 *De Veritate*, a. 3, no corpo, diz:

> *"na parte sensitiva, que tende ao presente enquanto presente, se tender ao passado, requer-se virtude superior ao próprio sentido."*

Essa virtude é a memória. Na parte intelectiva, porém, ela não se distingue do próprio intelecto apreensivo. Também na I Parte, q. 79, a. 6, diz que a memória sensitiva é apreensiva do passado. Finalmente, na questão *De Anima*, a. 13, ensina que é necessário que aquelas coisas que antes foram apreendidas pelo sentido e conservadas interiormente sejam novamente chamadas à consideração atual. Isso pertence à força rememorativa. Nos outros animais, ela opera sem investigação. Nos homens, porém, com investigação e estudo. Por isso, nos homens não existe somente memória, mas também reminiscência. Para isso deve ser ordenada uma potência distinta das outras. O ato das outras potências sensitivas é somente movimento das coisas para a alma. O ato da potência memorativa, porém, é, ao contrário, movimento da alma para as coisas. Assim São Tomás. TRÊS CONSEQUÊNCIAS. Desses lugares deduzem-se três coisas. PRIMEIRA. A potência memorativa deve ser cognoscitiva. Experimentamos em nós que existe conhecimento das coisas passadas **enquanto passadas**, quando delas nos recordamos.

É necessário que esse conhecimento pertença à mesma potência que conserva aquelas espécies na ausência. Como diz São Tomás, é necessário que as coisas que foram consideradas sejam novamente chamadas à memória. Logo, pertence sobretudo à memória a própria excitação pela qual alguma coisa é recordada ou começa a ser considerada atualmente. Essa excitação não pode realizar-se senão por algum ato que começa a usar alguma espécie. Logo, se a própria memória se excita, deve produzir o ato no qual consiste a excitação. Esse ato é o uso da espécie. Consequentemente, é cognição, porque somente a cognição é uso da espécie. Nem pode dizer-se que a excitação se faça não na própria potência conservante da espécie, mas numa potência apreensiva distinta daquela que a conserva. Contra isso está que a própria excitação não se realiza senão usando a espécie. Logo, se na potência apreensiva não há a espécie, mas ela está na conservante, a apreensiva

não poderá ser excitada sem que primeiro, por algum movimento, determinada espécie seja transferida da potência conservante para a apreensiva.

Como, porém, poderá aquela espécie ser transmitida pela potência conservante se esta não conhece ou discerne qual espécie deve ser transmitida para tal excitação? Se se espera algum movimento local pelo qual aquela espécie seja movida e transferida à potência apreensiva para que esta seja primeiramente excitada, permanece a dificuldade:

como, sem algum conhecimento, será dirigido aquele movimento local para transportar esta espécie antes que aquela?

Ali não há:

- objeto presente que envie a espécie;
- potência cognoscente que dirija o movimento;

pois pelo uso dessa espécie se produziria a primeira cognição ou excitação. Tudo isso cessa se a própria potência que conserva a espécie for excitada pelo uso dela. SEGUNDA. A memória deve distinguir-se da estimativa. Assim entende São Tomás na questão *De Anima*, a. 13; I Parte, q. 78, a. 4; e q. 79, a. 7, ad 2. Essa distinção ocorre não somente pelo temperamento e órgão diversos requeridos:

- pela memória, para reter;
- pela estimativa, para apreender;

mas também pelo modo diverso de conhecer. A memorativa considera o objeto enquanto passado. Assim abstrai da presença da coisa e da imutação do objeto exterior, e importa movimento da alma para as coisas. A apreensiva, porém, realiza-se pelo movimento das coisas para a alma. Embora a estimativa apreenda coisas não apreendidas pelos sentidos, apreende-as enquanto presentes. Por exemplo, apreende a inimizade do lobo quando o lobo está presente. Essas diferenças entre memorativa e apreensiva bastam para introduzir diversidade entre potências apreensivas. São potências materiais e não podem unir essas razões por algum modo superior e eminente. De que modo o apetite sensitivo não se distingue segundo ausente e presente, como as potências apreensivas, já dissemos no artigo precedente. O apetite considera a mesma razão formal, da parte da potência, no apetecível presente ou ausente, porque tende às coisas por modo de movimento e inclinação. Pertence à mesma potência motiva:

- tender ao termo que ainda não existe para ela e está ausente;
- atingir o termo adquirido e presente.

As potências apreensivas, porém, distinguem-se segundo diversa abstração ou imaterialidade, pela qual atraem as coisas a si. Essa abstração é diversa segundo depende mais ou menos da presença material do próprio objeto. TERCEIRA. Segue-se que a cogitativa e a reminiscência no homem não se distinguem da estimativa e da memória. São essas mesmas potências, com certa perfeição participada pela união com a razão, segundo a qual podem discorrer acerca de seus objetos singulares. Isso pertence a diverso modo de operar, não a diversa potência. A potência diversifica-se por si so-

mente segundo diversa imaterialidade do objeto. Assim, a mesma potência intelectiva procede:

- sem discurso nos atos dos primeiros princípios;
- com discurso em outros atos;

sem variação da potência. Semelhantemente, o apetite sensitivo em nós participa de algo da liberdade, como ensina São Tomás na I-II, q. 74, a. 3. E, contudo, não é uma potência especificamente diversa do apetite sensitivo que não possui tal liberdade. DIGO QUINTO. Nem todos os sentidos internos se encontram em todos os animais. O sentido comum encontra-se em todos:

- perfeitos;
- imperfeitos.

A imaginativa e a memória, porém, não se encontram em todos. E é provável que tampouco a estimativa. Essa conclusão toma-se de vários lugares de Aristóteles e São Tomás. No livro III *Sobre a Alma*, texto 156, lição 5 em São Tomás, nega-se fantasia a alguns animais, como:

- formiga;
- abelha;
- verme.

São Tomás explica, contudo, que os animais imperfeitos possuem fantasia indeterminada, não fantasia determinada e distinta do sentido. Não fantasiam alguma coisa senão enquanto são movidos pelo sensível. Isso é próprio do sentido comum, que se move somente na presença dos sensíveis. Mais abaixo, texto 56, lição 16 em São Tomás, o Filósofo diz que todos os animais, também os imperfeitos, possuem fantasia e apetite. Quando são lesados:

- retraem-se;
- sentem dor.

Quando sentem algo conveniente:

- dilatam-se.

Logo, possuem apetite, porque dor e deleite pertencem ao apetite. Portanto, devem possuir fantasia, isto é, sentido interno. O apetite não é movido senão pelo sentido interno, isto é, pelo juízo da conveniência ou inconveniência da coisa. Acrescenta, porém, que essa fantasia é movida somente na presença do sensível e quando o animal é tocado. Não percebe alguma coisa distante para a qual se mova ou da qual fuja. Assim, a fantasia, nesses animais, nada é além do sentido comum, que percebe, na presença do sensível, a conveniência ou inconveniência ao próprio sentido. Também no livro *Sobre a Memória e a Reminiscência*, lição 2 em São Tomás, afirma-se que todos os animais imóveis carecem de memória. São Tomás explica luminosamente esses lugares na I *Metafísica*, lição 1, onde põe memória somente naqueles animais que se movem para o distante e aos quais compete movimento progressivo. Assim, em todos os animais, inclusive naqueles que possuem apenas tato, existe algum sentido interior, isto é, o sentido comum. Como foi dito, possuem apetite, pois:

- sentem dor e se contraem quando são picados;
- sentem deleite e se dilatam quando percebem algo conveniente.

Logo, possuem apreensão interna. É necessário que conheçam a própria sensação externa. A dor da qual fogem não considera somente o objeto exterior em si, mas a sensação dele enquanto inconveniente. Semelhantemente, deseja-se o deleite porque se deseja sensação conveniente acerca de algum objeto. Dessa sensação nasce o deleite. A sensação externa, enquanto conveniente ou inconveniente, não pode ser conhecida pelo próprio sentido do tato. De outro modo, ele refletiria sobre si. Logo, necessita de sentido interno que conheça tal sensação e sua conveniência ou inconveniência. Assim, tomando fantasia em comum por qualquer sentido interno, em todos os animais há fantasia. Que, porém, nos animais imperfeitos não exista fantasia distinta do sentido comum, isto é, imaginativa, prova-se porque, segundo São Tomás na citada lição 1 da *Metafísica*, há três graus nos animais. Alguns não conhecem de modo algum coisa distante, mas somente por contato. Outros percebem coisa distante, ao menos imperfeitamente, embora não de todo modo. Outros, finalmente, percebem-na perfeitamente e de todo modo.

Os animais do primeiro gênero são os que não possuem sentido capaz de perceber coisas mediante meio extrínseco, como:

- visão;
- audição;
- olfato;

mas somente:

- tato;
- paladar.

Esses animais não percebem coisa distante. Consequentemente, carecem de movimento progressivo, que se dirige somente a coisa distante. Por isso também carecem de sentido que conheça a coisa na ausência, isto é, imaginativa distinta do sentido comum. Se não conhecem coisa distante, mas somente unida por contato, muito menos poderão conhecê-la na ausência. Os animais do segundo gênero possuem algum sentido capaz de perceber coisa distante e emitir espécies por meio extrínseco, por exemplo a visão. Consequentemente, podem perceber coisas na ausência e possuir movimento progressivo. Assim lhes compete memória ou imaginativa, que percebe as coisas na ausência. Contudo, o sentido interno neles possui alguma indeterminação e confusão. Por isso o Filósofo, no livro III *Sobre a Alma*, texto 15, negou-lhes fantasia distinta, isto é, distinta do sentido comum. Eles conhecem a coisa ausente com dependência de algum exercício atual que fazem. Por exemplo, enquanto a formiga retorna à sua toca, conhece-a. Se, porém, seu caminho for interrompido, não sabe regressar ao lugar, mas vagueia.

Por isso São Tomás, no livro III *Sobre a Alma*, lição 5, disse que esses animais:

"não fantasiam alguma coisa senão enquanto são movidos pelo sensível."

Finalmente, os animais do terceiro gênero possuem memória e imaginativa perfeitas. São também capazes de:

- disciplina;
- habituação.

Assim:

- cães;
- cavalos;
- e outros que possuem audição e se movem perfeitamente em direção às coisas ausentes que procuram ou das quais fogem.

Se os animais imperfeitos possuem estimativa que, ao menos na presença dos objetos, conheça intenções não apreendidas pelos sentidos, dizemos ser mais provável que careçam dela, falando de estimativa determinada e distinta do sentido comum. A razão é que tais animais não percebem alguma coisa senão enquanto conveniente ou inconveniente ao próprio sentido do tato. Não são movidos por outro sentido, e isso se dá na presença do próprio objeto tangível. Para conhecer a conveniência ou inconveniência de algum sentido, basta o próprio sentido com o juízo do sentido comum acerca de seu ato. Carecem, porém, de estimativa perfeita, que conheça conveniência ou inconveniência não somente ao próprio sentido, mas também utilidades ou inconveniências mais universais. Se carecem daqueles sentidos externos que são mais espirituais do que o tato, muito mais carecerão da estimativa, que é muito mais perfeita do que eles. Por isso São Tomás, no livro III *Sobre a Alma*, lição 16, diz que tais animais não imaginam algo distante, porque nada imaginam senão na presença do sensível.

Quando, porém, são lesados, imaginam aquilo como nocivo e retraem-se. Quando se deleitam, estendem-se sobre aquilo. Assim, neles há fantasia ou concupiscência imperfeitamente, enquanto imaginam algo como conveniente, mas não como:

- isto ou aquilo;
- aqui ou ali;

possuem imaginação confusa. Portanto, São Tomás nega-lhes aquelas espécies não apreendidas pelos sentidos acerca disto ou daquilo, aqui ou ali etc. Isso equivale a negar-lhes a estimativa. DIGO POR ÚLTIMO. Os órgãos dos sentidos interiores estão de tal modo dispostos que:

- o sentido comum está na primeira parte da fronte;
- quase unido a ele está o órgão da imaginativa;
- a estimativa está depois da parte média do cérebro;
- a memória inclina-se para a última parte da cabeça, isto é, o occipício.

Falamos dos animais perfeitos. Nos imperfeitos, basta assinalar o órgão daquele sentido que possuem. Os animais que vivem depois de divididos não possuem o sentido comum em alguma parte determinada do cérebro. Onde quer que o sentido e o movimento possam permanecer vigorosos mesmo depois da divisão, ali existe órgão de sentido interno, assim como de apetite. O movimento que realizam depois de divididos é progressivo. Logo,

deve proceder do apetite e, consequentemente, pressupor sentido interno pelo qual o apetite seja dirigido. Sobretudo porque essas partes divididas:

- sentem dor se são picadas;
- retraem-se.

A dor, porém, é ato do apetite. Portanto, assim como o apetite é divisível e resulta diverso nessas diversas partes — porque, devido à sua imperfeição, basta-lhe qualquer disposição dos órgãos —, o mesmo ocorre com o sentido comum. Falamos, portanto, de animais perfeitos, nos quais os sentidos internos estão na cabeça e dependem do cérebro, de modo que, dividido este, não sentem. Omitimos a sentença frequentemente insinuada por Aristóteles de que esses sentidos internos estão no coração. Isso não pode entender-se senão radicalmente, enquanto do coração, como de raiz, emanam:

- calor vital;
- espíritos vitais;

dos quais depende toda operação vital. Se, porém, se entender não do órgão radical, mas do próximo, não pode sustentar-se, porque vemos que, pela lesão da cabeça, essas potências internas são lesadas. Por isso São Tomás põe absolutamente na cabeça todos os sentidos internos e externos na III Parte, q. 8, a. 1. Acerca dos internos ensina o mesmo na I Parte, q. 78, a. 4. E especialmente no opúsculo 43, cap. 4, assinala os órgãos dos sentidos internos do modo por nós estabelecido. Comumente, entre filósofos e médicos, assinalam-se três células no cérebro. A primeira está na fronte e, por certa separação, divide-se em duas. A primeira delas serve ao sentido comum, porque é mais úmida e mais apta para apreender. Ali terminam todas as vias que conduzem aos sentidos externos. As outras duas células estão na parte posterior da cabeça, a partir do meio. A primeira, que está mais na parte média da cabeça, serve à estimativa ou cogitativa.

A que se inclina para a parte posterior da cabeça serve à memória, porque essa parte é mais seca e mais apta para conservar as espécies. Se ali ocorre lesão, experimentamos também que a memória é lesada. Isso também favorece a distinção dessas potências, porque se encontram células ou órgãos distintos para elas. Alguns médicos dizem, porém, que servem a outros ofícios, por exemplo:

- formar os espíritos animais;
- evacuar os excrementos do cérebro.

O Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 31, n. 7, admitindo com Galeno essas três células interiores, diz que não servem a potências diversas, mas a diversas partes ou funções da mesma potência. Isso reduz a dificuldade quase a questão de nome: se essas partes ou funções devem ser chamadas potências. Nas potências materiais, porém, que não possuem tanta perfeição e eminência, se encontramos:

- órgãos distintos;
- temperamentos diversos;
- ofícios ou atos diversos,

por que não estabeleceremos potências distintas, visto que esses são os princípios pelos quais elas se distinguem?

ARTIGO III — RESOLVEM-SE AS DIFICULDADES CONTRA A DOUTRINA PRECEDENTE

PRIMEIRO, pode argumentar-se para provar que, na razão de cognoscitivo, não diferem:

- imaginativa e sentido comum;
- estimativa e memória.

Usam-se para isso os argumentos pelos quais, no artigo 1 precedente, se procurava provar que essas potências não se distinguem absolutamente. Sobretudo porque:

- a distinção entre ausente e presente;
- entre apreender e reter;
- e outras semelhantes

são apenas diferenças acidentais no gênero cognoscitivo. Além disso, porque o ausente e o presente são conhecidos pelas mesmas espécies. Ainda, porque no intelecto esses atos pertencem à mesma potência. Também porque no apetite sensitivo a potência não varia segundo ausente e presente, embora os atos possam variar. Além disso, da parte do órgão não parecem encontrar-se senão três lugares ou células para as potências interiores. Finalmente, porque também o sentido comum apreende coisas ausentes, como se vê quando as apreende no sono, conforme ensina São Tomás na I Parte, q. 84, a. 8, ad 2. Logo, a razão de ausente não distingue o sentido comum da imaginativa. **A TODAS ESSAS COISAS JÁ RESPONDEMOS** no artigo precedente. Em suma, dissemos, a partir de São Tomás, I Parte, q. 79, a. 7, ad 2, que a razão de passado e presente, da parte do objeto, pode distinguir as potências apreensivas materiais, mas não a potência intelectiva.

Isso porque esta, por seu gênero e por sua própria razão objetiva, abstrai das condições materiais e considera as coisas no universal. Por isso o modo de passado ou presente, que são modos da singularidade, não pode variar a potência intelectiva. Pode, porém, variar a potência sensitiva, que versa sobre singulares segundo a imutação pela qual a potência é imutada pelo objeto e as coisas são atraídas para ela. Assim, o fato de essa imutação depender da presença sensível e singular do próprio objeto, ou abstrair dela e mover independentemente dela, estabelece modo diverso e mais abstrato na própria imutação e moção do objeto. O apetite, porém, não atrai as coisas para si nem é imutado intencionalmente por elas, mas inclina-se às coisas apreendidas e move-se da alma para as coisas. Por isso o modo de tender por inclinação e movimento às próprias coisas não varia a potência segundo ausente e presente.

Antes, a mesma força motiva deve considerar o ausente, para tender a ele, e o presente, para repousar nele, embora tender e repousar sejam atos diversos segundo o modo do apetite. Quanto ao fato de essas potências usarem

das mesmas espécies, já dissemos acima que, ainda que fossem as mesmas espécies da parte do objeto representado, não o seriam quanto ao modo de usá-las e representar. O sentido comum usa as espécies sensíveis enquanto combinadas para julgar e discernir:

- acerca delas;
- acerca dos atos dos sentidos externos.

Assim, elas representam não somente as próprias coisas, mas também os atos das potências, o que não se encontra no sentido externo. Na imaginativa, porém, ainda se combinam de modo diverso:

- porque compõe várias espécies de modo imaginativo;
- porque depura as espécies da dependência da presença.

Consta, porém, que, sob luz especificamente diversa, podem bastar as mesmas espécies com diversa combinação e diverso modo de uso, como ocorre:

- em diversas ciências;
- em hábitos naturais;
- em hábitos sobrenaturais.

Quanto ao que se diz de o sentido comum conhecer coisas na ausência, já dissemos que formalmente e por si o sentido comum sempre tende ao presente:

- ou àquilo que em si está presente;
- ou àquilo que aparece como presente.

Se coisa que não existe em si for representada à maneira de existente, porque as espécies, mediante os espíritos animais, descem aos órgãos dos sentidos externos e daí retornam ao sentido comum como que lançadas pelos sentidos externos — como às vezes acontece no sono e também em ilusões dos que estão acordados —, então o sentido comum apreende coisas aparentemente presentes ou representadas segundo modo de presença, embora se engane. A imaginativa e a memória, porém, apreendem as coisas mesmo quando não aparecem como presentes, mas:

- sob razão de passado;
- ou sob razão de imaginável.

SEGUNDO ARGUMENTO. Argumenta-se a partir do Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 30, n. 13. A potência que conhece abstrativamente e na ausência do objeto pode também conhecer na presença. É impossível que conheça abstrativamente se em algum momento não tiver sido imutada na presença do objeto. Deve, com efeito, receber as espécies dos próprios objetos enquanto são percebidos pelos sentidos externos, isto é, em sua presença. Logo, se então a memória ou a fantasia atenderem a conhecer aquilo de que recebem as espécies, conhecerão a coisa como presente. Assim, não é necessário estabelecer potências distintas para conhecer como presente e como ausente, visto que a mesma potência conhece ambos. Se, porém, a expressão **"como ausente"** fosse especificativa, nunca conheceria o presente. Se se disser que imaginativa ou memória não são imutadas imediatamente na

presença do objeto, mas somente estando ele ausente, então, enquanto o objeto está presente e move o sentido, a fantasia não é imutada. Será imutada algum tempo depois e, nesse intervalo, nada se fará nela.

Isso parece contrário à experiência. Pelo próprio fato de o sentido ser movido pelo objeto, também a fantasia é imutada. Logo, recebe as espécies tão facilmente como o sentido apreende. Assim, não é necessário distinguilas. Se, porém, a fantasia não é imutada simultaneamente com o sentido, mas algum tempo depois, será necessário que a coisa permaneça por algum tempo presente ao sentido para que a imaginativa ou a memória possam ser imutadas, visto que não são imutadas tão facilmente. Contudo, experimentamos que, tão logo uma coisa é vista atentamente, suas espécies permanecem na memória. Confirma-se. Assim como o sentido comum concorre com os sentidos externos para suas sensações, também a imaginativa. Pois, se imaginamos acerca da mesma coisa que temos presente, não sentimos menos essa mesma coisa. Logo, não é necessário distinguir:

- fantasia do sentido comum;
- memória da estimativa

em razão da ausência ou presença.

RESPONDE-SE que, embora a memória ou a imaginativa sejam imutadas na presença do objeto e então o conheçam, ainda assim distinguem-se do sentido apreensivo.

O sentido apreensivo conhece somente:

- na presença do objeto;
- dependentemente dele;
- detendo-se nele.

A memória e a imaginativa conhecem na presença do objeto sem deter-se nela nem depender dela, mas de modo que possam percebê-lo também na ausência. Isso é o principal fim ao qual se ordenam. Assim, conhecer na presença não pertence por si a essas potências, mas em ordem a outra coisa, isto é, para que conheçam também na ausência. Para isso, contudo, requer-se que primeiro recebam espécies na presença. E, enquanto recebem, conhecem. Nem é supérfluo o sentido apreensivo que conhece apenas na presença. Na memória não se conservam somente espécies que representam o objeto externo, mas também espécies que representam o próprio ato:

- de ver;
- de ouvir.

Recordamo-nos de ter:

- visto;
- ouvido;
- conhecido;
- julgado

acerca dos objetos e acerca dos atos dos sentidos. Logo, quando as espécies são impressas na própria memória, já deve pressupor-se conhecimento e juízo consumado:

- dos próprios objetos dos sentidos;
- de seus atos;
- da diferença e conveniência dos objetos entre si.

Isso não se realiza pelos próprios sentidos externos, que não julgam:

- acerca dos próprios atos;
- acerca da diferença dos outros objetos.

Logo, para que essas coisas sejam referidas à memória, é necessário que sejam conhecidas antes da memória. Como pelos sentidos externos somente podem ser conhecidos os objetos, não os atos, é necessário estabelecer, antes da memória, um sentido apreensivo interno. Quanto ao que se diz de a fantasia ser imutada tão facilmente como o sentido comum, responde-se:

é imutada com igual facilidade quanto à impressão, mas não quanto:

- à retenção das espécies;
- à formação a partir de diversas espécies previamente concebidas;
- ao conhecimento na ausência.

Por isso, as coisas que vemos superficialmente não as retemos perfeitamente, mas facilmente as esquecemos. Se algumas vezes as retemos, isso provém:

- ou da bondade da disposição;
- ou da excessiva atenção, que equivale a muitos outros atos menos perfeitos.

Requer-se disposição diversa para reter ou apreender na ausência daquela requerida para apreender dependentemente da presença do objeto. SE INSISTIRES. A fantasia deve possuir uma única razão formal pela qual tenda ao objeto. Sua razão própria, porém, é conhecer na ausência, e por isso se distingue do sentido comum. Logo, nunca poderá conhecer coisas presentes, porque não pode conhecê-las sob razão de ausentes. Contudo, deve conhecer as presentes. É imutada e recebe espécies de objetos presentes e, como é conhecimento dependente do sentido, também se forma na presença dele. Ao receber as espécies, conhece imediatamente, porque é formada por elas. Logo, a fantasia pode conhecer coisas presentes.

RESPONDE-SE que a fantasia conhece as coisas presentes quando atualmente movem o sentido, assim como também o intelecto as conhece.

Não as conhece, contudo, apenas sob razão de presença, isto é, dependentemente da imutação do próprio sensível presente. Conhece-as sob razão superior, isto é, sob razão de imaginável, que pode estender-se:

- ao presente;
- ao ausente;

sem estar ligada à presença. A memorativa, porém, nunca conhece as coisas presentes enquanto presentes, mas sempre sob razão de passado ou de memória. A estimativa percebe as coisas não apreendidas pelos senti-

dos enquanto presentes. À confirmação responde-se que a imaginativa não concorre por si para as sensações externas, nem estas dependem por si dela. Podemos perfeitamente sentir alguma coisa sem imaginá-la. Embora algumas vezes possamos simultaneamente sentir e imaginar, isso ocorre por acidente e concomitantemente. TERCEIRO ARGUMENTO. Argumenta-se para provar que não existe estimativa. As espécies não apreendidas pelos sentidos que dizemos servir a essa potência, como:

- ódio;
- amizade;
- filiação;
- e semelhantes,

excedem toda razão sensível. São relações. Não são sensível próprio nem comum, porque não se enumeram entre eles. Nem são sensíveis por acidente, porque não são substância. Logo, excedem toda razão de sensível. Além disso, não se pode conhecer que isto é conveniente ou nocivo a este ou àquele sem comparação deste com aquele. Usar comparação, porém, não convém senão à potência discursiva e comparativa, não ao sentido enquanto sentido e enquanto se encontra nos brutos. Finalmente, essas espécies não apreendidas pelos sentidos não podem chegar pelos sentidos externos, porque não são percebidas por eles. Nada, porém, passa aos sentidos internos senão aquilo que é percebido pelos externos. Nem o sentido externo pode gerar espécies tão perfeitas e superiores a si como são as espécies não apreendidas pelos sentidos.

RESPONDE-SE à primeira parte do argumento que as relações não são conhecidas pelo sentido interno segundo o modo próprio de relação, isto é:

- por comparação ao termo;
- por discurso;
- no universal.

Conhecem-se enquanto se têm da parte do fundamento ou enquanto são exercidas nele, não enquanto a própria relação pode ser apreendida **em ato signado** (*in actu signato*) e segundo si. O fundamento é a própria coisa sensível enquanto funda conveniência ou inconveniência. Desse modo, porém, não é sentida pelo sentido externo, porque fundar conveniência ou inconveniência não é:

- cor;
- som;
- odor;
- nem qualquer coisa percebida pelo sentido externo.

A própria relação, enquanto distinta do fundamento e tomada comparativamente ao termo, não é atingida pela estimativa sem comparação. Quando se diz que tais relações não são sensíveis de algum modo por si ou por acidente, responde-se que diretamente e formalmente não são sensível desse gênero. São-no, contudo, **fundamentalmente**, enquanto se fundam nas coisas sensíveis. Assim, na natureza e qualidades do lobo funda-se a con-

trariedade relativamente à ovelha. Nem é necessário que tudo aquilo que é conhecido pelo intelecto ou pelo sentido interno tenha sido conhecido pelo sentido externo. Basta que todas essas coisas estejam virtualmente contidas na espécie emitida pelo objeto e depois pelo sentido, podendo ser explicitadas na potência superior. Assim diz São Tomás, I Parte, q. 78, a. 4, ad 4:

> *"Embora a operação do intelecto se origine do sentido, contudo, na coisa apreendida pelo sentido, o intelecto conhece muitas coisas que o sentido não pode perceber; e semelhantemente a estimativa, embora de modo inferior."*

Logo, pode ser conhecido pelo sentido interno algo que não seja direta e formalmente conhecido pelo sentido externo, mas seja certo modo ou relação fundada nos sensíveis e neles contida. À segunda parte responde-se que, nos animais brutos, não é necessária comparação por colação. Basta o instinto natural pelo qual alguma coisa é imediatamente representada como:

- nociva;
- conveniente.

O instinto natural importa certa determinação da natureza e tendência necessária para alguma coisa. O conhecimento comparativo, porém, realiza-se com certa indiferença pela qual os extremos são comparados, de modo que algo seja resolvido em seus extremos ou composto a partir deles. No homem, a estimativa realiza isso com certa comparação e discurso, que participa pela união com a razão, como ensina São Tomás na I Parte, q. 78, a. 4, ad 5. Por isso se chama **cogitativa**, porque conhece:

- cogitando;
- comparando;
- conferindo.

Nos brutos, porém, a cognição não se realiza por comparação e colação dos extremos, mas pelo instinto natural. Isto é, pela própria força e inclinação da natureza, que possui potência para conhecer o nocivo ou conveniente a partir da própria determinação natural, e não pela comparação dos extremos. Assim ensina São Tomás na questão *De Anima*, a. 13; II-II, q. 47, a. 15, ad 3; e I-II, q. 13, a. 2, ad 3. Assim como esse instinto natural é dado pelo Autor da natureza para apreender o conveniente ou inconveniente, também é dado para julgar que isto, aqui e agora, é conveniente ou inconveniente para o animal. O instinto natural estende-se a tudo isso:

- não somente apreender;
- mas também discernir ou julgar.

Assim também os demais sentidos discernem entre seus objetos, não por alguma comparação ou colação, mas porque podem atingir:

- não apenas um objeto;
- mas vários;
- um distintamente do outro;
- não confusamente.

Por isso se diz que discernem entre eles. Assim, a estimativa discerne ou julga acerca da conveniência ou inconveniência da coisa pelo próprio

instinto natural, isto é, pela determinação da potência pela qual conhece distintamente essas coisas. À terceira prova responde-se que as espécies não apreendidas pelos sentidos são recebidas mediante os sentidos exteriores, não enquanto formalmente conhecidas por eles, mas enquanto virtualmente contidas nas próprias coisas sensíveis que apreendem. As coisas não apreendidas pelos sentidos estão contidas e são recebidas a partir das sensíveis. Não é necessário que tudo aquilo que é conhecido pelo intelecto ou pelo sentido interno seja formalmente conhecido pelo externo. Basta que esteja contido naquele objeto, de modo que possa ser dele recebido. Diremos mais sobre isso no artigo seguinte. ÚLTIMO ARGUMENTO. Argumenta-se:

Se a memória é potência cognoscitiva, como dissemos, não diferirá da estimativa.

Não diferirá da estimativa porque conhecerá pelas mesmas espécies pelas quais a apreensiva conhece, visto que as conserva. Nem basta dizer que uma conhece na presença e outra na ausência. Como vimos, algumas vezes a apreensiva — por exemplo o sentido comum — apreende na ausência, como nos sonhos. Semelhantemente, a memória algumas vezes conhece na presença, como quando recebe espécies para conservá-las, pois então é movida por objetos presentes. Confirma-se. Se as potências memorativas são cognoscitivas, sempre conheceriam em ato, porque sempre possuem espécies:

- inerentes;
- informantes;

e isso basta ao conhecimento. Finalmente, São Tomás, no opúsculo 14, no princípio, diz:

> *"A memória não possui algum ato, mas, em lugar de ato, somente conserva, como preparada para aquilo que dela recebe."*

A TODAS ESSAS COISAS JÁ RESPONDEMOS acima. A potência apreensiva e a memorativa possuem as mesmas espécies, mas ordenadas de modo diverso:

- com dependência da presença e imutação do objeto;
- ou sem ela.

Isso é compatível com o fato de a potência apreensiva poder conhecer coisa ausente em si, mas aparentemente presente como que em imagem. Desse modo, a coisa ausente é atingida apenas materialmente e por acidente; formalmente, porém, como presente. Semelhantemente, a memorativa algumas vezes atinge coisa presente, porque recebe dela a espécie, mas não se detém ali nem depende dela. Forma-a sob razão de passado, para que possa recordá-la. À confirmação nega-se a consequência. Pode muito bem a espécie inerir atualmente à potência quanto à sua entidade e, contudo, não representar atualmente por falta de excitação do uso de tal espécie, como ocorre quando dormimos. Consta que as espécies nem sempre informam representativamente, mas algumas vezes somente entitativamente, como quando estão no ar. Veja-se São Tomás, I Parte, q. 79, a. 6, ad 3, e livro

II *Contra os Gentios*, cap. 74, ao fim, onde mostra como as espécies podem conservar-se no intelecto ainda que ele não entenda atualmente.

No lugar citado do opúsculo 14, porém, São Tomás fala expressamente não da memória sensitiva, mas da **intelectiva**. Esta não possui ato distinto do próprio intelecto nem é potência distinta dele. Chama-se apenas memória porque conserva as espécies, como diremos abaixo, questão 10.

ARTIGO IV — QUAIS SÃO AS ESPÉCIES IMPRESSAS E EXPRESSAS NOS SENTIDOS INTERNOS

SUPOMOS que existem espécies nos sentidos internos, assim como existe conhecimento. E, se essas potências internas são superiores no conhecer, requerem também espécies superiores, ou ao menos ordenadas de modo superior, para que possa ser elicitado um conhecimento mais elevado. Especialmente quando os objetos representados são de abstração superior, como as **intenções não apreendidas pelos sentidos** (*intentiones insensatae*), parecem exigir algumas espécies mais perfeitas e elevadas que representem tais intenções, como:

- ódio;
- inimizade;
- filhos;
- pais;
- e semelhantes.

Essas formalidades não são representadas nos sentidos externos e, contudo, são conhecidas pelos internos. Logo, existe algum princípio representativo delas que não deve ser tão material e imperfeito que se detenha nas próprias coisas sentidas, como fazem os sentidos externos. Portanto, deve haver espécie mais perfeita do que a espécie do sentido externo, que representa apenas as coisas sentidas. Por isso Suárez nega sem razão essas espécies não apreendidas pelos sentidos no livro III *Sobre a Alma*, cap. 9, nn. 12 e 13. Se, porém, quiser admitir que existem, mas não como distintas das espécies sentidas que representam os sujeitos das intenções não apreendidas pelos sentidos, não discuto, contanto que devam ser distintas e mais perfeitas do que aquelas que representam somente as coisas sentidas e de nenhum modo as intenções não apreendidas pelos sentidos, como ocorre nos sentidos externos.

Daí surge a **DIFICULDADE**: por qual virtude e por qual agente são geradas essas espécies das coisas não apreendidas pelos sentidos, que são mais perfeitas do que as sentidas, visto que algo mais perfeito nunca é gerado por algo mais imperfeito?

RESPONDE-SE, PORTANTO, que essas espécies não apreendidas pelos sentidos são coligidas das próprias coisas sentidas, porque nelas estão contidas como intenções que lhes convêm.

Quanto à virtude pela qual são educidas dessas espécies sentidas, sendo superiores a elas, há dois modos de responder. Ambos parecem ser apro-

vados pelo Mestre Báñez, I Parte, q. 79, a. 3, dúvida 1, ad 2 do argumento, no fim. PRIMEIRO MODO. O primeiro é que a espécie não apreendida pelos sentidos proceda do próprio objeto sensível, que imediatamente emite de si essas espécies para as potências interiores mediante os sentidos externos. Nisso, contudo, permanece sempre esta dificuldade:

como essas espécies se difundem indiferentemente pelo ar, por que não são percebidas por todos, mas, se o lobo, por exemplo, emite espécie de inimizade relativamente à ovelha, somente a ovelha percebe aquela inimizade, e não outros animais, como:

- o cão;
- o homem;
- e outros?

Embora aquela inimizade do lobo não seja representada como contrária ao cão, mas à ovelha, é precisamente isso que dizemos que o cão perceberia, isto é, que o lobo é inimigo da ovelha e não do próprio cão. Pois a espécie que representa a inimizade relativamente à ovelha difunde-se igualmente aos sentidos do cão e dos outros animais que se encontram no mesmo meio. Assim, todos perceberiam que o lobo é inimigo da ovelha, porque são informados por aquela espécie. Se isso for uma vez concedido, pela mesma razão qualquer animal perceberá quaisquer intenções não apreendidas pelos sentidos, pertençam elas a si ou a outro. Por exemplo:

- que o lobo é amigo de outro lobo;
- que esta palha é útil para construir o ninho de tal ave;
- que esta erva é nociva a tal animal ou conveniente a outro;
- e, finalmente, todas essas intenções, que são inumeráveis.

Todas seriam percebidas por quaisquer animais, porque os sentidos de todos seriam igualmente atualizados e informados por essas espécies, visto que seriam emitidas imediatamente pelos objetos. Contudo, nada disso experimentamos. SEGUNDO MODO. O outro modo de responder é que essas espécies não apreendidas pelos sentidos não são produzidas imediatamente pelos objetos exteriores. São produzidas pelo próprio animal, que sozinho percebe aquela intenção, e isso pela virtude da alma que usa a potência sensitiva como formativa daquelas espécies. Por isso São Tomás diz no opúsculo 43, cap. 4:

> *"a estimativa é uma virtude que apreende do sentido aquilo que não é sentido, como a ovelha apreende a inimizade do lobo."*

Aqui pondero que ele diz apreender isso **a partir do sentido**, não a partir do sensível. O objeto enquanto está fora não é sentido, mas sensível. Logo, por aquela potência na qual o objeto se torna sentido, são produzidas, pela virtude da alma, aquelas espécies superiores, chamadas não apreendidas pelos sentidos. Assim como na alma há virtude radical para apreender as intenções não apreendidas pelos sentidos a partir da pressuposição do conhecimento das coisas sentidas, também há nela virtude para que as espécies sentidas, embora mais grosseiras e imperfeitas, possam emitir espécies mais perfeitas, não apreendidas pelos sentidos, pela virtude da própria

alma operante mediante a potência sensitiva como instrumento que naturalmente move a potência superior. Os sentidos externos são dados para mover os internos, ao menos pela virtude da alma. Para isso também ajuda muito a virtude celeste, que possui eminência para influir sobre as ações intencionais, como diz São Tomás na q. 5 *De Potentia*, a. 8. Antes, essa mesma dificuldade ocorre nos próprios objetos materiais externos relativamente aos sentidos externos:

como objetos tão materiais e grosseiros podem produzir espécies que são mais imateriais e perfeitas do que os acidentes materiais que representam?

E, contudo, dizemos que são emitidas pelos objetos, porque estes são sensíveis por sua natureza e, sobretudo, porque, quanto a essa ação de emitir espécies intencionais, subordinam-se à virtude celeste, que possui eminência para as ações intencionais. Do mesmo modo diremos que as espécies uma vez recebidas nos sentidos possuem força para mover a estimativa daquele no qual se encontram e, consequentemente, para emitir espécies não apreendidas pelos sentidos, que são mais perfeitas, embora contidas nos próprios objetos sentidos. Fazem isso:

- pela virtude da alma;
- pela virtude celeste;

que são virtudes superiores. Qual é, porém, essa virtude da alma? Já dissemos que é a potência sensitiva inferior, não enquanto é cognoscitiva segundo seu modo inferior, mas enquanto é ativa e motiva da potência superior. Assim, ela é produtiva de espécie não para si mesma, mas para servir à potência superior. Desse modo opera pela virtude da alma, que contém eminentemente todas as potências e concede à potência inferior força motiva da superior na emissão da espécie. Daí fica resolvida a razão de duvidar, isto é, por qual virtude essas espécies são produzidas, sendo mais perfeitas do que as espécies sentidas. Outro modo de formar essas espécies não se dá por simples e natural emissão a partir dos objetos ou das potências inferiores, mas pela formação da própria estimativa, que, a partir de espécies preconcebidas, forma outras não menos do que a imaginativa. Essa formação, contudo, pressupõe que alguma espécie já tenha precedido e sido preconcebida. Por isso ela se forma a partir de ídolos ou espécies expressas, dos quais trataremos imediatamente.

SEGUNDA DIFICULDADE: DA ESPÉCIE EXPRESSA OU ÍDOLO. A segunda dificuldade diz respeito à espécie expressa ou ídolo que formam as potências interiores que conhecem uma coisa na ausência. É certo que deve ser posta essa espécie expressa da parte do termo do conhecimento. Não basta a espécie impressa, que se mantém da parte do princípio. E, em geral, a espécie impressa é necessária a todo conhecimento, seja:

- na presença da coisa;
- na ausência dela;

porque o objeto deve concorrer mediante ela com a potência para elicitar o conhecimento. Requer-se, porém, que o objeto termine esse conhecimento segundo um ser proporcionado para terminá-lo. Assim, se a coisa

está ausente, é necessário que seja representada em alguma imagem ou semelhança expressa para terminar o conhecimento. Semelhantemente, se deve ser conhecida de modo espiritual pela potência. Daí São Tomás dizer no livro I *Contra os Gentios*, cap. 53, que a espécie expressa deve ser formada:

- quando a coisa pode ser conhecida indiferentemente ausente e presente;
- e quando a coisa deve ser atingida imaterial ou espiritualmente.

No primeiro ponto, a imaginação convém com o intelecto, porque também conhece a coisa ausente. Explicaremos tudo isso mais abundantemente abaixo. A **DIFICULDADE**, portanto, é saber se essa espécie expressa ou ídolo é formada pela própria potência que conhece por ela, ou por outra potência que a exprime e a propõe à potência para que conheça. Nesta parte produzem dificuldade tanto a autoridade de São Tomás quanto a razão. A autoridade encontra-se no opúsculo 14, onde diz:

> *"Nas palavras que se fazem na imaginativa não se encontra expressa a razão de verbo. Uma coisa, com efeito, é nela aquilo de onde se exprime a semelhança, e outra aquilo em que termina; pois é expressa pelo sentido e termina na fantasia, visto que a fantasia é movimento feito pelo sentido segundo o ato."*

E mais abaixo diz que:

> *"o intelecto não envia suas concepções a outra coisa, como faz o sentido."*

Ensina o mesmo no livro IV *Contra os Gentios*, cap. 11, onde diz:

> *"o sensível exterior imprime sua forma nos sentidos exteriores, dos quais procede para a imaginação e ulteriormente para o tesouro da memória. Em cada passo desse processo de emanação, contudo, o princípio e o termo pertencem a coisas diversas; pois nenhuma potência sensitiva reflete sobre si mesma."*

Assim São Tomás. A razão que ele insinua é esta:

a potência sensitiva não pode refletir sobre si mesma.

Logo, tampouco pode tender à espécie expressa que lhe inere e nela conhecer o objeto. Se assim fosse, conheceria em si mesma ou em algo que lhe inere. Confirma-se. Podem produzir-se aparições na fantasia não por alguma ação vital que produza uma imagem, mas porque, mediante comoção dos espíritos animais ou do sangue, nos quais residem as espécies deixadas pelos sentidos, aquelas espécies são variamente combinadas. Assim aparecem à própria fantasia representações diversas, que ela contempla como termo representado e, consequentemente, como espécie expressa. Que isso ocorra mediante movimento do sangue e dos espíritos e não por expressão vital consta porque, no sono, essas imagens aparecem pela descida do sangue ao princípio sensitivo e pela comoção das espécies que residem nos próprios espíritos. Assim, a partir do Filósofo no livro *Sobre o Sono e a Vigília*, ensina São Tomás na I Parte, q. 111, a. 3; q. 3 *De Malo*, a. 4; e q. 16, a. 3.

Pela mesma razão, um anjo ou demônio pode formar essas aparições na própria fantasia mediante a mesma comoção dos espíritos e do sangue, como ensina São Tomás nos mesmos lugares. Ora, aquela comoção local produzida pelo anjo não é elicitação vital da própria imaginativa. SOLUÇÃO.

NÃO OBSTANTE, DEVE-SE DIZER que a espécie expressa ou ídolo não se forma na fantasia ou potência interior senão por ato vital da potência cognoscente.

É verdade, contudo, que as espécies impressas, que por modo de princípio devem concorrer ao conhecimento, podem, por movimento local, ser impressas e conduzidas à própria fantasia e excitá-la para formar tal ídolo. Isso é tudo o que São Tomás pretende nos lugares acima citados. De outro modo, ele atribui à fantasia a necessidade de formar ídolo precisamente porque ela pode conhecer indiferentemente coisas ausentes, no que convém com o intelecto. Logo, assim como no intelecto a formação do verbo se faz pelo conhecimento, também na fantasia. A **RAZÃO** é que a espécie expressa é imagem vital. Representa não como princípio do conhecimento, mas como termo dele. Consequentemente, não existe antes da ação vital, mas depois dela e dependente dela como seu termo. De outro modo, não seria espécie expressa e não representaria por modo de termo para a própria cognição.

Logo, embora a espécie impressa, que é princípio do conhecimento, possa advir por movimento extrínseco, a espécie expressa, que é termo do conhecimento e da operação imanente, não pode ser produzida por operação extrínseca, mas por conhecimento vital. Que tal espécie expressa não possa ser formada por uma potência e servir a outra, para que esta conheça nela como em termo, consta porque aquilo que é formado por uma potência não pode ser termo da operação elicitada por outra. Nem pode formalmente tornar, para esta outra, a coisa conhecida e representada por modo de termo. Se uma espécie formada por uma potência fosse representada a outra, somente poderia mover esta objetivamente, porque estaria fora dela. Assim, para que tal ídolo ou imagem fosse representado e conhecido por outra potência, deveria emitir uma espécie de si para ela, como uma imagem exterior, que move objetivamente a potência, move-a pela espécie de si.

Se, porém, a espécie expressa devesse informar outra potência mediante uma espécie emitida de si, já não informaria como termo do conhecimento, mas como objeto que move exteriormente. ÀS AUTORIDADES DE SÃO TOMÁS. À primeira responde-se que São Tomás nega que os verbos da potência imaginativa sejam expressivos, não porque não sejam formados mediante conhecimento da estimativa, mas porque, no modo de serem formados, dependem não somente da potência e da espécie, mas também de outros movimentos corporais e físicos. Por esses movimentos, as próprias espécies:

- são conduzidas dos sentidos à fantasia;
- ou são retiradas da memória;

e, pela agitação e comoção dos espíritos ou humores, as próprias espécies são dispostas para que a fantasia possa ser movida. Essa moção algumas vezes é feita pelo próprio homem, não apenas enquanto dorme, mas também acordado e por uso voluntário, como diz São Tomás na q. 3 *De Malo*, a. 4. Algumas vezes também pode ser realizada por causa extrínseca. E as espécies emitidas pelos sentidos para a fantasia são chamadas por São Tomás,

no mesmo lugar e nos outros acima citados, **impressões deixadas pelos sentidos**. Nos que dormem, essas impressões descem com o sangue ou os espíritos até o próprio princípio sensitivo e daí movem a fantasia como se ela fosse movida pelos próprios objetos exteriores. Essas impressões, porém, não são espécies expressas. Não são termo do ato ou da cognição, mas movem a cognição.

Portanto, como a expressão, propriamente falando, deve ser certo parto puramente intencional e no gênero cognoscitivo, aquela formação do verbo ou da espécie que depende necessariamente de alguma comoção física e alteração dos espíritos ou humores, nos quais as espécies são dispostas e transportadas, fica aquém da razão própria e perfeita de expressão. Por causa disso, diz-se que aquele conhecimento e formação do verbo se fazem por imutação de um motor extrínseco e não por expressão perfeita, como ocorre em nosso intelecto. Embora a fantasia ministre espécies ao intelecto como instrumento do intelecto agente no gênero objetivo e intencional, as próprias espécies impressas são espirituais e o verbo que formam é espiritual. Por isso sua formação não depende de alguma comoção física dos espíritos ou humores, nem de outra alteração física, mas é expressa de modo puramente inteligível. E, contudo, porque depende dos fantasmas, ainda exprime o verbo de modo mais imperfeito do que os anjos, como diz São Tomás no livro IV *Contra os Gentios*, cap. 11.

Quanto ao que São Tomás diz — que:

"o intelecto não envia suas concepções a outra coisa como faz o sentido" —

responde-se que não se entende que o sentido envie suas concepções de tal modo que a potência à qual as envia não forme a concepção ou ídolo, mas receba uma concepção já formada por outra potência para conhecer formalmente por ela. Entende-se que as concepções formadas pelo sentido enviam àquela potência as espécies impressas das coisas que concebem. Isso, porém, o intelecto não faz, porque não possui acima de si potência que deva mover. Nesse sentido São Tomás fala abertamente no livro IV *Contra os Gentios*, cap. 11. À razão responde-se que não se conclui que a potência sensitiva seja reflexiva pelo fato de formar ídolo e, mediante ele, conhecer o objeto nele representado. Basta que não conheça o próprio verbo **em ato signado** (*in actu signato*) e como objeto conhecido, mas como meio de conhecer. Do mesmo modo, não reflete sobre o próprio ato, embora use dele como meio cognoscente e tendente ao objeto.

Assim também usa o ídolo formado enquanto representa para ela o objeto exterior como termo produzido para representar outro, não para que o próprio ídolo seja sentido em si. Isso seria requerido para a reflexão. À confirmação responde-se que as aparições que ocorrem no sonho não são espécies expressas formadas pelo sentido e representadas ou aparecendo à fantasia. Como se recolhe de São Tomás e Aristóteles, são espécies impressas que permanecem dos sentidos e são postas nos próprios espíritos ou no sangue. Conduzidas à fantasia, movem-na para formar ídolos e conhecer, como acontecia durante a vigília. Isso ocorre do seguinte modo. Quando se dorme, estando obstruídas as vias ou canais dos sentidos externos pela

abundância de vapores, acontece, pela agitação do sangue e dos espíritos, que os próprios espíritos descendam aos princípios sensitivos, isto é, aos órgãos dos sentidos assim obstruídos.

E, porque as espécies impressas pelos próprios sensíveis estão fixadas naqueles espíritos — visto que por eles são conduzidas de uma potência a outra —, essas espécies, a partir dos próprios sentidos aos quais descem mediante os espíritos, são novamente lançadas para a fantasia e a movem do mesmo modo como se o sentido estivesse desperto. Enquanto o sentido está desperto, não move a fantasia de outro modo senão emitindo para ela as espécies incluídas nos espíritos. E, porque acontece que essas espécies sejam misturadas e combinadas de diversos modos e, semelhantemente, que a própria agitação dos espíritos e humores seja às vezes mais turbulenta, outras vezes mais calma e pura, daí acontece também que os sonhos sejam:

- algumas vezes mais turvos e disformes;
- outras, mais uniformes e puros;
- algumas vezes representem coisas extremamente distorcidas e monstruosas;
- outras, coisas próprias.

Isso acontece segundo a combinação das espécies naqueles espíritos ou segundo a disposição ou enfermidade daquele que imagina. E, porque anjos ou demônios podem mover localmente os espíritos dentro do cérebro e combinar neles espécies que, dos princípios sensitivos, sejam enviadas à fantasia, daí ocorre que possam movê-la por diversas aparições:

- não somente no sonho;
- mas também durante a vigília.

E algumas vezes com tanta força que alguém julga ver coisas exteriormente, quando, contudo, são apenas espécies conduzidas aos princípios sensitivos e daí movendo a fantasia com alguma maior vivacidade procurada pelo demônio. Isso se recolhe dos lugares citados de São Tomás, e ele o afirma no II das *Sentenças*, dist. 8, q. 1, a. 5, ad 4. SE OS ÍDOLOS SÃO FORMADOS POR COMPOSIÇÃO OU POR FORMAÇÃO SIMPLES. Se, porém, esses ídolos são formados algumas vezes por composição ou comparação, ou por certa formação simples, responde-se que Avicena, como refere São Tomás na I Parte, q. 78, a. 4, estabeleceu certa potência distinta das demais que serviria para formar espécies segundo composição. Por exemplo, a partir:

- da espécie de ouro;
- da espécie de monte;

formaria a espécie de um **monte de ouro**. Contudo, como adverte São Tomás, formar por composição comparativa encontra-se somente no homem. Por isso a estimativa no homem se chama **cogitativa**, porque, comparando e discorrendo acerca das intenções singulares, pode formar espécies. Os animais brutos, porém, não fazem isso por composição comparativa, mas por instinto natural. Assim, quanto ao próprio modo e à razão formal de proceder, aquela formação nos brutos é simples. Contudo, aquilo que o instinto

natural faz consiste na combinação de diversas espécies que, misturadas entre si pela agitação dos humores e dos espíritos, movem para representar diversas coisas compostas. Assim, da parte das coisas representadas e das combinações das espécies, existe comparação também nos brutos. Não existe, porém, da parte do modo de conhecer e proceder, como se o fizessem de modo comparativo e colativo. Ocorre por modo de mistura das espécies. Misturadas, elas fazem formar ídolos que representam coisas:

- compostas;
- reunidas.

SE DISSERES. Por que nos sentidos externos não ocorre semelhante mistura de espécies como nos internos, mas cada coisa é conhecida distintamente?

RESPONDE-SE que algumas vezes isso também ocorre nos sentidos externos por causa de diversa disposição do meio pelo qual as espécies são conduzidas.

Assim acontece:

- quando as espécies do som ou dos odores se confundem;
- quando as espécies visíveis se refratam nos ângulos dos instrumentos ópticos;
- quando se multiplicam ou se confundem;
- quando aparecem pequenas, como em alguns espelhos.

Contudo, isso ocorre mais frequentemente nos sentidos internos. Primeiro, porque o meio pelo qual as espécies são conduzidas são os próprios espíritos, que são mais aptos para essa mistura por causa de sua velocidade e mobilidade. Segundo, porque as próprias potências possuem maior força para combinar essas espécies e mover os próprios espíritos. Terceiro, porque dependem menos da presença e da imutação dos objetos do que os sentidos externos e, assim, modificam mais facilmente os objetos nas espécies.

SUMA DO TEXTO DO LIVRO III DE ARISTÓTELES SOBRE A ALMA

Tratado da alma intelectiva Neste livro, o Filósofo empreende explicar a natureza da alma intelectiva. Para isso trata de três coisas. Primeiro, antepõe aquilo que serve ao intelecto, isto é, os sentidos internos; e, por isso, no princípio recolhe o número dos sentidos exteriores e passa a explicar os sentidos internos. Na segunda parte, trata do próprio intelecto. Na terceira, daquilo que se segue a ele, isto é, o apetite e a potência locomotiva. E tudo isso ao longo de treze capítulos.

SUMA DO CAPÍTULO 1

Neste capítulo recolhe o número dos sentidos externos. E faz duas coisas. Primeiro, prova que não há senão cinco sentidos. Segundo, resolve aquela dúvida: por que existem vários sentidos externos? **ACERCA DO PRIMEIRO**, prova que existem somente cinco sentidos externos. E sua razão reduz-se a esta forma, como observa São Tomás, neste livro, lição 1:

Todo aquele que possui algum órgão do sentido, pelo qual se conhecem os sensíveis, conhece por esse órgão quaisquer sensíveis que pertençam a tal sentido.

Ora, os animais perfeitos possuem todos os órgãos dos sentidos. Logo, conhecem todos os sensíveis. Mas não possuem senão cinco sentidos. Logo, não existem mais relativamente aos sensíveis próprios. A maior consta porque aquele que possui o sentido do tato conhece por ele todas as qualidades sensíveis; portanto, semelhantemente nos outros sentidos. A menor também se prova porque necessariamente se proporcionam os meios pelos quais os sentidos são movidos e os próprios órgãos. Não existe senão meio interno ou externo. O interno convém ao tato e ao paladar, que sentem sem meio externo. Se, porém, falarmos do meio externo, este é somente o ar ou a água. O fogo, por causa de sua suma atividade, não padece dos sensíveis; nem a terra, por causa de sua excessiva densidade. Somente a água e o ar padecem facilmente dos sensíveis. Desse meio do ar e da água usam a visão, a audição e o olfato. Logo, não existem mais sentidos externos, porque tampouco existem mais meios imutantes.

Quanto, porém, essa razão prova, pode ver-se em São Tomás, I Parte, q. 78, a. 3. **ACERCA DO SEGUNDO**, propõe a dificuldade de por que vários sentidos foram dados pela natureza. E responde que isso ocorre para que os sensíveis comuns não sejam confundidos com os próprios. Dados vários sentidos, algumas coisas são apreendidas por vários e são comuns; outras, por cada sentido e são sensíveis próprios.

SUMA DO CAPÍTULO 2

Neste capítulo começa a tratar dos sentidos internos. Primeiro, do sentido comum, neste capítulo; no seguinte, porém, da fantasia. Portanto, neste capítulo faz duas coisas. Primeiro, propõe certa dúvida e a resolve. Segundo, resolve que existe sentido comum. **ACERCA DO PRIMEIRO**, propõe a seguinte dúvida. Como consta que conhecemos nossas sensações, porque conhecemos que vemos, que ouvimos etc., pergunta-se se isso se faz pelo mesmo sentido ou por outro. Responde primeiro distinguindo, na visão, que ela pode ser tomada de dois modos. De um modo, enquanto é imutada pelo sensível externo; e, assim, vê somente a cor. De outro modo, feita a imutação, percebe-se que vê; e, assim, sente também a própria visão, e não somente a cor, isto é, no próprio exercício. Segundo, resolve dizendo que a própria visão, ou o vidente, de certo modo pode dizer-se colorido, enquanto o ato de sentir se faz uno com o sensível mediante a espécie. Assim, pertence à mesma virtude ver a cor e a visão que é formada pela espécie da cor.

E, desse modo, a potência pela qual vemos que vemos não é estranha à própria potência visiva. **ACERCA DO SEGUNDO**, eleva-se daí a provar que existe um único sentido comum além daqueles cinco externos, que julga acerca dos atos de todos. Embora cada sentido julgue acerca de seus próprios objetos e discirna entre eles, como a própria visão entre o branco e o negro, não poderá, contudo, discernir entre o branco e o doce. Para isso seria necessário conhecer ambos os extremos. A visão, porém, conhece somente um. E, contudo, experimentamos conhecer essas diferenças e discernir entre sensíveis de diversos sentidos. Logo, é necessário pôr outro sentido comum distinto, que perceba todas essas coisas. De que modo, porém, esse sentido comum pode ser movido por sensíveis tão diversos e em si contrários? Responde que as coisas que são contrárias nos sentidos externos, relativamente ao sentido que é mais universal, não possuem contrariedade, porque procedem sob razão superior, assim como o centro do círculo une todas as linhas que vêm de partes opostas.

SUMA DO CAPÍTULO 3

Neste capítulo trata da fantasia e faz três coisas. Primeiro, rejeita a opinião dos filósofos antigos, que confundiam o sentido e o intelecto. Segundo, mostra que a fantasia não é nem intelecto nem sentido. Terceiro, mostra o que ela é. **ACERCA DO PRIMEIRO**, exclui a opinião de Empédocles e Homero, que não distinguiam o intelecto do sentido, porque julgavam que entender era algo corporal, assim como sentir. Pensavam que ambos se realizavam por semelhança corporal, pois diziam que a terra era entendida pela terra e a água pela água. Refuta essa sentença de dois modos. Primeiro, porque entender convém somente aos homens; sentir, porém, a muitos outros animais. Logo, não são a mesma coisa. Segundo, porque pelo intelecto acontece frequentemente sermos enganados e errarmos; o sentido, porém, não erra acerca do sensível próprio. Logo, o sentido é diverso do intelecto. **ACERCA DO SEGUNDO**, prova que a fantasia não é opinião, nem sentido, nem intelecto, embora não exista sem sentido. Não é opinião, porque não podemos opinar quando queremos; podemos, porém, fantasiar desse modo.

Para opinar requer-se fundamento e razão; para imaginar basta a ficção. Além disso, à opinião segue-se a fé, e à fé a persuasão; essas coisas, porém, não convêm aos irracionais, aos quais, contudo, convém fantasiar. Não é sentido em potência, porque este sempre está presente ao animal; fantasiar e imaginar, porém, não sempre, porque nem sempre alguma coisa aparece. Nem é sentido em ato. Primeiro, porque o sentido é sempre verdadeiro acerca do próprio objeto, ao passo que a fantasia pode enganar. Segundo, porque aquelas coisas que possuímos e tocamos pelo sentido conhecemos com certeza; aquelas que imaginamos nem sempre possuímos com certeza. Finalmente, porque nos que dormem existe imaginação; o sentido, porém, não opera, mas está ligado. Não é intelecto, porque o intelecto versa acerca dos primeiros princípios, acerca dos quais não existe falsidade; a imaginação, porém, frequentemente se engana e não se apoia nos primeiros princípios. **ACERCA DO TERCEIRO**, conclui o que é a fantasia, que define por seu ato próprio, dizendo que:

a fantasia é movimento feito pelo sentido segundo o ato,

isto é, é ato interno causado pela moção do objeto sensível atualmente conhecido pelo sentido. A imaginação não versa imediatamente acerca dos objetos externos, mas acerca deles enquanto conhecidos ou sentidos pelos sentidos externos; e daí elicita outros não sentidos. Os objetos sentidos e conhecidos podem mover a potência interior. Assim, a fantasia, que é potência interior, é movida pelo sentido exterior, não imediatamente pelo próprio sensível. Chama-se, contudo, fantasia como que aparição, tomando o nome do principal sentido que move, que é a visão, e de sua luz.

SUMA DO CAPÍTULO 4

A partir deste capítulo Aristóteles começa a tratar das potências intelectivas e de seus atos, que constituem a segunda parte deste livro. E isso ao longo de cinco capítulos, do quarto até o oitavo, nesta ordem. Neste quarto capítulo trata da potência inteligente, chamada intelecto possível. No seguinte, do intelecto agente. No sexto capítulo, do duplo ato do intelecto, isto é, simples apreensão e composição. No sétimo, dos outros dois atos, isto é, prático e especulativo. No oitavo, recolhe algumas coisas que convêm à alma intelectiva a partir do que foi dito. Portanto, neste quarto capítulo trata do intelecto possível e divide-se em duas partes. Na primeira, explica o que é a potência intelectiva cognoscente, ou intelecto possível. Na segunda, resolve algumas dúvidas. **ACERCA DO PRIMEIRO**, explica a natureza da potência intelectiva por aquilo em que convém com o sentido e por aquilo em que dele difere. Convém com o sentido porque é potência passiva ou receptiva das espécies. Não por paixão propriamente dita, que é imutação corruptiva, mas por recepção intencional.

Daí conclui que o intelecto, embora não seja capaz de paixão propriamente dita, é, contudo, receptivo das espécies e não possui de si nenhuma, assim como a matéria-prima de si não possui forma alguma. Difere do sentido em duas coisas. Primeiro, porque o intelecto não é potência orgânica ou corporal; de outro modo, não poderia perceber as naturezas de todos os corpos. Segundo, porque o sentido, em razão do órgão, é lesado pelo sensível excessivo; o intelecto, porém, é aperfeiçoado pelo inteligível máximo. **ACERCA DO SEGUNDO**, propõe quatro dúvidas. A primeira, acerca do objeto do intelecto: se pela mesma faculdade conhecemos o universal e o singular. Distingue o singular do universal, porque o singular diz algo determinado a esta matéria e a estas condições materiais; o universal, porém, somente a própria quididade ou natureza sem aquelas condições materiais. Assim, responde que os singulares materiais — pois somente deles se fala — são conhecidos pelo sentido; o universal, porém, pelo intelecto. Na cognição dos singulares, o intelecto comporta-se como linha reta e reflexa.

A segunda dúvida: de que modo o intelecto é passivo, sendo imaterial, pois todo receptivo recebe segundo a natureza. Responde que a recepção natural ou material se faz em razão da matéria; a intencional, porém, que é paixão imprópria, deve realizar-se nos imateriais. A terceira dúvida: se o intelecto é inteligível por si mesmo ou por algo superadicionado. Responde que o intelecto é por si imaterial, mas não se entende por sua própria essência, porque está em pura potência inteligível e não em ato. Por isso, como recebe espécies dos objetos, é entendido à maneira daqueles objetos, e não imediatamente por si mesmo. A quarta dúvida: por que aquilo que é inteligível nem sempre entende. Responde que as coisas existentes na matéria são inteligíveis em potência. O inteligível em potência, porém, não é o mesmo que o intelecto nem lhe convém o intelecto.

SUMA DO CAPÍTULO 5

Neste capítulo trata do intelecto agente. E faz três coisas. Primeiro, prova que deve existir intelecto agente além do possível. Segundo, mostra em que convém com o intelecto possível e em que difere dele. Terceiro, explica o que é o intelecto em ato. **ACERCA DO PRIMEIRO**, prova que deve existir intelecto agente pelo fato de existir intelecto possível, que nem sempre está em ato, mas algumas vezes em potência e outras em ato. Logo, deve existir algo pelo qual seja reduzido ao ato; de outro modo, permaneceria sempre em potência. É reduzido ao ato primeiro pelas espécies inteligíveis. Logo, é necessário existir alguma potência que produza essas formas ou atos primeiros. Essa potência, contudo, não conhece, porque o conhecimento pressupõe espécies. **ACERCA DO SEGUNDO**, o intelecto agente convém em três coisas com o intelecto possível. Primeiro, porque é separável do corpo, visto que não é potência orgânica, mas espiritual; age, com efeito, sobre o intelecto possível. Segundo, porque é impassível.

Terceiro, porque é não misturado, isto é, não composto de naturezas corporais nem ato de órgão corporal. Difere em uma coisa. O intelecto agente está em ato, visto que é potência ativa. O possível, porém, está em potência para receber as espécies. **ACERCA DO TERCEIRO**, enumera três condições do intelecto em ato. Primeiro, que seja a própria coisa entendida, não no ser da coisa, mas no ser representativo. Segundo, que o intelecto em ato seja anterior no tempo e na natureza ao intelecto em potência segundo a ordem de perfeição, porque a potência não é reduzida ao ato senão por aquilo que está em ato. Nem se produz ciência alguma senão a partir de algum conhecimento preexistente, como se diz no livro I dos *Posteriores*. Terceiro, que o intelecto em ato está sempre em ato; o possível, porém, algumas vezes está em potência e outras vezes é reduzido ao ato.

NO FIM DO CAPÍTULO, conclui que o intelecto é separado, isto é, sem órgão corporal; que é incorruptível, porque carece de corpo; e que é perpétuo. De que modo, porém, a alma separada entende? Responde que não se recorda ou entende — isto é, daquele modo pelo qual agora o faz — porque se corrompe o intelecto passivo, isto é, a fantasia, da qual depende aqui a cognição intelectiva e se realiza a reminiscência.

SUMA DO CAPÍTULO 6

Trata do duplo ato do intelecto e faz duas coisas. Primeiro, divide o ato do intelecto em simples e composto. Segundo, explica ambos. **ACERCA DO PRIMEIRO**, divide-se o ato de entender em simples apreensão, pela qual entendemos as coisas de modo simples, como:

- homem;
- cavalo;
- e semelhantes;

e em composto, pelo qual unimos ou separamos esses simples, como formando a proposição:

"O homem é animal",

ou:

"O homem não é pedra".

Na primeira não há verdade nem falsidade. Na segunda, porém, há ambas. Depois, a simples precede a composta e ordena-se a ela. **ACERCA DO SEGUNDO**, explica a operação simples ou cognição dos indivisíveis a partir de seu objeto e distingue três tipos de indivisível ou incomplexo. O primeiro é aquilo que é indivisível apenas da parte do modo, embora não o seja da parte da coisa. Por exemplo, se algo complexo em si é tomado por modo de um, recebendo-o como um só extremo, como quando se diz:

"O homem branco caminha".

A expressão "homem branco" é tomada por modo de um. Segundo, chama-se indivisível aquilo que possui uma só espécie de si, embora tenha outras partes, como:

- casa;
- homem;
- pedra;
- e semelhantes.

Terceiro, chama-se indivisível segundo o modo e a coisa aquilo que não possui partes nem em ato nem em potência, como o ponto. A segunda operação, porém, que chama **dicção**, isto é, afirmação ou negação, diz ser sempre verdadeira ou falsa. O intelecto, porém, não é sempre verdadeiro ou falso. O intelecto versa acerca da quididade da coisa, na qual não acontece enganar-se, mas o erro ocorre na aplicação disto àquilo, que se dá na composição.

SUMA DO CAPÍTULO 7

Neste capítulo trata de outra divisão dos atos do intelecto, isto é, em prático e especulativo. E faz duas coisas.

PRIMEIRO, repete a divisão posta acima no capítulo quinto entre intelecto em ato e em potência e põe entre eles duas diferenças.

A primeira: o intelecto em ato é o mesmo que o objeto, não no ser da coisa, mas no ser representativo. O intelecto em potência, porém, carece daquela espécie e, assim, é coisa diversa do objeto. A segunda: o intelecto em potência, segundo a ordem da geração no mesmo homem, precede o intelecto em ato, porque se procede da potência ao ato.

SEGUNDO, divide o intelecto em prático e especulativo e explica ambos.

Acerca do intelecto prático e especulativo pretende explicar duas coisas:

- de que modo o intelecto prático é movido pelos fantasmas;
- de que modo difere do especulativo.

Para explicar isso, antepõe de que modo se comporta o sentido ao mover, porque assimila ao movimento do sentido o movimento do intelecto. Diz que no sentido se encontram três coisas. Primeiro, ser movido pelo objeto, pelo qual é reduzido da potência ao ato, não por movimento físico e corruptivo, mas por movimento intencional. Nisso o sentido se assemelha ao intelecto, que também não padece fisicamente. Segundo, encontra-se no sentido o conhecimento do conveniente ou inconveniente, que é apto a causar deleite ou tristeza. Terceiro, segue-se de tal sentido, no apetite, fuga ou prossecução. Movimento semelhante convém, portanto, ao intelecto. Ele também é movido pelos fantasmas, assim como o sentido pelos sensíveis. Apreende a razão do conveniente e inconveniente de modo superior, isto é, afirmando e negando. Depois segue o apetite ou a fuga. E, assim como todos os sentidos externos terminam no sentido comum como em certo meio e centro, assim todos os sensíveis e fantasmas terminam no intelecto. A partir disso explica aquelas duas coisas acerca do intelecto prático.

Primeiro, que é movido pelos fantasmas tanto na presença, como quando algo terrível é visto pelos sentidos, quanto na ausência, como quando discorre acerca das coisas futuras e delibera sobre elas. Segundo, que o intelecto prático e o especulativo não diferem da parte da potência, mas pertencem ao mesmo gênero, porque ambos versam acerca do verdadeiro e do falso. O especulativo considera-os absolutamente. O prático, porém, enquanto conveniente ou inconveniente para operar.

SUMA DO CAPÍTULO 8

Neste capítulo recolhe em suma três corolários. **O PRIMEIRO** diz respeito àquilo que os antigos afirmavam comumente, isto é, que a alma é todas as coisas. E diz que isso é verdadeiro, mas não no sentido em que era afirmado por eles. A alma é todas as coisas porque conhece todas as coisas. Pelo intelecto é todas as coisas inteligivelmente e universalmente. Pelo sentido, sensivelmente. E não é todas as coisas realmente em si, mas representativamente e mediante espécies. **O SEGUNDO** é que o intelecto, em toda a sua cognição, depende do fantasma e do sentido, porque as coisas que entendemos não são subsistentes sem grandeza sensível e acidentes, como estabelecia Platão. Por isso, quem contempla as coisas deve também contemplar o fantasma, porque por ele se verifica aquilo que o intelecto conhece abstratamente. **O TERCEIRO** é que há diferença entre a fantasia e o intelecto. O intelecto possui o verdadeiro ou o falso em sua composição e divisão. A fantasia, porém, não considera o verdadeiro ou o falso.

SUMA DO CAPÍTULO 9

A partir deste capítulo começa a última parte do terceiro livro, na qual trata da potência motiva e apetitiva ao longo de cinco capítulos, nesta ordem. Primeiro, trata da faculdade motiva nos capítulos nono e décimo; por ela, porém, dá a conhecer a apetitiva, que concorre para o movimento. Depois compara as potências ou princípios da alma quanto a duas coisas. Primeiro, de que modo se encontram nos animais perfeitos e imperfeitos, no capítulo undécimo. Segundo, quais delas são necessárias e quais somente úteis. Finalmente, no último capítulo compara a alma ao corpo, mostrando como não pode ser corpo simples aquilo que é informado pela alma. Portanto, neste capítulo nono trata da potência locomotiva, isto é, do movimento progressivo, mostrando o que ela não é. No capítulo seguinte mostrará o que ela é. Divide-se, portanto, este capítulo em duas partes. **NA PRIMEIRA**, indica certa dúvida acerca das potências da alma: de que modo se distinguem e quantas são. Alguns pareciam estabelecê-las de modo indeterminado e sem número fixo.

Outros as dividiam em parte racional e irracional. Contra essas divisões procede de modo disputativo, não, porém, resolutivo. **NA SEGUNDA PARTE**, mostra que a potência locomotiva, da qual se trata no presente, não é:

- vegetativa;
- sensitiva;
- intelectiva;
- apetitiva.

Não é vegetativa. Primeiro, porque o movimento progressivo não ocorre sem imaginação; a vegetação, porém, como nutrir-se e crescer, não depende da imaginação. Segundo, porque nas plantas existe a potência vegetativa, mas não o movimento progressivo. Não é sensitiva, porque em muitos animais se encontra sentido e, contudo, são imóveis, como aqueles que aderem às pedras. E isso lhes ocorre por natureza, não por privação de alguma potência devida. Não é intelectiva. Não é intelecto especulativo, porque este não trata das coisas a serem feitas, mas das naturezas das coisas consideradas em si. O movimento, porém, versa somente acerca das coisas a serem feitas, porque se realiza perseguindo ou fugindo. Nem é intelecto prático, porque frequentemente se propõe e se ordena alguma coisa que deve ser evitada ou perseguida e, contudo, o movimento não se segue, como aparece nos incontinentes. Finalmente, não é apetitiva, porque os continentes concupiscem e apetecem e, contudo, não se movem para operar.

SUMA DO CAPÍTULO 10

Neste capítulo assinala o que é a potência locomotiva e quais princípios concorrem para o movimento. E faz três coisas. Primeiro, assinala os princípios que dirigem ou imperam o movimento, isto é:

- cognição;
- apetite.

Segundo, distingue os diversos modos de apetite. Terceiro, assinala todas as coisas que concorrem para esse movimento, não somente a potência diretiva, mas também a orgânica. **ACERCA DO PRIMEIRO**, pelo nome de cognição ou intelecto compreende não somente a potência intelectiva, mas também a imaginativa. Muitos, com efeito, seguem a fantasia mais do que a razão. E consta que nos brutos não existe razão alguma. Semelhantemente, não se entende a cognição especulativa, mas a prática. A especulativa procura raciocinar para saber. A prática, porém, para operar ou mover. Esses são, portanto, os dois princípios do movimento progressivo. Ninguém se move senão por causa de algum fim:

- a ser alcançado;
- ou evitado.

Isso é o apetecível. O apetecível, porém, move o apetite enquanto é conhecido. Logo, cognição e apetite são princípios do movimento. E ambos reduzem-se a um único princípio, isto é, ao próprio apetecível conhecido, que é o primeiro princípio de onde começa o movimento no intelecto e no apetite. **ACERCA DO SEGUNDO**, ensina que existe duplo apetite:

- a vontade, que é movida pelo apreendido pelo intelecto;
- o apetite sensitivo, que é movido pelo apreendido pelo sentido.

Que esses apetites sejam distintos aparece porque são movidos por movimentos contrários. Aquilo que agrada a um desagrada ao outro, e inversamente, como se vê:

- nos continentes;
- nos incontinentes.

ACERCA DO TERCEIRO, ensina que três coisas concorrem para o movimento progressivo:

- aquilo que move;
- aquilo que é movido;
- o instrumento do movimento.

Aquilo que move é duplo. Há o motor imóvel, e este é o próprio apetecível. Há o motor movido, e este é o apetite movido intencionalmente pelo apetecível conhecido. Aquilo que é movido e não move é o corpo. O instrumento pelo qual move é a parte orgânica, como o coração, que possui em si o princípio e o fim do movimento, porque move por pulsação e tração como que circularmente.

SUMA DO CAPÍTULO 11

Este capítulo divide-se em duas partes. Na primeira, mostra de que modo os princípios do movimento progressivo convêm aos animais imperfeitos. Na segunda, de que modo convêm aos perfeitos. **ACERCA DO PRIMEIRO**, ensina que mesmo aos animais mais imperfeitos convêm o apetite e a imaginação, que são princípios do movimento. Que neles exista apetite consta porque:

- sentem dor e se retraem quando são picados;
- deleitam-se e se dilatam quando sentem algo deleitável.

Ora, esses são atos do apetite. Existe também imaginação, porque o apetite não é movido senão pela proposição do conveniente ou inconveniente. Em alguns animais, porém, isso é proposto de modo muito confuso e indeterminado. Por isso não se movem em direção ao que está distante. **ACERCA DO SEGUNDO**, afirma que ao animal mais perfeito, que é o homem, convém de modo mais perfeito o princípio de mover. O homem move-se pelo apetite deliberativo, comparando e conferindo uma coisa com outra. Isso é próprio da razão. Aristóteles acrescenta que algumas vezes o apetite inferior, não deliberativo, vence a deliberação, como nos incontinentes. Outras vezes, ao contrário, o deliberativo vence o apetite inferior, como nos continentes. Isso é mais natural, porque o inferior deve naturalmente ser movido pelo superior. Quando, porém, a razão prática move, é necessário que concorra não somente a razão universal, que move pouco, mas também a particular, que diz:

aqui e agora.

E pode haver erro pelo simples fato de a particular aplicar mal.

SUMA DO CAPÍTULO 12

Compara entre si as faculdades ou potências da alma e aos diversos gêneros de viventes, para mostrar quais são necessárias e quais úteis. E estabelece duas conclusões. **PRIMEIRA CONCLUSÃO:** Todo vivente, enquanto vive, deve necessariamente possuir potência nutritiva; nem todo vivente, porém, deve possuir sentido. A primeira parte consta porque, durante toda a vida, há:

- crescimento;
- estado;
- ou decréscimo.

Nenhum deles ocorre sem nutrição. A segunda parte aparece nas plantas, que vivem e não sentem. **SEGUNDA CONCLUSÃO:** Para os animais, os sentidos do tato e do paladar são simplesmente necessários; os restantes são somente úteis. A primeira parte prova-se porque, sem tato e paladar, não podem procurar alimento nem sentir o nocivo ou conveniente. Sem isso, porém, a vida não pode conservar-se. Nem o intelecto pode suprir isso. Não é possível que algum corpo possua intelecto sem sentido. A alma intelectiva une-se ao corpo para adquirir conhecimento das coisas sensíveis. Estas, porém, são atingidas pelos sentidos. A segunda parte aparece porque paladar e tato bastam para conservar a vida. Logo, os restantes sentidos não concorrem por necessidade, mas por utilidade, porque se ordenam somente a sentir coisas distantes que não tocam o animal.

SUMA DO CAPÍTULO 13

Neste último capítulo, o Filósofo prova que o corpo do animal não pode ser simples como os elementos. **PARA ISSO APRESENTA DUAS RAZÕES**, supondo que todo ser sensitivo deve possuir tato, como foi mostrado. A primeira razão é esta. O órgão do tato não usa, para tocar, de um meio externo que seja corpo simples, por exemplo:

- ar;
- água;

mas sente imediatamente a coisa tocada. Logo, o corpo tangente não pode ser simples, mas deve ser orgânico. Ele deve perceber as qualidades tangíveis e, assim, estar em certo temperamento ou meio para percebê-las. Logo, deve ser misto e temperado, não simples. A segunda razão é esta. O tato não percebe apenas uma qualidade, mas várias, porque de muitas coisas pode vir-lhe dano. Logo, está em potência para todas elas. Assim, deve constar de um temperamento delas, não de uma só. Logo, é corpo temperado, não simples. DAÍ RECOLHE TRÊS COISAS.. Primeiro, destruído o tato, destrói-se o animal, porque se destrói o sentido do alimento. Segundo, os sensíveis excessivos que corrompem o tato também corrompem o animal. Terceiro, que simplesmente somente o tato é absolutamente necessário ao animal. O paladar, que acima disse ser necessário, possui isso por causa do tato que lhe está unido. Por si só, o paladar existe por causa do prazer do alimento.

QUESTÃO IX — DA ALMA RACIONAL EM SI MESMA

ARTIGO I — COMO CONSTA NATURALMENTE QUE A ALMA RACIONAL É IMORTAL E SUBSISTENTE POR SI

É manifesto que houve muitos que negaram que nossa alma fosse imortal, tanto entre os antigos filósofos — ou, antes, insensatos — como entre hereges ou ateus modernos. E, de fato, em Sabedoria 2 são introduzidos alguns dizendo:

> *"Do nada nascemos e, depois disto, seremos como se nunca tivéssemos existido; o espírito se dissipará como ar leve e nossa vida passará como vestígio de nuvem."*

Não somente alguns hereges e antigos filósofos julgaram que as almas dos homens pereciam como as dos animais, mas há também não poucas coisas que podem persuadir que Aristóteles não tenha sentido corretamente acerca da imortalidade da alma, como julga São Gregório de Nissa, embora seja defendido por São Tomás no livro II *Contra os Gentios*, cap. 79, no *Quodlibet* X, a. 6, no livro XII da *Metafísica*, lição 3, e em outros lugares, acerca do que trataremos depois. É certo, contudo, que Aristóteles falou de modo bastante obscuro sobre essa matéria e ficou retido em certa perplexidade, porque, de uma parte, estabeleceu o mundo desde a eternidade e as gerações das coisas; de outra, contra Pitágoras, negou que as almas passassem de um corpo para outro e, contra Platão, negou que as mesmas coisas retornassem novamente em tempos determinados.

Daí era obrigado a admitir que todas as almas produzidas desde a eternidade em infinitos homens estariam agora atualmente separadas, se fossem imortais; mas ele mesmo negou o infinito em ato no livro III da *Física*. Por isso Aristóteles ficava muito pressionado nesta parte acerca da imortalidade de nossa alma. **CONTUDO**, que nossa alma é imortal e subsiste dissolvido o corpo parece estar tão inserido pela luz da razão que também entre nações gentias e bárbaras essa coisa foi tida como certa, uma vez que quase todos reconheceram restarem depois desta vida penas para os delinquentes e recompensas para os bons.

Sobre isso podem ver-se Clemente de Alexandria, livro IV dos *Stromata*, caps. 7 e 8; Orígenes, livro VII *Contra Celso*; Eusébio, *Preparação Evangélica*, cap. 18; Lactâncio, livro VII das *Instituições*, cap. 8; Cícero, livro I das *Questões Tusculanas*; Tertuliano, livro *Da Alma*, cap. 54, onde atribui isso a Platão, Sócrates e Pitágoras; e ainda Eugubino, livro IX *Da Filosofia Perene*, cap. 3, Nicolau de Faenza, livro I *Da Imortalidade das Almas*, cap. 11, e outros mais recentes. **ESTA VERDADE FUNDAMENTA-SE** em vários argumentos, mas os principais reduzem-se a três: o primeiro, à autoridade da Escritura; o segundo, à razão especulativa deduzida da operação da alma; o terceiro, à razão moral deduzida do governo de Deus.

Quanto ao primeiro, embora toda a Escritura nada nos signifique mais principalmente do que restar depois desta vida vida eterna para os bons, assim como suplícios eternos para os maus, e futura ressurreição de ambos; e embora não sejam somente as almas dos bons conservadas depois desta vida por alguma graça especial de Deus, mas também as almas dos maus, que carecem de toda graça de Deus e, portanto, devem ser naturalmente imortais; contudo, pode ver-se especialmente Sabedoria 2, onde o erro oposto é longamente referido e condenado. Também Eclesiastes 12:

"Volte o pó à sua terra e o espírito retorne a Deus, que o deu."

Também Jó 3, falando de homens já mortos:

"Ali cessaram os ímpios de seu tumulto e ali repousaram os fatigados de forças. O pequeno e o grande ali estão",

e assim por diante. Também Lucas 16:

"Morreu o mendigo e foi levado pelos anjos ao seio de Abraão; morreu também o rico e foi sepultado no inferno."

Apocalipse 6:

"Vi as almas dos que foram mortos por causa da palavra de Deus",

e muitos outros lugares ocorrem por toda parte, que testemunham isso com grande clareza e não necessitam de ponderação especial. Daí, finalmente, essa verdade ter sido definida no Concílio Lateranense sob Leão X, onde se diz que, tendo alguns ousado afirmar acerca da natureza da alma racional que ela é mortal, e outros, filosofando temerariamente, asseverando ser isso verdadeiro ao menos segundo a filosofia, o sagrado Concílio condena todos os que afirmam ser mortal a alma intelectiva e os que põem isso em dúvida, pois ela não somente é por si e essencialmente forma do corpo humano, mas também imortal. Como o Concílio condena aqueles que, segundo a filosofia, quiseram estabelecer a alma como mortal, supõe manifestamente que ela é naturalmente imortal. É supérfluo trazer autoridades dos santos em favor desta parte, pois nada é repetido mais frequentemente entre os Padres do que:

- recompensas e suplícios das almas depois desta vida;
- e, finalmente, a futura ressurreição.

Quanto ao segundo argumento, a partir do que São Tomás ensina na I Parte, q. 75, aa. 2 e 6, e no livro II *Contra os Gentios*, cap. 79, podemos formar esta razão especulativa tomada da própria operação da alma intelectiva:

Nenhum princípio de operação intelectual pode depender do corpo quanto ao ser.

Ora, a alma racional é princípio de operação intelectual. Logo, em seu ser não depende do corpo, mas subsiste fora dele. Novamente:

Aquilo que é subsistente independentemente do corpo e é, em si, forma, não pode ser corrompido por algum agente criado, embora possa ser aniquilado por Deus.

Logo, a alma é simplesmente imortal, isto é, incorruptível pela própria natureza da coisa, embora dependa de Deus no ser e no conservar-se, como todos os outros entes, ainda que imortais. **O PRIMEIRO SILOGISMO** dessa ra-

zão é consequência legítima. A menor prova-se porque é intelectual aquela operação que pode:

- atingir universalmente todas as naturezas corpóreas da parte do objeto;
- conhecê-las por abstração universal da parte do modo de conhecer;
- e atingir, ao menos discursivamente, substâncias espirituais e separadas.

São Tomás reduz a essas três coisas a prova da operação intelectual no livro II *Contra os Gentios*, caps. 49 e 66, na questão *De Anima*, a. 1, e na I Parte, q. 75, a. 2. Que possamos entender todas as naturezas corpóreas consta pela própria experiência, porque nosso intelecto tem por objeto a quididade sensível. Não se dá natureza corpórea ou sensível que nosso intelecto não possa perceber. Tudo aquilo que pode manifestar-se ao sentido quanto aos acidentes externos pode ser atingido pelo intelecto quanto à substância. Logo, é necessário que tal potência careça de toda natureza corpórea, assim como a visão carece de toda cor para poder perceber todas as diferenças das cores. A visão, contudo, não carece de todo visível, porque possui razão de diáfano luminoso e, assim, vê tudo sob razão de luminoso e mediante o diáfano. Do mesmo modo, a potência intelectiva, para perceber todas as naturezas corpóreas, deve carecer de toda natureza corpórea, e isso é ser espiritual.

Não deve, porém, carecer de toda quididade nem da razão de ente, porque conhece tudo à maneira de ente e de quididade; de outro modo, destruir-se-ia a própria potência. Também da parte do modo de conhecer — isto é, por modo de abstração, universalidade, comparação e reflexão — consta que essa operação deve ser intelectual, porque tal modo de abstração e universalidade excede todas as coisas corpóreas e reveste propriedades de imaterialidade. Pode apreender a coisa abstrata no universal independentemente de lugar e tempo determinados, o que é próprio da coisa incorpórea e imaterial. O universal, sob o modo de universalidade abstrata, é indiferente a lugar e tempo determinados. Antes, a abstração realizada por nosso intelecto estende-se a todos os graus, por mais superiores e análogos que sejam, sob os quais se compreendem também as próprias coisas espirituais, como sob a abstração de substância, na qual também convêm os anjos, e semelhantemente sob a abstração de qualidade, que abstrai do corpóreo e do espiritual.

Logo, pelo modo de operar, essa operação é intelectual, porque esse modo supera todo modo corpóreo. A mesma menor prova-se quanto ao terceiro ponto. Embora nosso intelecto não perceba quiditativamente as coisas espirituais como são em si, contudo as atinge discursiva e comparativamente e, consequentemente, conhece algo superior a todo corpo. E conhece-o por modo superior precisamente porque atinge as coisas espirituais pela via da remoção, negando ou removendo delas tudo aquilo que é corpóreo. Assim, se a visão pudesse atingir o som removendo dele tudo o que é visível, concluiríamos corretamente que o objeto da visão não estaria restringido e limitado somente à cor, porque atingir o som removendo dele todo visível não é compatível com que o visível seja o especificativo da visão. Nenhuma

potência pode atingir alguma coisa removendo dela aquilo que especifica a própria potência.

Logo, se nosso intelecto pode atingir uma coisa espiritual pela via da remoção, isto é, removendo dela toda condição corpórea, é necessário que o especificativo de tal potência não seja algum corpo, mas algo superior a toda razão corpórea. Que atinjamos desse modo as coisas espirituais consta:

- pela experiência, visto que demonstramos muitas coisas acerca delas;
- pela própria inclinação da virtude, que, contra todo peso corpóreo e acima de todo sentido e deleite, é arrebatada às coisas espirituais; logo, deve conhecê-las, de outro modo não as amaria;
- finalmente, porque, como diz o Apóstolo em Romanos 1, "as coisas invisíveis de Deus são contempladas pela inteligência por meio das coisas que foram feitas".

Logo, as coisas espirituais são atingidas. Resta, portanto, provar a maior desse primeiro silogismo: que nenhum princípio de operação intelectual depende do corpo. E prova-se porque a operação intelectual, como vimos, é espiritual e excede todas as coisas corpóreas. Logo, é necessário que a raiz e o princípio de onde procede sejam substância espiritual, pois a operação não possui algum ser que não receba do princípio do qual procede. Se possui ser espiritual, recebe-o de seu princípio. Logo, esse princípio não pode ser corpóreo, porque não pode dar um ser que exceda a si mesmo. Se, porém, tal substância não é corpórea, mas espiritual, então é independente do corpo quanto ao ser. Pois, se dele dependesse, como a alma é forma, dependeria certamente do corpo como de matéria. Se não dependesse da matéria, removida tal matéria e tal corpo a alma ainda poderia permanecer.

Se, porém, dependesse da matéria quanto ao ser, então deveria estar contida na própria matéria, ser educível dela, redutível a ela e produzível por agente natural mediante ação corpórea e disposições corpóreas. Assim, nada lhe faltaria para ser corpórea, visto que estaria contida em potência ativa e material corpórea. De que modo a alma, sendo forma espiritual, informa a matéria sem estar contida nela, diremos no artigo seguinte. Se algum acidente espiritual imperfeito, por modo de moção, pode inerir ao corpo e estar contido em sua potência, diremos na questão seguinte, artigo 2. Provado, portanto, que a alma racional é forma subsistente e espiritual, **RESTA PROVAR O SEGUNDO** que daí deduzimos, isto é, que ela é incorruptível. Suponho que uma coisa pode corromper-se somente de dois modos:

- por si;
- por acidente.

Corrompe-se por si aquilo que por si é gerado, como a coisa subsistente. Por acidente deixa de existir aquilo que se corrompe quando outra coisa deixa de existir, como a forma ou o acidente, que deixam de existir pela destruição do sujeito no qual estão. As coisas subsistentes possuem o ser mediante uma tríplice causa:

- eficiente, pela qual são feitas e conservadas;
- formal, porque é a forma que dá o ser à coisa;

- material, não enquanto sujeito de inérencia — o que não se dá relativamente à coisa subsistente —, mas enquanto parte constituinte, como nas coisas corpóreas subsistentes.

A causa final não tem aqui lugar, pois o fim não dá o próprio ser como princípio, mas aperfeiçoa e consuma enquanto fim e ordena a si. E, embora o fim, na intenção, preceda a causa eficiente, não executa seu efeito senão mediante a causa eficiente. Também a causa material não tem lugar no presente, porque a alma não é coisa composta de matéria corpórea e forma, mas é forma simples que informa a matéria e, como foi mostrado, é independente do corpo em seu ser e, consequentemente, da matéria que informa. Não possui outra matéria além da corpórea e sensível que informa. Assim, se não depende do corpo no operar e no ser, também não depende da matéria quanto ao ser, como as formas não subsistentes. Logo, a alma não pode corromper-se por corrupção acidental, isto é, pela remoção do sujeito ou da causa material. Se não depende dessa causa quanto ao ser, removida ela, permanece ainda o ser da alma. Portanto, só pode corromper-se por si:

- ou pela remoção da causa formal;
- ou pela suspensão do influxo eficiente.

A primeira hipótese não tem lugar no presente. A alma não é composta de forma e matéria, mas é forma simples. Logo, não pode perder o ser pela separação de alguma forma que lhe dê o ser. Resta, portanto, que só possa perder o ser pela suspensão do influxo da causa eficiente, enquanto a existência do efeito depende dela. A existência da coisa não pode ser removida por um contrário sem que se corrompa a própria forma em razão da qual ela é dada, porque então uma existência deveria ser removida e outra suceder-lhe. Se outra sucede, permanece a coisa existente, porque permanece sob algum ser. Logo, a existência somente pode ser removida pela suspensão do influxo pelo qual a coisa é conservada no ser por seu agente. Desse modo, ninguém nega que a alma possa deixar de existir, assim como também o anjo e o céu. Mas tal cessação seria **aniquilação**, não corrupção. Assim, a alma permanece sempre incorruptível relativamente aos agentes naturais.

Estes não podem corromper aniquilando ou suspendendo o influxo pelo qual a coisa é conservada no ser por seu Criador, assim como não podem produzir todo o ser criando. E, desse modo, nenhum agente criado pode separar a existência de alguma coisa senão separando ou deixando de conservar a forma mediante a qual o ser é participado na própria coisa que possui a forma. Por isso se diz que à forma subsistente convém **ser por si** (*esse per se*), não "por si" no sentido de essencialmente, mas "por si" no sentido de não por outro, e sim imediatamente. Esta é a explicação mais própria daquela proposição de São Tomás:

"À forma convém ser por si."

Suárez, no lugar citado, n. 20, chama essa proposição obscura e difícil. Nós, porém, dizemos que à forma convém o ser por si não no primeiro ou segundo modo de *per se*, porque o próprio ser não possui conexão essencial ou intrínseca com a forma criada, mas convém por si no terceiro modo, isto

é, por si singularmente ou subsistentemente. À forma subsistente convém o ser imediatamente, e não mediante outra forma. Assim, ela possui ser por si subsistentemente ou imediatamente. Daí resulta que tal ser não pode ser removido dessa forma pela remoção de alguma outra forma, mas somente pela remoção do influxo do primeiro eficiente. Esse influxo não pode ser removido senão pela aniquilação e suspensão dele. Os demais agentes criados somente podem corromper introduzindo alguma forma contrária ou incompatível com a precedente que dava o ser. Deus pode ainda suprir esse ser assumindo aquela forma à sua subsistência e existência divinas; isso, porém, não é corromper, mas aperfeiçoar e melhorar o ser da forma.

Daí cessam **TODAS AS INSTÂNCIAS DE SUÁREZ** contra este axioma — "que à forma convém ser por si" —, as quais procedem para provar que o ser não convém essencialmente à própria forma, mas contingentemente. Antes, de fato, segundo a sentença dos tomistas, foi separado da forma na Encarnação, na qual a humanidade foi assumida à existência divina. Mas consta do que foi dito que a expressão *per se* não é tomada por nós como "essencialmente", no primeiro ou segundo modo de *per se*, mas como "imediatamente", no terceiro modo. Daí o próprio Suárez, no n. 24, finalmente concordar com esta explicação, dizendo que, se a existência se distingue da natureza, não pode ser removida da forma porque lhe convém por si, isto é, imediatamente. Esta razão não prova somente que a alma não deixa de existir por força da separação da matéria. Prova também que, depois de separada, não se corrompe, mas dura sempre.

Pelo próprio fato de possuir ser subsistente como forma simples e independente da matéria ou do composto, e recebido somente do influxo de Deus que a conserva, consta que o próprio ser da alma não pode ser corrompido por alguma causa criada nem mesmo depois da separação. Nenhuma causa criada pode impedir ou desviar o influxo de Deus. De outro modo, poderia aniquilar, porque, removido ou impedido o influxo de Deus criador ou conservador, a coisa cairia totalmente no nada. A terceira prova é a **RAZÃO MORAL** deduzida da distribuição de recompensas e penas, a qual possui grande peso nesta matéria e é usada por muitos santos. **ESTA RAZÃO SUPÕE** dois princípios conhecidos pela luz natural. O primeiro é existir um supremo governante de todo o universo, que é Deus, a quem pertence dispor e providenciar retamente todas as coisas do universo, sobretudo as ações humanas.

O segundo é que, sendo o homem por sua própria natureza racional, é necessário que seu fim supremo seja viver segundo a razão e, consequentemente, segundo a virtude, porque a virtude é aquilo que faz os homens operarem retamente segundo a razão. Por isso a felicidade do homem não pode consistir naquilo que pertence à fortuna temporal e à suficiência dos bens corporais, porque essas coisas são comuns aos bons e aos maus. Antes, muitas vezes os maus prosperam mais nesta vida e, contudo, agem contra a razão e não atingem nisso a felicidade ou o fim da vida racional. Desses princípios **DEDUZ-SE** que à virtude é devida alguma recompensa depois

desta vida e à culpa alguma pena. De outro modo, este universo não seria corretamente ordenado quanto às ações humanas e ao fim da vida racional. A virtude não pode receber nesta vida a recompensa que lhe é devida.

Primeiro, porque aquilo que nesta vida é dado além da virtude só pode pertencer a alguma felicidade temporal, em algum bem civil ou deleitável e na suficiência dos bens desta vida. Essas coisas não podem ser recompensa conveniente da virtude, porque são de ordem inferior à própria virtude e, pelo bem da virtude e da honra, podem e devem ser abandonadas. Além disso, são comuns aos maus e aos bons. Logo, não podem ser recompensa conveniente dos bons. Também porque, nesta vida, a virtude frequentemente carece de todas essas coisas e encontra-se em grande tribulação, trabalho e miséria, conforme diz o Apóstolo em 1 Coríntios 15:

> *"Se somente nesta vida esperamos em Cristo, somos os mais miseráveis de todos os homens."*

O trabalho e a miséria desta vida não podem ser a recompensa da virtude, visto que antes são seu exercício e mérito, por serem muito laboriosos. A recompensa da virtude deve ser alguma felicidade própria do homem enquanto homem e, consequentemente, deve estar livre das misérias, porque a felicidade se opõe à miséria. Se, portanto, nem toda virtude nesta vida se liberta dessas misérias e trabalhos, nem toda virtude possui a recompensa e felicidade que lhe são devidas. Logo, ou carecerá delas para sempre, ou deverá possuí-las depois desta vida. Nem vale responder com Escoto, no IV das *Sentenças*, dist. 43, q. 2, que a virtude traz consigo sua recompensa, isto é:

- paz interior;
- máximo deleite;
- honra externa;
- e coisas semelhantes.

Contra isso está que essas coisas não são recompensas da virtude, mas propriedades dela. Assim, ainda pertencem ao mérito. O mérito não pode considerar como recompensa aquilo que lhe é conatural e próprio enquanto mérito. Acrescento que essas coisas não estão unidas a alguma felicidade de tal modo que excluam o contrário, mas são compatíveis com grande tribulação, miséria e trabalho no exercício da virtude, porque, como diz o Apóstolo em 2 Timóteo 3:

> *"Todos os que querem viver piedosamente em Cristo Jesus sofrerão perseguições."*

Logo, essas coisas não podem recompensar a virtude. De outro modo, ela seria recompensada por sua própria dificuldade e trabalho, o que é ridículo. Antes, segundo essa razão, numa república bem constituída poderia ser justamente negada recompensa à virtude e pena ao pecado, porque a própria virtude seria recompensa suficiente para si e, semelhantemente, o pecado seria pena e suplício para si. Logo, qualquer outra recompensa ou pena poderia ser justamente negada. A honra é, de fato, devida à virtude. Contudo, nem sempre lhe é prestada:

- ou porque a virtude está oculta;
- ou porque possui adversários pelos quais é antes desprezada.

Assim, se não houvesse outra vida, comumente a virtude careceria de recompensa. **ACRESCENTA-SE A ISSO** que, nesta vida, ou o homem deve viver segundo a razão ou segundo o sentido. A segunda hipótese é inteiramente contra a própria razão e não constitui a perfeição do homem naquilo que lhe é perfeitíssimo, isto é, enquanto racional, se não deve viver segundo a razão, mas segundo o sentido. Se se admite a primeira hipótese, deve em muitas coisas contradizer o corpo e reprimir os apetites que vemos serem contrários à razão, e deve desprezar os próprios interesses por causa de um bem superior, que é o bem da razão e da virtude. Logo, esse bem da razão supera todo bem corporal desta vida. Até os bens supremos do corpo, como os prazeres e a honra externa, devem ser negligenciados pelo homem por causa do bem da razão. Algumas vezes deve ainda antepor o bem da virtude à própria vida.

Logo, se a alma cessasse com o corpo, a inclinação para operar segundo a razão seria inclinação para destruir a si mesma, pois, abandonados os bens do corpo, o corpo seria afetado por dano e, consequentemente, também a alma, se perecesse juntamente com o corpo. Resta, portanto, que essa matéria seja demonstrada por razões naturais e morais, o que Escoto, no lugar acima citado, nega sem razão. Também Caetano não disse bem, no cap. 3 de Eclesiastes, que até então nenhum filósofo demonstrara a imortalidade da alma. Talvez fale dos filósofos antigos. Pois, falando da razão de São Tomás, ele a defende na I Parte, q. 75, a. 2, e responde aos argumentos de Escoto. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

PRIMEIRO, pode-se insistir contra a razão deduzida da operação da alma, porque a alma entende com dependência dos fantasmas e dos sentidos corpóreos, de tal modo que nunca pode libertar-se dessa conotação e dependência.

De onde, portanto, consta que a operação da alma é em si espiritual, se nunca podemos vê-la independente das coisas e dos sentidos corpóreos?

SEGUNDO, porque a própria alma depende do corpo não somente quanto à operação, mas também quanto à individuação e, consequentemente, quanto ao ser.

Uma alma individua-se e distingue-se individualmente de outra pela ordem ao corpo. Logo, tanto da parte da operação como da parte da individuação possuímos sinais indubitáveis de materialidade na alma. E tudo aquilo que se diz acerca daquele modo de imaterialidade e espiritualidade no operar ou no subsistir, se for regulado por essas dependências, parece enfraquecer inteiramente tais razões, porque aquela espiritualidade não se compadece com tanta dependência e ordem ao corpo.

TERCEIRO, quando se diz que a alma deve carecer de todo corpo porque pode entender todos os corpos, insiste-se primeiro que nossa alma não entende todos os corpos simplesmente, mas somente aqueles que são oferecidos pelos sentidos e do modo pelo qual são conhecidos pelos sentidos.

Se forem retirados desse modo, como no caso de se pôr o corpo de Cristo na Eucaristia, nossa alma não consegue entendê-los naturalmente. Se falamos somente de todo corpo conhecido pelos sentidos externos, também a imaginativa os atinge, visto que se estende a todos os corpos precisamente porque se estende a todos os imagináveis; e, contudo, não é espiritual. Além disso, concedido que entenda todas as coisas corpóreas, não se segue que careça de toda corporeidade. De outro modo, provar-se-ia também que carece de toda quididade e entidade, porque pode conhecer todas as quididades e entidades. Antes, para que um sentido perceba algum objeto, não deve carecer dele realmente, mas somente intencionalmente, assim como a potência visiva não carece de luz nem de diafaneidade e, contudo, conhece ambas. Aquela razão tomada do conhecimento e alcance das substâncias separadas também nada provaria, porque não conhecemos essas coisas espirituais senão à maneira das coisas corpóreas e com conotação aos corpos. Nossa cognição intelectiva não pode libertar-se inteiramente dessas conotações.

Logo, disso não se prova a espiritualidade de tal conhecimento, pois não se demonstra separação completa das condições corpóreas.

QUARTO, o princípio intelectual não excede tudo o que é corpóreo, porque o intelecto não pode ser mais perfeito do que a natureza de que emana.

Ora, a alma é ato do corpo. Logo, também o intelecto de tal alma o é. Confirma-se. Se a alma fosse puramente espiritual, seria por si mesma inteligível, assim como o próprio intelecto, porque a inteligibilidade se funda na imaterialidade. Logo, aquilo que em sua essência é inteiramente imaterial é por si inteligível. Assim, a própria alma deveria atualizar o intelecto por sua própria inteligibilidade, quando o intelecto emana dela. E repugnaria que o intelecto emanasse como pura potencialidade, pois deveria emanar inteligivelmente atualizado pela própria natureza espiritual da qual emana, se esta fosse espiritual em si.

QUINTO, contra a razão que demonstra que a alma é subsistente e não se corrompe pela corrupção do corpo, argumenta-se que, embora não dependa do corpo para subsistir, ainda não foi provado que não dependa dele como disposição ou condição necessária para conservar-se no ser, assim como depende dele na individuação.

Logo, aquela proposição sobre a qual se funda toda essa razão — isto é, que o ser por si convém à forma — não deveria entender-se corretamente como pertencente à forma no terceiro modo de *per se*, ou seja, subsistentemente e imediatamente. A existência, com efeito, convém primeiro e imediatamente ao suposto ou subsistência, porque é aquilo que primeiro vem ao ser e, consequentemente, aquilo que primeiro existe. Ora, o suposto no homem é corruptível. Logo, do fato de a existência pertencer imediatamente a alguma coisa não se segue que ela não possa corromper-se. Finalmente, aquilo que convém imediatamente a uma coisa ainda pode ser removido dela, porque pode depender de algo extrínseco que a altere ou corrompa. Assim, a quantidade convém imediatamente ao corpo e, contudo, pode ser alterada e corrompida de muitos modos:

- por divisão;
- aumento;
- diminuição;
- e assim por diante.

Outros argumentos contra a espiritualidade da alma serão apresentados no artigo seguinte.

AO PRIMEIRO, costuma-se responder que nosso intelecto depende dos fantasmas e dos sentidos enquanto estes propõem e ministram os objetos, não, porém, enquanto fornecem a razão formal e o modo de operar.

Mas, como isso é precisamente o que se pergunta, resta dar a razão dessa distinção. Acrescentamos, portanto, que ela se comprova pelos indícios e sinais acima apresentados. Primeiro, porque o intelecto conhece de tal modo os objetos corpóreos que também reflete sobre si mesmo. Logo, é necessário que seu objeto seja algo superior e mais elevado do que aqueles objetos corpóreos ministrados pelos sentidos, visto que não somente os conhece, mas também reflete sobre si. É sinal, portanto, de que não depende dos sentidos como daqueles que fornecem e limitam a si o modo de conhecer do intelecto. Segundo, porque percebe as quididades dos corpos e a substância interior, às quais os sentidos não chegam, mas somente aos acidentes externos. Logo, é sinal de que o modo de operar do intelecto não é limitado aos objetos dos sentidos e ao modo de operar deles.

Por isso o intelecto possui tamanha amplitude que pode, ao menos pela via da negação e da remoção, discernir entre coisas corpóreas e espirituais e também atingir estas, separando por negação toda razão de corporeidade. Isso é sinal de que a operação intelectiva da alma não se limita nem se reduz ao modo material. Se pode remover a própria corporeidade e, removendo-a, chegar até a espiritualidade do objeto, sem dúvida excede toda força de cognição corpórea. Nenhuma operação desse gênero pode, nem mesmo pela via da remoção, exceder sua própria razão específica, se esta for corpórea. Logo, a operação que a excede não é corpórea.

AO SEGUNDO, responde-se que a individuação da alma segue sua natureza não somente considerada em si, mas também em ordem a algum termo, enquanto é comunicável ou incomunicável a outro.

A individuação pertence à razão de último ou incomunicável, quando é perfeita e completa. Como, porém, a alma, embora em si seja independente da matéria e subsistente, é contudo comunicável a ela, não pode completar-se e individuar-se totalmente em si, mas em ordem à matéria à qual se comunica. Essa dependência ou ordem, porém, não elimina que a substância dessa alma seja espiritual e independente do corpo quanto ao ser. A espiritualidade segue a imaterialidade da coisa em sua própria entidade. Aquela comunicação, porém, não existe por causa do ser da forma, que ela possui em si, mas por causa do ser do composto que resulta dessa forma. A forma, embora possua em si o ser, não o possui terminado em si como o anjo, mas comunicável. Nem toda comunicação se realiza por dependência quanto ao ser, mas também por abundância.

AO TERCEIRO, responde-se que aquelas instâncias são ineficazes.

Quanto à primeira, nossa alma pode atingir todos os corpos quanto às suas quididades, embora não possa atingir naturalmente todos os modos ou perfeições que Deus pode pôr nos corpos. Nem mesmo um anjo, que é puramente espiritual, pode atingir naturalmente aquele modo sacramental ou outras coisas sobrenaturais semelhantes que podem ocorrer nos corpos. Contudo, porque nossa alma pode atingir de algum modo tal realidade, ao menos crendo nela e discorrendo acerca dela, basta para que se diga que entende de modo espiritual e acima de todos os corpos. Semelhantemente, nosso intelecto atinge a substância sem quantidade, visto que disputa e define muitas coisas acerca da substância despojada de quantidade. A imaginativa, porém, embora atinja todos os corpos quanto àquilo que deles pode ser apreendido pelos sentidos, isto é, os acidentes exteriores, não os atinge quanto à quididade e substância. Nem usa deles de modo que possa, pelo discurso e pela via da remoção, chegar às coisas espirituais. Nem recebe a natureza em abstração universal, mas individualmente.

Por esses modos, contudo, o intelecto atinge os corpos. E, por isso, carece de todo corpo, para poder estar acima de todos os corpos. A imaginativa, embora possa fingir muitas coisas, não pode formar um ente de razão como é a universalidade fundada, mas somente ficções acerca dos singulares. À segunda instância diz-se que a potência não deve carecer do objeto formal **sob o qual** conhece, mas de todo objeto material que conhece. Assim, a visão não carece de luz nem do diáfano, mas da cor; por isso conhece tudo por modo do luminoso e mediante o diáfano. Semelhantemente, a alma não carece de quididade nem de espiritualidade, porque entende tudo por modo de quididade e espiritualidade. Se possuísse algo corpóreo, atingiria os demais corpos segundo o modo dessa corporeidade. À terceira instância responde-se também a partir do que foi dito.

Embora nosso intelecto não possa remover toda conotação e relação com as coisas corpóreas, das quais recebe conhecimento, e, consequentemente, deva conotá-las como **termo de onde** (*terminus a quo*), contudo, da parte do **termo para o qual** (*terminus ad quem*), pode, pela via da remoção, atingir as coisas espirituais e proceder por modo de universalidade. Por isso eleva-se acima de todos os corpos e acima de todo modo corpóreo, que é individual e não universal. Não está ligado à razão formal corpórea, visto que pode removê-la e chegar às coisas espirituais pela via da remoção.

AO QUARTO, responde-se que o intelecto não é mais perfeito do que a essência da alma.

Mas, assim como a alma, em seu ser, é independente do corpo e, contudo, pode comunicar-se ao corpo como matéria, também o intelecto pode atingir objetivamente e terminativamente as coisas espirituais, embora se comunique com objetos corpóreos dos quais abstrai esse conhecimento. Não pertence ao intelecto informar órgãos corpóreos. Isso é feito pela alma. Pertence-lhe somente atingir as quididades corpóreas por modo de operação incorpóreo e independente de órgão. E isso o intelecto possui radical-

mente da alma. Assim, a alma permanece sempre mais nobre. À confirmação responde-se que a própria alma é inteligível por si e atualiza o intelecto por modo de espécie para o conhecimento de sua própria substância, mas não em qualquer estado. Isso ocorre no estado de separação. No estado de união, porém, seu conhecimento está ligado aos sentidos e aos objetos corpóreos, de tal maneira que deles haure as espécies. Por isso é impedida de entender alguma coisa sem espécies recebidas dos sentidos.

AO QUINTO, responde-se que, se uma vez se estabelece que a alma é subsistente e independente da matéria quanto ao seu vir-a-ser, porque não é educida da matéria nem está contida em sua potência — como mostra seu modo de operar —, não pode depender do corpo quanto à sua conservação.

Se dependesse, retirado o corpo:

- ou seria aniquilada;
- ou seria corrompida como as outras formas.

A segunda hipótese não pode dar-se, visto que supomos que ela não está contida na matéria nem é educida dela. Logo, tampouco pode resolver-se nela como as outras formas. A primeira hipótese também não se dá por defeito de disposição. A aniquilação não ocorre por falta de disposições, mas pela suspensão do concurso divino. Desse modo também a alma pode deixar de existir. Isso, porém, não elimina que seja simplesmente incorruptível, assim como o anjo. Quanto à instância contra a explicação segundo a qual o **ser por si** convém à forma no terceiro modo de *per se*, responde-se que a existência convém imediatamente ao suposto **como aquilo que existe** (*ut quod*) e, portanto, mediante a forma **como aquilo pelo qual possui o ser** (*ut quo*). Assim, se a forma é removida, aquela existência não permanece. A forma, porém, possui o ser como *ut quo* não mediante outra forma enquanto princípio de possuir.

Logo, se a própria forma é subsistente e não depende da matéria, a existência não pode ser removida dela por defeito de algum princípio intrínseco que se comporte como *quo*. Só pode ser removida pela retirada do princípio extrínseco do qual deriva o ser, o que ocorre pela suspensão do concurso, isto é, pela aniquilação. Nem repugna que alguma coisa convenha imediatamente a algo como *ut quod* e, contudo, seja removida dele, porque pode ser removida a forma ou o princípio em razão do qual aquilo lhe convém. Assim, a quantidade convém à matéria ou ao corpo enquanto recipiente imediato como *ut quod* e, contudo, a quantidade e a extensão podem variar de muitos modos. Aquilo, porém, que convém imediatamente a alguma coisa enquanto princípio *quo* não pode separar-se desse princípio senão se o próprio princípio deixar de existir. Assim, se a forma não é subsistente, mas corruptível, pode deixar de existir.

Se, porém, tal princípio é subsistente em si, aquilo que lhe convém por si não pode ser removido dele por defeito do princípio formal, que é ele próprio, mas somente pela remoção da causa eficiente.

ARTIGO II — COMO A ALMA RACIONAL É ENTITATIVAMENTE ESPIRITUAL E FORMA DO CORPO

A **DIFICULDADE** nasce de que, na alma racional, devem ser conciliadas duas coisas que parecem não se harmonizar entre si, isto é:

- ser verdadeira e substancial forma do corpo;
- e ser, em si, espírito;

e ainda:

- ser-lhe conatural informar o corpo;
- e, de modo semelhante, poder estar fora do corpo quando está separada.

NÃO OBSTANTE, ambas as coisas convêm certissimamente à alma racional.

O estado de informar o corpo é-lhe mais conatural. O estado de separação, porém, não é tão conatural; contudo, não é violento, mas **preternatural**. A primeira parte consta do que foi dito acima, questão 1, e no livro I da *Física*, questão 4. Com efeito, foi definida no Concílio de Vienne, como se refere na Clementina única *De Summa Trinitate*, § *Porro*, onde se diz:

> *"Reprovamos, com aprovação do referido Concílio, como errônea e inimiga da verdade católica, a doutrina ou proposição que afirma ou põe em dúvida que a substância da alma racional ou intelectiva não seja verdadeira e por si forma do corpo humano."*

E A RAZÃO É MANIFESTA, porque o homem compõe-se de alma e corpo. O homem não é substância simples; de outro modo, a alma não poderia separar-se do corpo, no que consiste a morte. Esse composto que chamamos homem é intrínseca e essencialmente racional. Isso pertence à sua definição, pois é animal racional, e manifesta-se em sua operação, que é discorrer e raciocinar. Logo, é necessário que seja intrinsecamente constituído por uma forma racional. Essa racionalidade, ou grau racional e sua operação, não podem provir de algum princípio material ou da própria matéria, porque esta é comum também às coisas irracionais, como se vê no corpo que permanece separada a alma. Logo, procede da forma. Assim, a própria alma é forma do corpo. É necessário, contudo, que seja forma que exceda todas as condições da matéria, porque sua operação própria, que é entender e raciocinar, não se limita nem se deprime às condições da matéria, como foi dito no artigo precedente.

Se disseres que a própria alma é o homem todo e inteiro, e o corpo apenas algo movido por ela, não informado por ela, contra isso está que então o homem não seria animal nem propriamente possuiria operações animais e vegetativas. O animal é essencialmente corpo e suas operações são essencialmente corpóreas e sensíveis. Logo, é necessário que o corpo neste animal não se comporte somente como algo movido, mas como pertencente essencialmente à constituição dele. Consequentemente, deve ser informável pela alma, pela qual aquele corpo se constitui corpo animal. Se, porém, o homem não fosse animal, mas alma, além de isso ser contra sua definição — porque se diz "animal racional", não "alma" —, seguir-se-ia que o homem

enquanto homem não seria mortal e corruptível. Não seria coisa composta, mas simples, isto é, somente alma.

E esta, sendo subsistente e não composta de forma e matéria como um composto corpóreo, não poderia corromper-se pela remoção da forma, porque não se compõe de forma e matéria, nem por resolução na matéria, porque não é educida da potência da matéria nem está nela contida. Logo, tampouco se resolve nela. Com efeito, resolve-se na matéria aquilo que é educido dela. Que, porém, a alma seja espiritual e informe a matéria de tal modo que não seja material nem dependente da matéria, permanece provado no artigo precedente a partir da operação própria dessa alma, isto é, o entender. Essa operação excede todos os corpos:

- da parte do objeto atingido;
- e da parte do modo de operar.

Também favorecem a Escritura e os Concílios, nos quais se diz que nossas almas são espirituais. Assim, Eclesiastes 12:

> *"E o espírito retorne àquele que o fez."*

Salmo 30 e Lucas 23:

> *"Em tuas mãos entrego meu espírito."*

E no Concílio Lateranense, cap. *Firmiter*, e na Clementina I *De Summa Trinitate*, define-se que:

> *"Deus criou do nada ambas as criaturas, a angélica e a mundana, a corporal e a espiritual, e depois a humana, constituída como que em comum de espírito e corpo."*

Quanto à segunda parte, isto é, que o estado de separação não seja tão conatural à alma e, contudo, não seja violento, mas preternatural, consta porque a alma é naturalmente forma do corpo. Logo, seu ato conatural é informar e comunicar-se por modo de forma. Consequentemente, segundo o modo conatural, não pede separação, mas estado de união. Além disso, é conatural à alma aquele estado sob o qual é criada por Deus segundo o modo ordinário e conforme à natureza das coisas. Consta, porém, que as almas não são criadas por Deus separadas, mas infundidas nos corpos, conforme Gênesis 2:

> *"Inspirou em seu rosto o sopro da vida."*

É próprio da alma ser parte do homem, e a parte está conaturalmente em seu todo. Sobre isso pode ver-se São Tomás, I Parte, q. 90, a. 4. Logo, o estado conatural da alma é o estado de união ao corpo. Que, porém, o estado de separação não seja inteiramente violento à alma, mas somente preternatural, consta porque violento é aquilo que se faz por princípio exterior sem que o paciente possua em si força correspondente. Ora, consta que a alma possui em si mesma o princípio de subsistir e permanecer fora do corpo. Logo, para permanecer separada, não se lhe faz violência alguma. Segundo seus próprios princípios, ela sustenta esse estado. Diz-se, contudo, que esse estado é preternatural porque não procede por si e conaturalmente da própria alma nem do modo pelo qual é criada por Deus, mas sobrevém-lhe como acidente extrínseco, suposta a ação corruptiva do corpo.

DO QUE FOI DITO RECOLHE-SE que as almas racionais se multiplicam segundo a multiplicação dos corpos.

A alma é forma substancial. Multiplicados os corpos, multiplicam-se os indivíduos humanos. Logo, também as formas substanciais multiplicam-se individualmente. Dois indivíduos substanciais diferem segundo o ser substancial. Logo, também segundo a forma que é princípio de dar esse ser. De outro modo, se possuíssem uma só forma, possuiriam um só ser. Esta é a razão de São Tomás, I Parte, q. 76, a. 2. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

PRIMEIRO, argumenta-se a partir de autoridades.

Em Eclesiastes 3 diz-se:

> *"Um é o fim do homem e dos animais, e igual a condição de ambos. Assim como morre o homem, assim também eles morrem. Todos respiram igualmente e o homem nada possui a mais que o animal."*

Essas palavras contêm máxima dificuldade e parecem, ao menos, provar que por sua natureza nossa alma é corruptível, embora por benefício de Deus dure depois da morte. Isso se diz abertamente também na sexta Synodus geral, na epístola de Sofrônio aprovada pelo mesmo Concílio. Também Aristóteles, livro I *Sobre a Alma*, textos 12 e 13, diz:

> *"Se entender é fantasia ou não é sem fantasia, não poderá existir sem corpo."*

Ora, neste livro III, texto 30, diz que nosso entender não é sem fantasia. Logo, recolhe-se claramente que entender não existe sem corpo. Semelhantemente, no livro III *Sobre a Alma*, cap. 5, diz que o intelecto passível é corruptível. Ora, o intelecto passível é aquilo pelo qual a alma entende. Logo, a alma, enquanto intelectiva, seria corruptível. Omito outros lugares de outros livros, que falam com menos clareza ou contêm a mesma dificuldade.

RESPONDE-SE que, naquele lugar de Eclesiastes, Salomão fala na pessoa dos insensatos, como interpreta São Tomás, I Parte, q. 75, a. 6, ad 1.

Essa interpretação é verdadeira. Primeiro, porque ali Salomão antepõe:

> *"Disse eu em meu coração acerca dos filhos dos homens, para que Deus os provasse e mostrasse que são semelhantes aos animais. Por isso um é o fim do homem e dos animais",*

e assim por diante. É como se dissesse:

"Digo isso em meu coração, não segundo meu próprio juízo, mas acerca dos filhos dos homens, aos quais Deus quis provar ao ordenar que homens e animais morressem de modo semelhante; daí eles se deixam seduzir a dizer que o homem nada possui a mais que o animal."

Também porque essas mesmas coisas se repetem em Sabedoria 2 e expressamente são postas na pessoa dos ímpios:

> *"Disseram os ímpios consigo, não retamente",*

e assim por diante. Os ímpios afirmam algumas coisas verdadeiras:

- que é o mesmo o fim de animais e homens quanto ao corpo;
- e semelhante o curso da vida quanto à necessidade de respirar.

Mas inferem mal que o homem nada possui a mais que o animal e que o espírito dos animais desce etc. À autoridade da sexta Synodus diz-se que nossas almas são imortais por benefício de Deus criador e conservador, assim como os anjos. Não, porém, por benefício especial ou milagroso, mas

por benefício conatural à própria alma. Quanto a Aristóteles, embora pudéssemos afastar a dificuldade dizendo que nesta matéria falou de modo escorregadio e não declarou abertamente sua sentença, pela razão insinuada no artigo precedente, contudo, porque São Tomás o defende no livro II *Contra os Gentios*, cap. 79, respondemos à primeira autoridade que Aristóteles ali fala condicionalmente. Se entender fosse fantasia, ou não fosse sem fantasia como sem órgão no qual estivesse, então o intelecto não seria separável, mas corpóreo. Essa condicional é perfeitamente verdadeira. Quando, porém, no livro III *Sobre a Alma* afirma determinadamente que entender não é sem fantasma, fala do fantasma como objeto ou como aquilo que ministra objetos ao intelecto, não como ato próprio ou órgão da operação intelectiva.

Assim, tudo concorda. Ao outro lugar do livro III *Sobre a Alma* responde-se que ali "intelecto passível" não se toma pela potência inteligente que comumente chamamos intelecto possível, mas pela alma enquanto sujeita às paixões, chamada intelecto porque serve ao intelecto. Uma de suas paixões é a reminiscência. Assim interpreta São Tomás ali, lição 20, ao fim. E a interpretação é muito textual. Pouco antes, o Filósofo havia dito que:

> *"o intelecto separado é aquilo que verdadeiramente é, e este é imortal e perpétuo."*

E acrescenta imediatamente:

> *"Não se recorda, porém, porque este é impassível; o intelecto passivo é corruptível e sem este a alma nada entende."*

O sentido do Filósofo é que, embora a alma intelectiva seja imortal e perpétua, separada ela não se recorda daquele modo, porque então está livre das paixões e carece das imagens corpóreas. O intelecto passivo, isto é, a cognição acompanhada de paixão corpórea, deixa de existir. Consequentemente, já não há reminiscência, porque a reminiscência é ato da memória, que está na parte sensitiva com algum discurso, e essa parte cessa corrompido o corpo. Este é o intelecto passivo, isto é, o discurso com paixão de reminiscência, que deixa inteiramente de existir. E, sem ele, a alma não entende, isto é, não entende do modo pelo qual agora entende, mediante conversão aos fantasmas.

SEGUNDO, argumenta-se pela razão.

A alma depende do corpo no subsistir, dá formalmente ser corpóreo e vegetativo ao corpo, e dela emanam propriedades corpóreas, como:

- quantidade;
- calor;
- potência sensitiva;
- e semelhantes.

Logo, nada lhe falta para ser entitativamente corpórea. O antecedente prova-se por suas partes. Primeiro, a alma unida não subsiste por si, porque a subsistência torna a natureza incomunicável; a alma, porém, existe comunicavelmente ao corpo e, assim, não subsiste nele. Daí enfraquecer-se aquela consequência:

> *A alma possui operação à qual o corpo não se comunica; logo, possui ser independente do corpo.*

Escoto, no IV das *Sentenças*, dist. 43, q. 2, nega a consequência. Possuir operações sem corpo pode entender-se de dois modos:

- sem corpo como órgão;
- sem corpo como suposto operante.

No primeiro modo, o antecedente é verdadeiro, mas a consequência seria falsa. No segundo modo, o antecedente seria falso, porque, segundo ele, não é a alma que entende, mas o homem. Semelhantemente, a união da alma não é espiritual, porque é corruptível. E, contudo, está na própria alma, pois ela é verdadeiramente unida e modificada na união com o corpo. Que a alma dê formalmente o grau corpóreo e que dela emanem aquelas propriedades corpóreas consta do que foi dito acima na questão 1. No homem não existe senão uma só forma pela qual esse grau seja dado e aquelas propriedades emanem. Logo, isso deve ser prestado pela própria alma.

RESPONDE-SE, quanto à primeira parte do argumento acerca da subsistência da alma, que a subsistência importa duas coisas.

A primeira é **ser por si**, enquanto se opõe ao modo de inérencia. A segunda é existência por si enquanto se opõe a toda comunicabilidade em outro. A alma, portanto, enquanto está no corpo, possui ser subsistente segundo o primeiro modo em ato e segundo o segundo modo em aptidão. Embora de fato se comunique ao corpo, pode separar-se dele. No estado de separação será atualmente subsistente sem comunicação, embora em aptidão continue comunicável. Sempre, contudo, esteja no corpo ou fora dele, possui em si o próprio ser independente do corpo, ainda que em ato esse ser seja comunicado ao corpo. Nisso difere das outras formas, inclusive substanciais. Estas, embora neguem a inérencia, que é própria dos acidentes, não possuem primeiro em si existência e depois a comunicam ao corpo. São apenas princípio de existir como *quo*. Formalmente, a existência não está na própria forma, mas no composto como recipiente. A forma comporta-se como razão ou princípio *quo* de possuir aquela existência.

Assim, a brancura não possui em si o ser branco; o ser branco convém primeiro e por si ao sujeito, e a brancura é a razão pela qual possui ser branco. A alma racional, porém, possui aquele ser substancial que se opõe à inérencia não somente como princípio *quo*, mas também enquanto coisa formalmente existente em ser, embora comunicavelmente ao corpo. Seria como se a própria brancura tivesse em si ser branco. Por isso a alma se diz subsistente em si quanto à razão de possuir ser independente do composto, embora não quanto à incomunicabilidade. Por essa razão São Tomás chama subsistente o ser da alma também enquanto ela está no corpo, isto é, independente do corpo e possuindo em si primeiro o próprio ser do que no composto, porque é da alma que esse ser se comunica ao composto. Assim, é o mesmo ser da alma e o ser do composto, como afirma São Tomás na I Parte, q. 76, a. 1, ad 5, e na I-II, q. 4, a. 5, ad 2.

Algumas vezes, porém, diz que à alma, enquanto está no corpo, convém subsistir em aptidão, não em ato, como no IV sobre Aníbal, dist. 12, q. 1, a. 1, ad 3. Isso entende-se da subsistência quanto à razão de incomunicabilidade,

que se manifesta somente no estado de separação, ao menos quanto ao exercício de não comunicar-se, o que não possui no estado de união senão em aptidão. Daí vale a consequência:

Se a alma possui operação independente do corpo enquanto órgão ao qual essa operação inere, é necessário que também o ser da própria alma seja independente do corpo.

Embora tanto a operação quanto o ser se comuniquem ao composto enquanto suposto que subsiste, não provamos, pela independência da operação, que a alma subsista **supositalmente**, mas que subsista independentemente do corpo, ainda que comunicavelmente ao corpo. Por isso, removido o corpo, poderá operar por aquela operação que não depende de órgão quanto ao ser. Só pode permanecer a dificuldade de explicar de que modo a existência da alma, que é espiritual e incorruptível, se comunica ao corpo ou composto, que existe de modo corpóreo e corruptível, sobretudo na sentença de São Tomás, que não põe no composto existência diversa da própria forma, como se vê nos lugares citados e do que dissemos no livro I da *Física*, q. 7, a. 5. Contudo, a mesma dificuldade permanece na sentença oposta, que põe várias existências parciais na matéria e na forma, de cuja união resultaria uma terceira existência composta, que conviria ao todo. Precisamente por serem parciais, fazem uma existência total.

Como, então, a existência espiritual da alma pode misturar-se à existência da matéria para que resulte uma terceira existência que convenha ao próprio todo? Uma existência não informa outra como matéria. Por isso, assim como a própria entidade da alma, embora espiritual, porque eminentemente contém o corpóreo, une-se formalmente à matéria na razão de forma e fornece-lhe os graus:

- vegetativo;
- sensitivo;
- racional;

assim também a existência da alma, porque eminentemente contém o corpóreo, pode comunicar-se ao próprio composto e torná-lo existente. Assim também a subsistência do Verbo, embora em si espiritual e divina, porque contém eminentemente toda perfeição da subsistência corpórea, pode por si mesma terminar imediatamente e tornar subsistente uma natureza corpórea e, na sentença de São Tomás, também existente. Aquilo, portanto, que nossa alma possui enquanto forma, o Verbo divino possui enquanto pessoa, quanto a tornar uma coisa corpórea existente. Nem daí se segue que, separada a alma, ainda permaneça o composto porque permaneça na alma o ser do composto; nem se segue que o ser da alma seja gerável ou corruptível como o ser do composto. Separada a alma, não permanece o ser do composto, porque não permanece o ser da alma **enquanto comunicado**, mas **enquanto comunicável**. Assim, a geração ou corrupção ocorre quanto à própria comunicação e enquanto ser comunicado, razão pela qual é ser do composto; não enquanto ser absoluto.

Do mesmo modo, a Pessoa do Verbo começou de novo a ser pessoa do homem, não pessoa absolutamente. Todo ente possui ser próprio enquanto se distingue do ser estranho ou alheio, não enquanto se distingue do ser comum ou comunicado. O próprio ser do todo pode comunicar-se às partes ou o ser da parte pode comunicar-se ao todo e, contudo, permanecer próprio, porque essa parte ou forma é própria do todo. Quanto ao que se objeta da união, se é material ou espiritual, responde-se que, como mostramos na questão 6 da *Física*, não se dá uma união que seja modo distinto por forma de meio e razão formal de unir. As próprias partes unem-se por si mesmas quanto à razão formal de união. Não, porém, aplicam-se ou modificam-se por si mesmas para comunicar-se e para que delas resulte aquela unidade. Essa aplicação procede da causa eficiente que produz a própria união, comunicação e unidade dos extremos.

Por isso essa aplicação deve ser superadicionada aos extremos uníveis e pode ser certo modo, sendo produzida de novo neles quando novamente se unem e comunicam entre si. A própria união, porém, não é um novo modo enquanto razão formal de unir. A razão formal da união é a razão formal da unidade resultante da união. A unidade resultante não é modal, mas substancial. Logo, também a razão formal é a própria razão substancial dos extremos segundo si; somente lhes falta a aplicação para que resulte a unidade e se produza a união. Nem deve julgar-se que a alma não adquira absolutamente nenhuma perfeição ou modificação pelo fato de ser assim aplicada ao corpo e unida a ele, como julgou Escoto no IV das *Sentenças*, dist. 43, q. 2. Ao menos adquire algum modo e estado conatural de ser e operar no corpo e com comunicação ao corpo, estado que perde na separação.

E, mesmo que não possuísse no corpo nada além de comunicar-se e comunicar sua perfeição ao corpo, como julga Escoto, isso mesmo deve pôr alguma perfeição e modificação na própria alma, porque realiza essa comunicação enquanto causa formal e enquanto parte que constitui o todo. Toda causa criada é, de algum modo, mais perfeita quando atualmente causa do que quando deixa de causar, e de algum modo é modificada ao causar. Toda parte existe segundo modo conatural quando se comunica atualmente ao seu todo, assim como a pedra pelo fato de estar no centro. Essa modificação, enquanto se subjetiva na alma, é algo espiritual. Não procede do próprio gerante, que une a alma apenas da parte do corpo, adaptando e dispondo este para a alma. Da parte da alma, procede de Deus que infunde a alma no corpo ou que a reúne a ele. Assim Deus ordena a alma ao corpo e faz com que atualmente comunique e estenda seu ser ao corpo.

Tal aplicação produz na alma algum modo espiritual relativo ao corpo, pelo qual se diz nela aplicada e comunicada. Assim também, pelo fato de o anjo aplicar-se a um corpo por modo de operante, resulta nele certo *ubi*, isto é, presença em relação àquele corpo, que é modo espiritual no próprio anjo e se perde e adquire por movimento local. Do mesmo modo, e com maior razão, pelo fato de a alma unir-se ao corpo não por modo de operante, mas por modo de informante, resulta na alma algum modo pelo qual se diz apli-

cada e comunicada ao corpo pelo agente espiritual que a infunde ou reúne. Esse modo está subjetivamente na própria alma. Mas, como diz relação ao corpo como extremo, fazendo a alma presente a ele, pode cessar na alma assim como cessa o *ubi* angélico, porque se ordena ao corpo, embora ambos sejam modos espirituais. Finalmente, quanto ao que se diz da comunicação do grau corpóreo e sensitivo, isso de nenhum modo prova entidade corpórea na alma.

Ela não fornece esses graus limitadamente, segundo modo inferior, como as outras formas, mas eminentemente e enquanto contidos no grau racional. Esse grau racional também se comunica ao corpo, não como dependente dele, mas enquanto o corpo o ministra e serve em ordem à operação intelectiva. Por isso a alma deve conter eminentemente os graus sensitivos e corpóreos enquanto ministros e servidores do intelectivo, visto que não entende senão recebendo do corpo os objetos que entende. Consequentemente, requer potências corpóreas como ministrantes. Assim, podem muito bem os graus corpóreos ser fornecidos eminentemente e as potências corpóreas emanar da entidade espiritual da alma, enquanto esta contém eminentemente o corpóreo, sem qualquer dependência do corpo quanto ao ser. Sobre isso já tratamos acima, questão 2, e pode ver-se Caetano, I Parte, q. 76, a. 1, acerca da resposta ao primeiro argumento.

QUESTÃO X — DO INTELECTO AGENTE E POSSÍVEL

ARTIGO I — SE É NECESSÁRIO ADMITIR UM INTELECTO AGENTE DISTINTO DO POSSÍVEL E O QUE ELE É

É muito célebre entre os antigos filósofos e também entre os mais recentes esta divisão do intelecto em agente e possível. Ela não foi estabelecida somente por Aristóteles no livro III *Sobre a Alma*, cap. 5, texto 18, mas também por outros gregos, embora não tenham errado pouco em sua explicação. **PORTANTO, TRÊS COISAS** devem ser feitas neste artigo para explicá-la exatamente. Primeiro, explicar o ofício próprio do intelecto agente, por causa do qual é posto pelos filósofos. Segundo, investigar se ele é algo fora da alma ou uma faculdade própria dela. Terceiro, se é potência distinta do intelecto possível. Quanto ao primeiro ponto, é sentença constante dos filósofos que se requer o intelecto agente para dar ao intelecto possível as espécies impressas, que são necessárias para todo conhecimento, como acima provamos amplamente nas questões 4 e 6.

Assim, a distinção entre intelecto agente e possível, quanto a essa formalidade de agir e padecer, não se toma por ordem à própria cognição, que é operação vitalmente elicitada pelo intelecto e, portanto, relativamente a ela o intelecto deve comportar-se ativamente. Essa divisão toma-se, antes, segundo a formação do intelecto em ordem ao seu objeto inteligível. Como o intelecto que elicita conhecimento deve antes ser atualizado pela espécie impressa que representa os objetos, se carece dela diz-se estar em potência para ser formado e atualizado. E assim se chama **intelecto possível** ou **passível**, porque deve padecer, isto é, ser formado pela própria espécie e pelo objeto nela representado. Como a todo passivo, para que seja reduzido da potência ao ato, corresponde algum ativo, é necessário que, se nosso intelecto é reduzido da potência ao ato para ser formado pelas espécies inteligíveis, exista algum ativo pelo qual essa redução se faça e tais espécies sejam produzidas no intelecto.

A isso chamamos **intelecto agente**, isto é, produtor das espécies e formador, por meio delas, do intelecto para entender. Todo esse discurso é admitido quase por todos, falando em geral e ainda sem determinar se esse princípio ativo produtor das espécies está na alma ou fora dela. Somente Durando, que negou serem necessárias espécies impressas para conhecer, negou consequentemente ser necessário o intelecto agente que as produza, como ensina no I das *Sentenças*, dist. 3, q. 5, n. 4. Acrescenta, contudo, que, ainda que essas espécies fossem admitidas, não se requereria o intelecto agente como potência da alma que as produzisse, mas bastaria a própria alma juntamente com a fantasia para produzi-las. Nós, porém, confessamos que, por aquele discurso, só se prova que existe tal princípio agente das espécies e que ativamente imuta o intelecto. Que, porém, seja potência

da alma, provaremos imediatamente no segundo ponto. Que as espécies impressas sejam necessárias para a intelecção e para todo conhecimento, foi provado acima, questão 6.

Que a substância da alma não opere por si mesma, mas mediante potência, foi provado na questão 12 da *Física*. Mediante a fantasia, porém, que é potência corpórea, a alma não pode produzir espécies espirituais, a menos que eleve aquela potência acima de sua própria virtude. E essa elevação deve provir de outra virtude e potência. SEGUNDO PONTO: SE O INTELECTO AGENTE É ALGO SEPARADO DA ALMA. Acerca do segundo ponto foi célebre a sentença de alguns antigos, que estabeleceram um intelecto agente separado da própria alma, existente numa inteligência distinta e infundindo as espécies. Contra essa opinião disputa São Tomás na I Parte, q. 79, a. 4; q. 84, a. 4; livro II *Contra os Gentios*, caps. 77 e 78; e em outros lugares. Essa controvérsia existiu entre aqueles que distinguiam o intelecto do sentido.

Aqueles que afirmavam ser o intelecto um sentido não distinguiam as espécies sensíveis das inteligíveis nem punham outro princípio do qual essas espécies procedessem além dos próprios objetos externos, como Aristóteles refere de Demócrito no livro *Da Adivinhação pelo Sonho* e São Tomás na I Parte, q. 84, a. 6. Aqueles, porém, que reconheceram o intelecto como virtude espiritual e imaterial, distinta do sentido, não encontravam facilmente o princípio do qual seriam produzidas as espécies espirituais, porque os próprios objetos sensíveis não bastavam para isso. Por isso dividiram-se em **TRÊS OPINIÕES**. Alguns, como Platão, estabeleceram ideias separadas, isto é, quididades das coisas fora dos indivíduos, das quais diziam participar, como de exemplares:

- as formas entitativas na matéria, para o ser;
- as formas inteligíveis no intelecto, para representar.

Assim refere São Tomás na I Parte, q. 79, a. 3, e q. 84, aa. 3, 4 e 6. Outros negavam essas ideias que causariam exemplarmente as espécies, mas estabeleciam uma substância separada ou inteligência que as infundia eficientemente somente quando o homem entende e possui fantasmas propostos, que determinam o intelecto para entender. Essa foi a opinião de Avicena, como refere São Tomás na citada q. 84, a. 4, e no livro II *Contra os Gentios*, cap. 76. A terceira sentença foi a de Aristóteles, livro III *Sobre a Alma*, textos 17 e 18, lição 10 em São Tomás:

> *o intelecto agente é potência da alma que, a partir dos fantasmas, produz espécies inteligíveis no intelecto possível.*

ESTA SENTENÇA DE ARISTÓTELES acerca do intelecto agente foi comumente recebida por todos os filósofos. Omitida aquela opinião platônica das ideias separadas — inteiramente fabulosa, visto que não pode existir na natureza das coisas alguma substância que não seja singular, como mostramos na *Lógica*, q. 3, a. 2 —, contra Avicena e outros que estabelecem o intelecto agente como substância separada prova-se a sentença de Aristóteles. Ou aquela substância separada infunde espécies inteligíveis abstraídas dos sentidos e conotando objetos sensíveis, ou infunde espécies não abstra-

ídas dos sentidos, mas puramente participadas das substâncias espirituais, como existem nos anjos. O segundo modo não pode ser admitido de maneira alguma. Consta suficientemente que, no estado presente, nossa alma não entende objetos puramente espirituais sem conotar algo de sensibilidade, mas somente objetos sensíveis. Se se afirma o primeiro modo, isto é, que essa potência ativa e produtiva das espécies as forma por abstração dos sentidos, então tal virtude não excede a força de nossa alma nem requer atividade espiritual inteiramente abstraída dos sentidos, como seria aquela substância separada.

A operação que abstrai espécies dos sensíveis não opera independentemente dos fantasmas nem produz espécies representativas sem conotação a eles, como experimentamos em nós. Logo, para tal operação não se requer virtude espiritual separada de todo corpo, mas antes uma virtude comunicada ao corpo. Assim, essa virtude é mais conatural à alma unida ao corpo do que à substância separada. Se se disser que aquela virtude separada concorre para abstrair essas espécies de modo perfeito e eminente, enquanto causa equívoca e universal, mas que, pelo modo imperfeito de nossa alma, as espécies são tornadas imperfeitas e representativas de modo conotativo, contra isso urgem as razões de São Tomás na I Parte, q. 79, a. 4; livro II *Contra os Gentios*, cap. 76; e questão *De Anima*, a. 5. A causa universal não produz sozinha o efeito próprio de uma causa particular sem pressupor na própria causa inferior uma virtude própria e peculiar relativamente a tal efeito.

Isso aparece no céu, que é causa equívoca relativamente a estas coisas inferiores e, contudo, pressupõe nas causas inferiores virtudes próprias pelas quais produz efeitos determinados. Apenas se excetuaria a geração de alguma coisa tão imperfeita que para ela bastasse a virtude do céu, como nos animais que se julgava serem gerados da putrefação. Isso não pode aplicar-se ao presente, porque as espécies inteligíveis e a cognição intelectual estão entre os efeitos mais perfeitos que se produzem nestas coisas inferiores. Logo, além da virtude da inteligência superior, que concorre como causa universal, é necessário que exista uma virtude particular e própria da alma, que realize essa abstração dos sensíveis de modo particular e próprio a ela. A essa virtude chamamos **intelecto agente**. Por isso Aristóteles comparou o intelecto agente não ao próprio sol enquanto causa universal, mas à luz recebida no ar, que é virtude particular. Aquilo do qual a virtude do intelecto agente é participada em nossa alma é Deus, de quem se diz no Salmo 4:

"Está assinalada sobre nós a luz do teu rosto, Senhor."

Somente Deus é criador da alma e aquele que lhe fornece a luz, assim como somente ele infunde as espécies nos anjos e opera interiormente no intelecto. Finalmente, experimentamos poder entender quando queremos e abstrair dos sensíveis os inteligíveis. Se não experimentássemos isso, não poderíamos ter notícia dessas ações. Ora, nenhuma ação é realizada de modo conatural por algum agente senão mediante virtude existente nele. Nem alguém usa de alguma coisa quando quer se não possui potência ope-

rativa para isso. Logo, é conatural que possuamos força e potência para abstrair tais espécies, e não que elas sejam produzidas somente por uma inteligência separada. Essa virtude chama-se **intelecto agente**. TERCEIRO PONTO: SE O INTELECTO AGENTE É POTÊNCIA DISTINTA DO POSSÍVEL. Acerca do terceiro ponto, isto é, se o intelecto agente é potência distinta do intelecto possível, alguns disseram que o intelecto agente é o hábito dos primeiros princípios, como refere São Tomás na questão *De Anima*, a. 5, e no livro III *Sobre a Alma*, lição 10.

São Tomás, porém, rejeita isso porque também os próprios princípios são conhecidos por espécies abstraídas dos singulares. Logo, antes que seja gerado o próprio hábito, devem preexistir tais espécies abstraídas e, consequentemente, o intelecto agente que as abstrai, para que torne todos os objetos do intelecto inteligíveis em ato. Além disso, o hábito dos princípios é cognoscitivo. Assim como pela ciência conhecemos as conclusões, pelo hábito dos princípios conhecemos os próprios princípios. Logo, esse hábito não pode ser produtor das espécies impressas para a potência cognoscitiva, porque ele próprio é cognoscitivo e, assim, deve pressupor algumas espécies pelas quais primeiramente conheça, não produzi-las. Quando Aristóteles, no livro III *Sobre a Alma*, textos 17 e 18, diz que o intelecto agente é como hábito e arte, fala somente por comparação. Assim como a arte introduz uma forma artificial na matéria bruta e em potência, o intelecto agente, mediante as espécies impressas como formas, aperfeiçoa e atualiza o intelecto possível. Chama-se hábito enquanto se contrapõe à privação, pela qual algo está em potência.

O intelecto agente, porém, não está em potência para receber, mas em ato para agir. Assim explica São Tomás ali, lição 10. Aqueles, portanto, que admitem que o intelecto agente é potência negam que seu ato seja conhecimento. A cognição nasce da potência e do objeto enquanto este, mediante a espécie, é representado à potência. Logo, se a operação própria do intelecto agente fosse cognição, deveria proceder da espécie e da potência e, consequentemente, pressupor a própria espécie. Assim, não produziria tal espécie. Logo, nem todas as espécies inteligíveis seriam produzidas por ele, mas algumas deveriam ser produzidas por um ato não cognoscitivo. A esse ato dizemos pertencer propriamente ao intelecto agente, enquanto se distingue do ato que procede da potência atualizada pela espécie e que a recebe. A **DIFICULDADE**, portanto, é saber se esse ato produtor das espécies, e não cognoscitivo, é de tal modo adequado a uma potência que exija que esta seja distinta do intelecto possível cognoscente.

Alguns autores negam que essas duas potências se distingam e afirmam que são uma única potência com dupla força ou eficiência. O Pe. Suárez, livro IV *Sobre a Alma*, cap. 8, n. 13, julga isso provável e cita Nifo, Maior e o Abulense. **O CONTRÁRIO**, porém, é sustentado por São Tomás na I Parte, q. 79, aa. 7 e 10; livro III *Sobre a Alma*, lição 10; e II das *Sentenças*, dist. 17, q. 2, a. 1. E toma-se de Aristóteles, que neste livro III *Sobre a Alma*, texto 17, diz:

"É necessário que essas mesmas diferenças estejam na alma; e há certo intelecto que é tal que se torna todas as coisas, e outro tal que faz todas as coisas."

Fala, portanto, deles como intelectos diversos e como diferenças existentes na alma. A **RAZÃO** é esta. Ou o intelecto é essencialmente potência cognoscitiva, de tal modo que seu ato adequado seja a cognição, ou possui dois atos inadequados:

- um não cognoscitivo e produtor de espécies;
- outro cognoscitivo e não produtor delas.

Não pode realizar ambos por um só e mesmo ato. A cognição procede elicitivamente da potência atualizada pelas espécies e, consequentemente, essa elicitação pressupõe alguma espécie já produzida e atualizando a potência, para que o ato proceda dela. Se se admite o primeiro, é manifesto que o intelecto agente é potência distinta. Se o ato adequado do intelecto cognoscente é a cognição, ele não pode elicitar outro ato que não seja cognição. Assim, a formação das espécies pelas quais primeiramente se produz a cognição não pode realizar-se mediante a própria cognição, mas deve ser pressuposta a ela. Se se admite o segundo, em primeiro lugar esses dois atos não podem convir a uma só e mesma potência sem que exista alguma razão comum sob a qual convenham e pela qual seja especificada aquela única potência que os possui. Ora, a razão de produzir espécies sem cognição e a razão de elicitar cognição mediante as espécies não convêm em alguma razão comum constitutiva de uma só potência.

São razões tão distantes que, por si mesmas, bastam para fundar potências distintas. Isso aparece no sentido cognoscente e na virtude que emite espécies a partir do objeto ou as produz sem cognição. Nossa alma não possui tamanha eminência que, numa única razão superior e mais eminente, una essa dupla virtude:

- produzir espécies;
- entender.

Nem mesmo no anjo se encontra tal perfeição, de modo que uma única potência seja produtora das espécies e cognoscitiva. A isso se acumulam alguns inconvenientes. Primeiro, porque a mesma potência moveria a si mesma e se reduziria da potência ao ato. Seria, com efeito, potência para as espécies e, ao mesmo tempo, produtora delas. Segundo, porque, de outro modo, poderíamos também dizer que vontade e intelecto são a mesma potência que, inadequadamente, considera conhecer e querer como algo consequente ao conhecer, pois possuem certa ordem entre si, assim como "produzir espécies não cognoscitivamente" se ordena ao "próprio conhecer". Terceiro, porque, de outro modo, a razão de ativo e passivo não seria suficiente para distinguir potências, embora sejam razões maximamente diversas e primeiras diferenças do ente. O ente divide-se primeiro segundo ato e potência e, consequentemente, segundo potência ativa e passiva, que se fundam no ato e na potência.

Essa é a razão de São Tomás na citada q. 79, a. 7, para distinguir o intelecto em agente e possível, porque se trata de uma divisão segundo passivo e

ativo, embora não admita outras divisões do intelecto. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. PRIMEIRO. Argumenta-se primeiro em favor de Durando. Não se pode entender de que modo o intelecto agente aja sobre os fantasmas, que são corpóreos, e os eleve. Além disso, se o intelecto agente formasse as espécies e não produzisse a cognição, seria mais nobre do que o intelecto possível, que elicita a cognição, visto que todo agente é mais nobre do que o paciente. Confirma-se por dois exemplos. Primeiro: o anjo não é menos substância inteligente do que a alma nem necessita menos de espécies. Contudo, não possui intelecto agente pelo qual as adquira, mas elas lhe são infundidas por Deus. Logo, semelhantemente caberá a Deus fornecer à alma espécies não infundidas, mas abstraídas dos sensíveis.

Segundo: também os sentidos externos necessitam de espécies recebidas dos objetos e, contudo, não se requer um sentido agente, embora as espécies sejam de razão mais abstrata do que o próprio objeto material em si. Logo, semelhantemente, as espécies inteligíveis poderão ser produzidas sem intelecto agente.

RESPONDE-SE à primeira parte do argumento de Durando que diremos no artigo seguinte, explicando o modo pelo qual o intelecto agente age sobre os fantasmas corpóreos.

À segunda prova responde-se que não se segue que o intelecto agente seja simplesmente mais nobre. É mais nobre apenas em ordem à formação das espécies, na qual o intelecto possível lhe é inferior, porque está em potência. Simplesmente, porém, e relativamente ao ato mais nobre, que é entender, o intelecto possível o supera, embora dependa das espécies, sem as quais não entende. Mas acerca disso diremos imediatamente mais. À confirmação responde-se que o intelecto cognoscitivo do anjo não necessita de intelecto agente que adquira para ele espécies a partir dos objetos. Primeiro, porque carece de sentidos, dos quais imediatamente se abstraem as espécies inteligíveis. Dos próprios objetos são imediatamente emitidas somente espécies corpóreas, não inteligíveis. Estas não movem o intelecto por causa de sua imperfeição e desproporção. Nem isso poderia realizar-se convenientemente, a menos que o intelecto agente do anjo se unisse imediatamente ao objeto para haurir dele as espécies. Assim o anjo não poderia conhecer a distância, o que os homens podem fazer.

Segundo, porque o intelecto do anjo não adquire sua perfeição, mas é desde o princípio imediatamente perfeito e não está em potência para ser aperfeiçoado. Assim como, entre os corpos, o céu possui desde o princípio sua perfeição e toda forma que lhe é devida, do mesmo modo seria inútil pôr no céu potência aumentativa para adquirir a perfeição da quantidade, visto que desde o início exige possuí-la. Assim também seria supérfluo pôr no anjo intelecto agente para adquirir espécies e progredir na perfeição do intelecto, visto que desde o princípio deve ser perfeito e cheio de sabedoria. Assim se diz em Ezequiel 28 acerca do primeiro anjo, que era cheio de sabedoria e perfeito desde o dia de sua criação. O contrário ocorre inteiramente na alma humana, que adquire pouco a pouco a perfeição intelectiva

e cresce nela, assim como os corpos geráveis aumentam em sua perfeição. Por isso, assim como estes requerem potência aumentativa, aquela requer potência aquisitiva das espécies, que é o intelecto agente. Nem isso deve ser feito somente por Deus.

Não é conatural às coisas que, para suas operações próprias, não possuam virtudes próprias pelas quais possam operar quando quiserem, mas que isso seja feito somente por Deus. Ao segundo exemplo, acerca do sentido agente, já respondemos acima. Os próprios objetos sensíveis podem por si mesmos emitir suficientemente espécies sensíveis e imutar os sentidos. Por isso não se deve pôr alguma potência no próprio animal produtora de tais espécies. Nem isso poderia realizar-se conaturalmente. As espécies visíveis, por exemplo, versam acerca de objeto muito distante, como quando vemos o próprio céu. Seria impossível que alguma potência existente no animal possuísse tamanha virtude que pudesse operar também sobre o próprio céu, educindo dele espécies. Embora essas espécies sejam intencionais, são, contudo, educidas de seu sujeito por verdadeira e real ação. Como, portanto, um sentido agente existente no animal poderia educir espécies do próprio céu, estando tão distante dele e não podendo difundir sua virtude até ele e fazê-la retornar até si? Nem mesmo a virtude do sol, que é corpo tão grande, poderia realizar tamanha reflexão.

SEGUNDO. Argumenta-se, em segundo lugar, em favor da sentença de Avicena a partir de Aristóteles, livro III *Sobre a Alma*, texto 18, onde diz que o intelecto agente é:

> *"separável, não misturado e isento de paixão, pois é substância em ato."*

E no texto 20 diz que esse intelecto:

> *"não acontece que algumas vezes entenda e outras não entenda. Separado, porém, é somente aquilo que verdadeiramente é, e somente isto é imortal e perpétuo."*

Aristóteles, portanto, parece sentir que o intelecto agente é um intelecto separado e certa substância, como consta daquelas palavras:

> *"pois é substância em ato".*

Também é perpetuamente inteligente, o que não convém à nossa alma, que algumas vezes entende em potência. Logo, é algo separado da alma. Argumenta-se também pela razão. O ofício próprio do intelecto agente é iluminar o intelecto. Isso, porém, pertence a uma virtude mais elevada do que a própria alma. Primeiro, porque Deus é a verdadeira luz que ilumina todo homem. Segundo, porque pela infusão das espécies realiza-se iluminação. Ora, essa infusão pertence a Deus, como aparece nos anjos. Terceiro, porque, de outro modo, o intelecto poderia conhecer quaisquer objetos quando quisesse, se possuísse dentro de si a força produtiva das espécies. Consta, porém, que isso é falso.

RESPONDE-SE que, na primeira autoridade, Aristóteles diz apenas que o intelecto agente é **separável**, o que é verdadeiro, porque permanece na alma separada.

Quando, porém, diz que é "substância em ato", isso equivale a dizer que, por sua essência — entendida ali pelo nome de substância —, é ato ou ativo,

porque a atividade se funda no ato. Isso se diz para distingui-lo do intelecto possível, que, segundo sua entidade ou substância, está em potência para as espécies pelas quais é formado e reduzido ao ato. Assim explica São Tomás esse lugar de Aristóteles. E assim também dá a razão de por que aquele intelecto é isento de paixão, isto é, de recepção:

porque, por sua entidade ou substância, está em ato, isto é, é potência ativa.

Aristóteles não quis dizer que fosse alguma substância separada. E, como intelecto agente e possível são potências diversas, a alma não está em ato e potência segundo o mesmo princípio. No segundo lugar, porém, como interpreta São Tomás ali acerca daquele texto e na questão *De Anima*, a. 5, ad 3, Aristóteles não fala somente do intelecto agente, mas de toda a parte intelectiva, que inclui ambos os intelectos:

- agente;
- possível.

E esta é a alma intelectiva, que pode separar-se do corpo. Assim também diz Aristóteles no livro XII da *Metafísica*, texto 17, que a forma nunca existe antes da matéria:

"mas depois; e permanece a alma, não toda, mas o intelecto."

Que, porém, além da alma exista um intelecto agente separado que produza espécies no intelecto possível, Aristóteles nem sequer cogitou. Quando diz que o intelecto entende perpetuamente, São Tomás explica, na q. 10 *De Veritate*, a. 8, ad ultimum, que o intelecto agente sempre entende no sentido de que, da parte dele, nada falta para que sempre possa entender, embora possa faltar da parte dos fantasmas e dos objetos, que nem sempre estão presentes. À razão responde-se que iluminar por modo de virtude iluminativa próxima pertence ao intelecto agente. Iluminar, porém, por modo de causa primeira pertence a Deus. A causa primeira não impede a causa particular, assim como Deus não impede o sol de iluminar nem o sol impede a luz do ar de brilhar imediatamente. Semelhantemente, concedemos que a infusão das espécies é iluminação feita por Deus. Além dela, contudo, existe outro modo de iluminar, não pela infusão das espécies, mas pela abstração delas dos fantasmas. Isso pertence ao intelecto agente que está na alma.

Ao que se diz que, de outro modo, nosso intelecto poderia conhecer quando quisesse, responde-se que isso não se segue. Os objetos nem sempre estão aplicados ao próprio intelecto nos fantasmas, assim como o sol não ilumina se não houver:

- diáfano;
- ou cores.

Nem para essa abstração se requer que o intelecto agente conheça antes os objetos para, a partir deles enquanto conhecidos, abstrair e formar as espécies. Também dos objetos exteriores são emitidas espécies sem que os próprios objetos conheçam. Eles movem os sentidos sem conhecimento. TERCEIRO. Argumenta-se, em terceiro lugar, em favor da sentença de Suá-

rez, para provar que o intelecto agente não se distingue do possível. Não repugna que uma mesma potência possua força para:

- produzir espécies;
- recebê-las para conhecer.

Nas coisas espirituais, com efeito, a mesma coisa pode ser princípio de agir e de receber, embora isso não ocorra nos sentidos. E há algumas congruências em favor disso. Primeiro, porque o intelecto possível possui força para formar espécies a partir de espécies preconcebidas. Por que, então, não possuiria força para formá-las a partir de espécies não preconcebidas? Segundo, porque desse modo nosso intelecto será certo meio entre o intelecto do anjo e o sentido. Não possuirá de si as espécies, como o anjo. Nem as receberá de outro agente, como o sentido. Mas, a partir dos objetos, formará e receberá as próprias espécies. Terceiro, porque, de outro modo, na alma separada essa potência permaneceria inteiramente ociosa, visto que ali não existem fantasmas dos quais se abstraiam espécies. Logo, se não possui outro ato, permanecerá ali sem exercício. Confirma-se. Ou o intelecto agente opera por ação vital ou não. A segunda hipótese não pode ser afirmada, porque se trata de ação própria da alma enquanto alma. Se opera por ação vital, deverá ser ação imanente.

Como é potência espiritual, na qual não existe parte movente e parte movida, mas o todo é indivisível, consequentemente a ação permanecerá na mesma potência. Assim, o intelecto agente não produzirá espécies fora de si, mas em si mesmo. A potência, porém, que recebe as espécies também conhece por elas. Logo, o intelecto possível não se distingue do agente. Finalmente, todo agente é mais digno do que o paciente. Logo, o intelecto agente será mais nobre do que o possível. De outra parte, porém, o cognoscente é mais nobre do que o não cognoscente. Logo, para que essas coisas se conciliem, o mesmo intelecto será agente e cognoscente.

RESPONDE-SE que, também nas coisas espirituais, ativo e passivo são princípios diversos quando versam acerca da mesma coisa.

Fundam-se, com efeito, naquilo que é o primeiro princípio de distinção no gênero do ente, isto é:

- ato;
- potência.

Isso vale especialmente em nosso intelecto, porque ele é pura potência no gênero intelectivo relativamente às espécies. Logo, não somente deve carecer delas, mas também da atividade de produzi-las. Do mesmo modo, a matéria-prima não somente carece das formas naturais, mas também da virtude de produzi-las, porque é pura potência. Além disso, como o intelecto possível é essencialmente potência cognoscitiva, não pode possuir algum ato que não seja cognição. A ação do intelecto agente, porém, não é cognição, porque produz também as espécies requeridas para a primeira cognição. À primeira congruência em contrário responde-se que o intelecto possível pode formar outras espécies a partir de espécies já conhecidas porque as forma:

- conhecendo;
- compondo.

A primeira espécie, porém, não pode ser formada a partir de outras anteriormente preconcebidas, mas mediante virtude não cognoscitiva. Isso basta para distinguir a potência. À segunda responde-se que, para nosso intelecto cognoscitivo ser médio entre o intelecto angélico e o sentido, basta que essa mediação resplandeça na própria cognição. Isto é:

- não possui por objeto coisa corpórea de modo corpóreo, como o sentido;
- nem coisa espiritual de modo espiritual, como o anjo;
- mas quididade corpórea de modo espiritual.

À terceira responde-se que o intelecto agente, na alma separada, estará ocioso quanto à nova abstração de espécies, porque carece do fantasma do qual as abstraia. Poderá, contudo, possuir outro ato, isto é, iluminar as espécies já abstraídas em ordem ao uso atual delas, se realmente tal ato existir. Acerca disso trataremos no artigo seguinte. Pode ver-se também São Tomás na questão *De Anima*, a. 15, ad 8 e 9. Ou, mesmo que não possua ato algum naquele estado, deve contudo permanecer na alma como certo ornamento e virtude dela, porque a alma pode reunir-se novamente ao corpo, no qual exercerá sua operação. Assim, nos corpos dos bem-aventurados permanecerão também as potências:

- aumentativa;
- generativa;

por causa da integridade da natureza, não para o exercício da ação. À confirmação responde-se que a ação do intelecto agente é **transitiva e vital**, assim como os atos da vida vegetativa são transitivos e vitais. E quando se diz que não pode mover a si mesmo porque não possui parte movente e parte movida, responde-se que o intelecto agente não move a si mesmo, mas o intelecto possível. Assim distinguem-se:

- o movente;
- o movido.

Num vivente não se diz que uma parte move a si mesma para agir vitalmente. Diz-se, antes, que o próprio vivente move a si mesmo porque uma parte move outra, não porque uma parte isoladamente mova a si mesma. Nem é necessário que todo intelecto seja cognoscente. É cognoscente somente o intelecto formado pelas espécies, não o intelecto que forma as espécies. Isso não ocorre nos sentidos, nos quais os próprios objetos formam suficientemente suas espécies, que são corpóreas. Não existe ali um sentido que as forme, como mostramos acima. Finalmente, ao que se diz que o agente é mais digno do que o paciente, responde-se que o intelecto agente é mais perfeito do que o possível enquanto este se encontra no estado de pura potência e necessita ser formado pelas espécies. Não é, contudo, mais nobre do que o próprio intelecto já formado e vitalmente cognoscente. Assim também o objeto é mais perfeito do que o sentido em ordem a dar-lhe a espécie, mas não simplesmente nem relativamente à elicitação da cognição.

ARTIGO II — DE QUE MODO O INTELECTO AGENTE ILUMINA OS FANTASMAS E O INTELECTO POSSÍVEL

Todos os ofícios do intelecto agente podem reduzir-se a três. O primeiro diz respeito às espécies que ele forma e, consequentemente, aos objetos inteligíveis que nelas resplandecem. O segundo diz respeito aos fantasmas, dos quais tais espécies são abstraídas. O terceiro diz respeito ao conhecimento do intelecto possível, que depende da iluminação do intelecto agente. PRIMEIRA DIFICULDADE. Acerca do primeiro ponto, o ofício próprio do intelecto agente relativamente às espécies é tornar as espécies inteligíveis em ato e espirituais. Mas, porque a espécie não deve ser espiritual somente em sua entidade, mas também na própria representação e, consequentemente, no objeto representado enquanto proporcionado a essa representação, alguns afirmaram que o objeto representado nas espécies formadas pelo intelecto agente resplandece também nos fantasmas com alguma inteligibilidade em ato. Isso ocorreria de dois modos.

Ou porque, pela virtude do intelecto agente, alguma iluminação se deriva aos fantasmas, pela qual aparece objetivamente no fantasma aquilo que pertence à quididade, e não aquilo que pertence à singularidade e materialidade, assim como, na maçã, a luz faz aparecer objetivamente a cor e não o sabor ou o odor. Ou porque, a partir da própria alma intelectiva, na qual se radica a fantasia, produzem-se fantasmas aptos a mover o intelecto. Tal aptidão é chamada por alguns resplendor do objeto inteligível, enquanto do fantasma pode ser extraída a espécie própria do intelecto. Mas esta é apenas iluminação radical; a primeira, porém, seria formal. Acerca disso trataremos mais no segundo ponto. **CONTUDO, DEVE-SE DIZER** que o objeto não se torna inteligível em ato senão primeiramente nas próprias espécies formadas pelo intelecto agente, não nos próprios objetos sensíveis exteriores, nem nas próprias espécies ou cognições dos sentidos, nem nos próprios fantasmas.

ISSO É MANIFESTO, porque, em todo esse estado anterior à formação da espécie inteligível, o objeto é sensível e material em ato e é representado como singular. Logo, não é inteligível em ato, mas em potência. Aquilo que em si é material e sensível em ato e inteligível em potência não pode tornar-se inteligível em ato sem alguma mudança e imaterialidade, porque a inteligibilidade segue a imaterialidade. O objeto exterior, porém, não é mudado nem se torna imaterial. Semelhantemente, isso não ocorre nos fantasmas, porque estes são sempre corpóreos e não podem ser despojados das condições corpóreas sem que sejam totalmente destruídos, visto que são essencialmente corpóreos e sensíveis. Logo, resta que a inteligibilidade em ato e a imaterialidade do objeto resplandeçam primeira e propriamente na própria espécie formada pelo intelecto agente, enquanto ela representa de modo imaterial e abstrato a quididade da coisa sem a singularidade. Nem basta dizer que o fantasma é iluminado radicalmente enquanto, pela união com a alma intelectiva, se torna apto para que dele seja abstraída a espécie inteligível.

Essa aptidão não torna o fantasma imaterial em ato, mas o deixa dentro dos limites da coisa corpórea. Logo, não o constitui imaterial e espiritual em ato. Consequentemente, tampouco o constitui inteligível em ato, porque a inteligibilidade segue a imaterialidade. O fato de ser apto para que o intelecto agente dele abstraia a espécie inteligível não põe no fantasma mais do que uma subordinação conatural ao intelecto agente, e não alguma imaterialidade que lhe convenha em ato. SEGUNDA DIFICULDADE. Acerca do segundo ponto — de que modo o intelecto agente concorre com o fantasma para a produção da espécie inteligível e de que modo o fantasma influi nessa espécie — os autores estão bastante divididos. Alguns negam absolutamente que o fantasma concorra no gênero de causa eficiente para a produção da espécie inteligível, mesmo instrumentalmente. Afirmam que concorre somente no gênero de objeto material e exemplar, do qual o intelecto agente educa e como que pinta sua espécie.

Assim o Pe. Suárez, livro IV *Sobre a Alma*, cap. 2, n. 12, dizendo que essa é também a sentença de alguns tomistas. Entre os tomistas, porém, é sentença comum que o fantasma seja instrumento do intelecto agente. Mas estão divididos ao explicar de que modo é instrumento. Caetano afirmou que o intelecto agente opera sobre o fantasma não por iluminação formal, mas por iluminação objetiva, que ele julga suficiente para que o fantasma concorra para a espécie inteligível. A iluminação formal distingue-se da objetiva nisto: a iluminação formal realiza-se pela inérencia da luz no sujeito iluminado; a objetiva, porém, pela aparição do objeto mediante assistência extrínseca da luz. Assim ocorre na opinião segundo a qual a luz não inere à coisa colorida, mas ao meio. O próprio ar seria iluminado formalmente, isto é, por inérencia; a cor, porém, seria iluminada objetivamente. Assim, o intelecto agente unido ao fantasma, embora não lhe inerente, faria aparecer o objeto inteligível sob razão de inteligível.

Outros, ao contrário, julgam que alguma virtude espiritual ou luz deriva do intelecto agente aos fantasmas e que estes são iluminados formalmente, assim como é provável que a luz inira ao corpo colorido, e assim como a arte imprime no instrumento alguma virtude para produzir artefatos. São Tomás usa esse exemplo no livro II *Contra os Gentios*, cap. 77, para explicar essa iluminação do intelecto agente. Outros julgam que os fantasmas não são iluminados formal nem objetivamente pela luz do intelecto agente, mas somente radicalmente, enquanto a fantasia, radicada na mesma alma espiritual na qual está o intelecto agente, produz fantasmas iluminados, isto é, aptos para que deles o intelecto agente abstraia espécies. Essa aptidão tornaria o fantasma inteligível em ato. Assim Ferrariense, no livro II *Contra os Gentios*, cap. 77.

Finalmente, outros, como o Mestre Báñez, I Parte, q. 79, a. 3, questão 1, última conclusão, questão 4; os Conimbricenses, livro III *Sobre a Alma*, cap. 5, q. 6, a. 2; os Carmelitas, aqui, disp. 20, q. 2, § 2; Rubio e outros, sustentam que o intelecto agente ilumina os fantasmas em razão do efeito deles deduzido, isto é, em razão da espécie inteligível, na qual somente o objeto

que era inteligível em potência nos fantasmas se torna inteligível em ato. Mas por qual concurso do fantasma isso se realiza? Respondem que o intelecto agente usa o fantasma como instrumento elevado e é determinado pelo objeto dele a produzir espécies determinadas. **CONTUDO, DEVE-SE DIZER:** o fantasma deve necessariamente concorrer para produzir determinada espécie inteligível no intelecto possível. E esse concurso não pode ser salvo por via melhor do que estabelecendo que o fantasma concorre como instrumento do intelecto agente para tal produção. A primeira parte dessa conclusão deduz-se de São Tomás, que na q. 10 *De Veritate*, a. 6, ad 7, diz:

> *"Na recepção pela qual o intelecto possível recebe as espécies das coisas a partir dos fantasmas, os fantasmas comportam-se como agente instrumental e secundário; o intelecto agente, porém, como agente principal e primeiro. Por isso, o efeito da ação permanece no intelecto possível segundo a condição de ambos, e não segundo a condição de apenas um. Assim, o intelecto possível recebe as formas como inteligíveis pela virtude do intelecto agente, mas como semelhanças de coisas determinadas a partir do conhecimento dos fantasmas."*

O mesmo pode ver-se na questão *De Anima*, a. 5, ad 6; I Parte, q. 85, a. 1, ad 3 e 4; e em muitos outros lugares. A **RAZÃO** é que o intelecto agente não possui em si atualmente as espécies de todas as coisas de modo determinado e distinto. Se as contivesse desse modo, a alma não necessitaria unir-se ao corpo para haurir dele, mediante os sentidos, as espécies. A menos que se diga que as possui confusamente e em comum, determinando-as, porém, pela união com os sentidos. Mas então permaneceria a mesma dificuldade: de que modo se produziria essa maior determinação e distinção das espécies — que certamente deve ser espiritual — a partir da união com os sentidos e da determinação dos fantasmas relativamente a elas? Se o intelecto agente possui em si e contém espécies mais perfeitas e distintas do que as dos sentidos, ou ao menos igualmente perfeitas, a alma não receberia conhecimento pela união com o corpo, mas apenas seria nele imperfeita.

É, porém, contrário à reta ordem da natureza que algo se incline naturalmente àquilo pelo qual se torna mais imperfeito precisamente naquilo que é principal em tal natureza e ao qual se ordenam as demais coisas, isto é, no próprio entender. Assim, a alma deveria inclinar-se mais e principalmente ao estado de separação do corpo. Naquilo que lhe é próprio e específico, isto é, no entender, aperfeiçoar-se-ia por sua própria natureza mais separada dos sentidos do que unida a eles, se naturalmente possuísse em si, sem os sentidos, espécies tão distintas ou mais distintas do que as recebidas dos sentidos. Por isso, para produzir espécies determinadas, o intelecto agente necessita converter-se aos sentidos e deles recebê-las. Sinal disso toma-se também da experiência: lesada a fantasia ou impedida a sensação, o intelecto fica totalmente impedido no conhecer. A segunda parte da conclusão prova-se tanto pela rejeição das outras sentenças como por sua própria explicação. Em primeiro lugar, dizer que os fantasmas concorrem com o intelecto agente somente em razão de iluminação radical é inteiramente insuficiente.

A partir dessa raiz, a fantasia e seu ato não recebem alguma imaterialidade ou virtude que exceda a razão de corporeidade e materialidade pela qual se tornem mais proporcionados a produzir uma coisa espiritual, como é a espécie inteligível. Logo, por mais que o fantasma seja posto como radicalmente apto, se dessa raiz não possui em si algo de espiritualidade, permanece sempre a mesma dificuldade: como pode influir atualmente numa coisa espiritual? Pelo mesmo princípio cai outra sentença, que põe alguma luz espiritual derivada do intelecto agente, a qual afetaria realmente e ineria ao próprio fantasma, tornando-o inteligível em ato. Tal iluminação imaterial mudaria inteiramente o fantasma e o destruiria. Quando aquele fantasma foi primeiramente produzido pela fantasia, foi produzido somente como corpóreo e, portanto, como inteligível em potência, de nenhum modo em ato. Logo, se sua representação, por aquela virtude derivada do intelecto agente, move como inteligível em ato e imaterial em ato, aquela representação muda, pois antes era apenas inteligível em potência.

E, consequentemente, muda o próprio fantasma, porque a representação lhe é intrínseca. Se, porém, permanece material e inteligível em potência mesmo depois de afetado por aquela virtude e imaterialidade do intelecto agente, então, enquanto tal, não move o intelecto em ato, mas em potência. De qual virtude, portanto, possui mover em ato? Se se recorre à sentença de Caetano acerca da aparição objetiva no fantasma, para a qual não se requer mudança intrínseca, mas apenas assistência extrínseca, assim como a cor aparece mediante luz que não a informa intrinsecamente, contra isso está o seguinte. Ou aquela assistência extrínseca possui alguma ação para que o objeto inteligível apareça, ou nenhuma. Se nenhuma, então não se dá aquele novo efeito de aparecer o objeto inteligível, pois ele não aparece pela força do próprio fantasma enquanto produzido pela fantasia. Se possui alguma ação, então possui também algum termo.

Ou esse termo está no próprio fantasma — o que Caetano não admite, pois não põe mudança intrínseca no fantasma derivada do intelecto agente —, ou aquela ação possui efeito no intelecto possível. E isso não é senão a espécie impressa, acerca da qual justamente se pergunta de que modo aquele fantasma concorre para ela. Ou esse efeito está em algo junto ao próprio fantasma, assim como a luz se difunde pelo ar até a cor e permanece contígua a ela. Isso não pode ser. Aquela virtude derivada do intelecto agente é espiritual e não pode difundir-se através de uma coisa corpórea mais do que poderia subjetivar-se imediatamente no próprio fantasma, que também é corpóreo. Por isso, ainda admitida aquela sentença da aparição objetiva e extrínseca da cor, não há semelhança no caso do fantasma. Essa aparição é inteligível e espiritual e não pode existir permanentemente numa coisa corpórea, embora, na cor, uma coisa possa aparecer corporalmente e outra não.

A sentença do Pe. Suárez e daqueles que não põem influxo algum da parte do fantasma na espécie inteligível senão por modo de matéria fica impugnada pelo que foi dito. Também não conseguem explicar esse con-

curso material. Primeiro, admitem que os fantasmas não são matéria da qual se eduza a espécie inteligível, visto que esta é educida do sujeito espiritual ao qual inere. A espécie é educida daquilo em que está. Ora, a espécie não é recebida por inérencia no fantasma, mas no intelecto possível. Também dizem que o fantasma não é matéria acerca da qual opera o intelecto agente, porque ele opera somente acerca do intelecto possível, mas que fornece como que matéria ao intelecto agente para produzir a espécie inteligível. Mas o que significa esse "como que matéria"? Suárez depois o explica, n. 12, dizendo que o fantasma se comporta ou à maneira de matéria que excita a alma ou à maneira de exemplar. Mas tudo isso, isto é, dizer "à maneira de", deixa a coisa obscura e inexplicada.

No presente investigamos qual concurso verdadeiro e próprio possui o fantasma, não apenas à maneira de que causa se comporta. Ser "à maneira de matéria" ou "à maneira de exemplar" ou retira o fantasma da verdadeira e própria causalidade material e exemplar, ou o deixa verdadeira e propriamente dentro dos limites dessa causalidade. Se o retira, resta explicar em qual outra causalidade o coloca. Se o deixa, então não é apenas "à maneira de", mas verdadeira e propriamente matéria ou exemplar. Quanto à matéria, não aparece de que modo o fantasma concorra no gênero de causa material, pois não recebe a espécie inteligível nem dispõe para ela. A menos que se diga que é matéria objetiva. Assim o Filósofo compara os fantasmas às cores relativamente à visão, e São Tomás, I Parte, q. 84, a. 6, diz:

> *"O conhecimento sensível não é a causa total do conhecimento intelectual, mas é, de certo modo, matéria da causa."*

Isso nós mesmos admitimos. Ele é matéria por modo de objeto, isto é, representando o objeto que se torna inteligível pelo intelecto agente, como dissemos na questão 26 da *Física*, a. 2. E por essa razão dissemos ali que não é propriamente instrumento eficiente, mas objetivo. Isso é verdadeiro. Mas de que modo esse objeto concorre para que se torne inteligível na espécie produzida pelo intelecto agente é precisamente o que investigamos no presente. Semelhantemente, a excitação não pode realizar-se senão relativamente à potência cognoscente. Ou, seja como for que se realize, se o fantasma é corpóreo e a potência que deve ser excitada é espiritual, permanece sempre a mesma dificuldade: como aquilo que é corpóreo pode agir sobre o espiritual? Nem basta que ambas as potências — fantasia e intelecto — estejam radicadas na mesma alma. Se a mera radicação bastasse, também o intelecto seria excitado pelo simples sentido externo, porque também ele se radica na mesma alma.

Nem aparece de que modo, havendo fantasmas tão diversos, pelos quais se determinam as diversas espécies produzidas pelo intelecto agente, a mera radicação da fantasia na alma — que é indiferente a todos eles — baste para produzir tais espécies determinadas.

POR ISSO, DEVE-SE DIZER: o intelecto agente não torna o objeto inteligível ou aparente no próprio fantasma.

Usa, porém, o fantasma como instrumento movido e elevado por ele para produzir uma espécie espiritual e inteligível, na qual o objeto é primeira-

mente representado de modo inteligível e imaterial. Que um instrumento corpóreo, elevado por uma virtude espiritual, possa produzir efeito espiritual consta por exemplos, por razão e pela autoridade de São Tomás. Pelos exemplos:

um anjo, operando acerca de algum corpo, faz resultar em si um *ubi* espiritual que diz ordem a tal corpo.

O fogo elevado por Deus atormenta os espíritos por algum efeito espiritual produzido neles. Os sacramentos corpóreos, elevados por Deus, causam graça na alma, como se costuma tratar na III Parte, q. 62, e dissemos na questão 26 da *Física*. E, embora essas coisas se façam milagrosamente, mostram ao menos que não é impossível produzir algum efeito espiritual mediante um corpo movido por agente espiritual. A razão é que a união do espírito com o corpo ordena-se naturalmente ao aperfeiçoamento do próprio intelecto. De outro modo, nossa alma não tenderia naturalmente a tal união, se dela não pudesse aperfeiçoar-se no conhecer. Logo, é necessário que aquilo que é sensitivo e corpóreo esteja subordinado à virtude espiritual para formar aquilo que pertence à perfeição do intelecto, que não é outra coisa senão a espécie.

Assim como a virtude do artífice é determinada pelo machado a produzir determinado corte, e por sua vez o instrumento é dirigido pela arte para que o corte seja reto ou circular, assim a virtude do intelecto agente é determinada pelo fantasma para produzir a espécie de tal objeto ou quididade. E, por sua vez, o fantasma, por aquela moção e elevação do intelecto agente, produz a espécie que representa de modo imaterial e sem as condições da matéria aquela quididade. Consta também pela autoridade de São Tomás, I Parte, q. 85, a. 1, ad 4:

> *"Os fantasmas são iluminados pelo intelecto agente e, novamente, deles, pela virtude do intelecto agente, são abstraídas as espécies inteligíveis. São iluminados porque, assim como a parte sensitiva, pela união com o intelecto, torna-se mais vigorosa, assim também os fantasmas, pela virtude do intelecto agente, tornam-se aptos para que deles sejam abstraídas as intenções inteligíveis. O intelecto agente, porém, abstrai as espécies inteligíveis dos fantasmas enquanto, pela virtude do intelecto agente, podemos receber em nossa consideração as naturezas das espécies sem as condições individuais, segundo cujas semelhanças o intelecto possível é informado."*

Nesse lugar São Tomás põe a iluminação do intelecto agente relativamente aos fantasmas, mas a abstração relativamente às espécies. Como sem abstração não há imaterialidade e, consequentemente, tampouco inteligibilidade em ato, em vão se diz que os fantasmas se tornam inteligíveis em si mesmos. Somente as espécies se tornam tais, porque delas são abstraídos os objetos enquanto representados como inteligíveis em ato. A iluminação dos fantasmas, porém, não é posta por São Tomás no fato de alguma luz ou perfeição imaterial ser colocada nos fantasmas. Consiste apenas em que se tornem aptos para que deles sejam abstraídas as espécies. Essa aptidão não é algo radical nos fantasmas, pois se diz que eles **se tornam** aptos pela virtude do intelecto agente, como também afirma São Tomás na I Parte, q. 85,

a. 1, ad 4. Essa virtude não é a raiz dos fantasmas — pois essa raiz é a alma — e, portanto, não põe neles algo radical, mas atual.

Assim, não pode ser outra coisa senão alguma moção ou impressão pela qual o fantasma é movido e subordinado ao intelecto agente e, desse modo, como instrumento, torna-se apto para produzir as espécies. Do mesmo modo, o machado é habilitado pela arte para produzir artefatos. Por essa razão Aristóteles, no livro III *Sobre a Alma*, texto 17, compara o intelecto agente à arte. E São Tomás compara o fantasma ao instrumento na q. 10 *De Veritate*, no lugar acima citado, e no *Quodlibet* VIII, a. 3. TERCEIRA DIFICULDADE. Acerca do terceiro ponto, São Tomás comumente atribui ao intelecto agente não somente o fato de produzir espécies por abstração e tornar os objetos inteligíveis em ato, mas também iluminar o intelecto possível, manifestando com sua luz os primeiros princípios e, mediatamente, aquilo que é conhecido por meio dos princípios. Isso consta de São Tomás, q. 10 *De Veritate*, a. 6, no fim do corpo, e é tratado por Caetano, III Parte, q. 9, a. 4, acerca da dúvida 2.

Semelhantemente, São Tomás atribui ao intelecto agente o fato de produzir a conversão do intelecto possível aos fantasmas, como ensina no III das *Sentenças*, dist. 14, q. 1, a. 3, questíuncula 5, ad 3. Mais difícil é aquilo que ensina no livro III *Contra os Gentios*, cap. 45, no fim, isto é, que a alma separada entende:

> *"as substâncias separadas pela luz do intelecto agente, que é, na alma intelectual, semelhança da luz que está nas substâncias separadas."*

Isso parece fazer do intelecto agente potência cognoscitiva, o que não podemos afirmar. Ensina o mesmo na questão *De Anima*, a. 15, ad 9, onde diz que:

> *"a alma separada, pelo intelecto possível, receberá as espécies que emanam das substâncias separadas; pelo intelecto agente, possuirá a virtude para entender."*

Essas palavras são muito obscuras. Costumam também distinguir-se, no intelecto agente, três ações relativamente aos fantasmas:

- iluminar os fantasmas;
- tornar inteligíveis em ato os objetos que antes eram inteligíveis em potência;
- abstrair a espécie que produz no intelecto possível.

Assim, parece difícil distinguir tantos atos do intelecto agente tanto relativamente aos fantasmas como relativamente ao intelecto possível. **CONTUDO, PARECE DEVER-SE DIZER:** esses efeitos do intelecto agente no intelecto possível, além da produção das espécies que o intelecto agente produz primeiramente, não procedem imediatamente do próprio intelecto agente, mas mediatamente, enquanto nas espécies assim abstraídas resplandece a virtude da luz intelectual. Os próprios objetos tornam-se inteligíveis e podem também servir para manifestar e atingir outros objetos. Assim, mediante as espécies, o intelecto agente influi em todos aqueles atos do intelecto que são cognições. Não pode, porém, influir imediatamente nesses atos. E toda a luz que fornece é tomada daquelas espécies que manifestam os obje-

tos de modo inteligível. Essa explicação toma-se de São Tomás, questão *De Anima*, a. 4, ad 6, onde diz que o intelecto possível feito em ato não basta para causar ciência em nós sem pressupor o intelecto agente.

Se falamos do intelecto em ato que está no próprio aprendiz, acontece que o intelecto possível de alguém esteja em potência quanto a alguma coisa e em ato quanto a outra. E, por aquilo em que está em ato, pode ser reduzido ao ato também quanto àquilo em que estava em potência. Assim, por aquilo pelo qual está em ato conhecendo os princípios, torna-se em ato conhecendo as conclusões que antes conhecia em potência. Contudo, o intelecto possível não pode possuir conhecimento atual dos princípios senão pelo intelecto agente. O conhecimento dos princípios é recebido dos sensíveis. Os inteligíveis, porém, não podem ser recebidos a partir dos sensíveis senão pela abstração do intelecto agente. São Tomás reduz, portanto, a dependência da cognição do intelecto possível relativamente ao agente à dependência que aquela cognição possui dos sensíveis. Os sensíveis são objetos que se tornam inteligíveis na própria espécie que o intelecto agente abstrai. Logo, toda a razão da iluminação do intelecto agente se obtém mediante:

- os objetos inteligíveis;
- as espécies.

E A RAZÃO É que o intelecto agente não pode iluminar conhecendo nem produzindo no intelecto algum lume habitual. Se o hábito é adquirido, produz-se mediante atos cognoscitivos. Se é infuso, não é produzido pelo intelecto agente, mas por Deus. Logo, toda a iluminação do intelecto agente deve ser tomada da parte do objeto representado na espécie, enquanto de um objeto outro é manifestado. Quanto aos atos que se enumeram no intelecto agente relativamente aos fantasmas, não são distintos da própria ação produtiva das espécies. Acrescentam somente algumas relações ou conotações. Pelo próprio fato de ser produzida uma espécie que representa inteligivelmente o objeto que estava sensivelmente no fantasma, diz-se que os objetos se tornam inteligíveis em ato. E os próprios fantasmas dizem-se iluminados e tornados aptos, pela impressão do intelecto agente, para que tal espécie seja produzida. Isso porque a espécie é produzida mediante o ministério do fantasma. Consequentemente, essa produção considera simultaneamente:

- a própria espécie enquanto produzida;
- os objetos nela representados enquanto tornados inteligíveis mediante a própria representação imaterial.

Tudo isso se faz por uma única ação, que requer e considera todas essas coisas. Assim também o agente principal, por uma única ação, considera:

- o instrumento enquanto ministra e é movido por ele;
- o termo enquanto produzido;
- o fim ao qual tal termo se ordena.

Quanto aos lugares de São Tomás que apresentam dificuldade, ao primeiro responde-se que o intelecto agente se diz manifestar, por sua luz, os

primeiros princípios, não porque forneça a própria luz que é o hábito dos primeiros princípios. Esse hábito é adquirido por algum ato cognoscitivo, pois não é hábito infuso nem inato, como ensina São Tomás na I-II, q. 51, a. 1. Do próprio conhecimento dos termos gera-se o assentimento a esses princípios e produz-se o próprio hábito. Mas, porque para o assentimento deles nada se requer além da explicação dos termos, e essa explicação se obtém pelas próprias espécies mesmo quando primeiramente abstraídas pelo intelecto agente, diz-se que aqueles princípios são manifestados pela luz do intelecto agente. Quanto à conversão do intelecto aos fantasmas, como essa conversão é cognoscitiva, pertence ao intelecto possível. Em que consiste tal conversão explicaremos abaixo, no artigo 4, e semelhantemente qual é sua necessidade.

Quanto, porém, aos lugares que falam da virtude do intelecto agente na alma separada — cujas interpretações podem ver-se em Ferrariense, livro III *Contra os Gentios*, cap. 45, e no Mestre Báñez, I Parte, q. 79, a. 3, dúvida 1, ad 3 do argumento —, dizemos mais brevemente o seguinte. Quando São Tomás afirma que a alma separada, pelo intelecto agente, possui virtude para entender as substâncias separadas e que as entende pela luz do intelecto agente, não significa que entenda pelo intelecto agente enquanto este elicita a própria cognição. Nem significa que o intelecto agente produza alguma espécie na alma separada, visto que ali não possui fantasmas ou objetos dos quais a extraia. Mas a alma separada entende a si mesma, e também as outras almas e os anjos à maneira de si própria. Diz-se que possui a espécie de si mesma pelo intelecto agente tomado radicalmente, porque, no estado de separação, a alma entende a si mesma por si mesma e ela própria é radicalmente o intelecto agente.

Por isso, pelo intelecto agente tomado radicalmente, a alma recebe a luz para entender a si mesma e as outras substâncias separadas no estado de separação. No estado de união, porém, recebe a espécie de si mesma e das demais coisas pelo intelecto agente tomado formalmente como potência operante acerca dos fantasmas. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. Acerca do primeiro ponto poderia tocar-se a dificuldade de saber como o intelecto agente torna o objeto inteligível em ato abstraindo das condições singulares, visto que não somente o universal, mas também o singular pode ser entendido diretamente. Mas trataremos disso no artigo 4. Acerca do segundo ponto ocorrem as dificuldades do Pe. Suárez, livro IV *Sobre a Alma*, cap. 2, n. 7. Elas se tomam quase todas das dificuldades comuns acerca de um instrumento corpóreo que produz um efeito espiritual. Não aparece qual virtude é acrescentada ao instrumento corpóreo para produzir uma coisa espiritual. Se é virtude corpórea, é desproporcionada ao efeito espiritual. Se é espiritual, não pode afetar nem ser recebida no fantasma corpóreo.

Se não é virtude, mas alguma união, contato ou assistência da causa principal à instrumental, certamente essa união não pode ser maior do que aquela que se dá pela radicação na mesma alma, porque esta é mais indivisível e natural. Mas a mera radicação não basta para habilitar o fantasma

em ordem a tal efeito espiritual. Logo, tampouco basta qualquer união ou conjunção da causa espiritual principal com tal instrumento. Se a radicação na mesma alma bastasse, não seria necessário o intelecto agente como causa principal que habilita. A própria alma, por tal radicação, bastaria para habilitar o fantasma por modo de instrumento. Especialmente porque, na sentença de São Tomás, requer-se no instrumento alguma ação prévia para que sirva ao efeito principal. O fantasma, porém, não pode produzir algum efeito acerca do próprio intelecto, porque é corpóreo. Nem aparece o que opere acerca de outra coisa corpórea. Consequentemente, não pode possuir força de instrumento. Por essa razão dissemos, na questão 26 da *Física*, a. 2, que os fantasmas não são propriamente instrumento eficiente, mas objetivo.

RESPONDE-SE que o fantasma, sendo corpóreo, não pode operar eficientemente, por sua própria virtude, para produzir um efeito espiritual.

De outro modo, comportar-se-ia como causa principal. Além disso, essa virtude permaneceria sempre desproporcionada ao seu efeito, visto que este é espiritual e aquela, corpórea. Por isso, a operação do fantasma para produzir a espécie inteligível deve proceder de uma virtude recebida por modo de moção do intelecto agente, que é espiritual. E tal virtude espiritual, dada por modo de moção ou de algo transitório, não repugna que se subjetive e inira numa coisa corpórea, enquanto o corpo é obediente ao espírito e subordinado a ele. Isso foi necessário para que as coisas espirituais pudessem comunicar-se às corpóreas. Naturalmente, com efeito, os corpos são regidos pelo espírito, subordinam-se a ele e são movidos por ele. Por outro lado, não repugna que algumas formas espirituais se tornem menos espirituais pela união ao corpo, não por algo intrínseco de corporeidade, mas pela ordem aos corpos aos quais são comunicáveis. Por essa razão, entre as formas substanciais espirituais, o anjo é mais imaterial do que a alma.

Não porque a alma possua em si algo intrinsecamente corpóreo, mas porque diz ordem ao corpo ao qual pode comunicar-se. Algo se diz mais ou menos espiritual não somente porque carece de corporeidade em si, mas também porque carece de ordem ao corpo. Assim, nas substâncias espirituais, aquilo que é forma completa e perfeita, como o anjo, não pode informar o corpo. Isso, porém, não repugna à substância espiritual incompleta, como nossa alma, que, precisamente por isso, é menos espiritual do que o anjo. Embora não inclua em si o corpo, diz contudo relação a ele. Do mesmo modo, entre as formas acidentais, formas ou virtudes perfeitas e completas, que:

- ou são formas principais;
- ou se comportam na operação por modo de princípio ou potência principal,

de nenhum modo podem inerir num corpo. Virtudes incompletas, porém, dadas por modo de moção e ordenadas somente a subordinar algum corpo ao espírito em ordem a determinado efeito espiritual, não repugnam que informem e iniram ao corpo. Isso mostramos mais amplamente a partir

de São Tomás na questão 26 da *Física*, a. 1. Tal moção, portanto, é comunicada pelo intelecto agente ao próprio fantasma. Não lhe é comunicada, porém, alguma luz imaterial que torne o próprio fantasma iluminado em si e inteligível em ato. Desse modo, com efeito, o fantasma não seria apenas movido a produzir coisa espiritual, mas seria tornado espiritual em si mesmo. Aquela moção ou virtude espiritual é tão imperfeita que não pertence propriamente ao gênero espiritual, mas apenas redutivamente. Assim diz São Tomás na q. 27 *De Veritate*, a. 4, ad 5:

> *"Essa virtude propriamente não é nem corpórea nem incorpórea, mas virtude para o incorpóreo."*

Quanto ao que se afirma, na sentença de São Tomás, que o instrumento deve operar dispositivamente para o efeito do agente principal, responde-se que isso também se verifica no próprio fantasma. Ele opera representativamente e, por si mesmo, possui força para produzir uma representação ou espécie semelhante a si. De espécies preconcebidas podem naturalmente ser produzidas outras espécies semelhantes da parte da coisa representada. Mas, para que essas espécies sejam espirituais e inteligíveis, requer-se virtude superior que eleve esse fantasma, para que possa produzir uma espécie semelhante à sua representação não de modo sensível, mas segundo ordem espiritual e inteligível. E, embora essa virtude esteja em outra potência, contudo, porque a fantasia está unida e naturalmente subordinada ao intelecto, pode receber dele força ou moção para operar. Assim, o calor existente no fogo é assumido como instrumento do artífice para fundir bronze ou fabricar um vaso artificial, modificando e temperando o calor. E o calor animal é modificado pela potência nutritiva e generativa para produzir carne.

Como a operação pela qual uma espécie preconcebida produz outra não é eficiente por modo de alteração física, mas por modo de ação intencional e objetiva ou de representação, por isso dissemos naquela questão 26 da *Física* que o fantasma não é instrumento eficiente, mas objetivo. Isto é:

não é eficiente natural, mas eficiente intencional.

ARTIGO III — QUAL É O OBJETO ADEQUADO E ESPECIFICATIVO DO INTELECTO POSSÍVEL

Falamos do objeto especificativo e adequado, porque, como o intelecto pode ser elevado a atingir algum inteligível que não lhe é conatural nem proporcionado segundo a natureza, como quando é elevado a ver Deus, costuma-se distinguir comumente no intelecto um duplo objeto: **de proporção** e **de extensão**. O primeiro pertence ao especificativo proporcionado. Segundo sua variedade distinguimos diversas espécies de intelectos, como o nosso e o angélico, e, entre os angélicos, várias espécies. O segundo, juntamente com o primeiro, constitui o objeto adequado. Dessas coisas surgem duas **DIFICULDADES GRAVES**. A primeira: de que modo o intelecto pode exceder seu objeto conatural e especificativo. Assim parece exceder sua própria e conatural quididade, que se toma daquele objeto, e não do objeto da eleva-

ção. Nem é fácil explicar por que também a visão não poderia ser elevada além da cor quanto ao objeto extensivo e, assim, ser elevada a perceber o som, o espírito ou Deus.

A segunda dificuldade: de que modo pode haver um único objeto adequado do intelecto e revestir uma única razão para constituir uma única potência, se resulta de objetos tão diversos que só podem convir analogicamente, como Deus visto em si e a criatura entendida segundo seu modo conatural. Resolvidas essas dificuldades, resta assinalar ao nosso intelecto seu objeto próprio e conatural, tanto no estado de união ao corpo como no estado de separação, e também assinalar o objeto extensivo. Acerca da primeira dificuldade, **SUPONHO** que nosso intelecto, em seu objeto conatural e no modo proporcional de entender — por exemplo, dentro dos limites da quididade sensível —, de algum modo compreende todo ente, inclusive o próprio Deus, enquanto cognoscível daquele modo pelo qual pode ser atingido e representado mediante a quididade sensível.

Não há dificuldade quanto a isso, nem haveria trabalho em assinalar o objeto proporcionado e extensivo, porque, desse modo, dá-se somente um objeto formal proporcionado, ao modo e limite do qual são atraídas todas as demais coisas que materialmente podem incluir-se e ser atingidas sob ele. Contudo, quando o intelecto é elevado a Deus claramente visto, eleva-se além daquele modo e razão formal de entender. Deus claramente visto não é atingido sob a razão formal da quididade sensível nem à maneira de alguma razão formal criada. Logo, o objeto de extensão não consiste na extensão de um objeto material a outro objeto material sob o mesmo formal, mas do formal proporcionado e especificativo ao formal elevado, excedente e próprio de outro intelecto superior. De que modo essas coisas podem ocorrer? E, se podem no intelecto, por que não na visão e nas outras potências? Esta é a dificuldade. SENTENÇAS DOS AUTORES. São diversas as sentenças dos autores nesta matéria. Reduzem-se principalmente a três.

A primeira sustenta que Deus claramente visto está contido sob um único e mesmo objeto especificativo e motivo do intelecto. A segunda sustenta que está contido na latitude do objeto material e terminativo, e isso basta, sem ser necessário atender ao objeto ou motivo formal. Assim o Pe. Suárez, livro II *Dos Atributos Negativos de Deus*, cap. 7, e Vázquez, I Parte, tomo I, disp. 37, cap. 6, n. 22. A isso se reduz a opinião de alguns que dizem ser o intelecto especificado somente pelo inteligível enquanto tal. Que seja natural ou sobrenatural não pertenceria ao especificativo, mas às forças pelas quais o intelecto se proporciona ao natural ou ao sobrenatural. Sobre isso podem ver-se o Mestre González e Nazário na I Parte, q. 12, a. 1. A terceira sentença afirma que Deus claramente visto e os demais objetos estão contidos sob motivos diversos dentro da latitude de nosso intelecto. Por isso admitem que o objeto enquanto especificativo de nosso intelecto é análogo, não unívoco em si.

Sobre isso podem ver-se o Mestre Báñez e Zumel no mesmo lugar da I Parte. Pode, contudo, tal objeto análogo especificar uma única potência se-

gundo uma especificação de unidade ínfima (*unitas atoma*), porque a forma, sobretudo extrínseca, pode dar um efeito que não possui em si, assim como a brancura faz algo branco e, em si, não é branca. A isso se aproximam aqueles que dizem existir em nosso intelecto três graus especificáveis de modos diversos: o específico, no qual o homem convém com outros homens; o genérico, no qual convém com os anjos; o analógico, no qual convém com Deus e com as coisas sobrenaturais. E, embora um grau exceda o outro, cada um possui seu objeto proporcionado. **CONTUDO**, nossa resolução deve ser recolhida de todas essas opiniões segundo aquilo em que cada uma atinge a verdade.

Distinguimos, portanto, na potência intelectiva, por causa de sua máxima amplitude, aquilo que pertence à **capacidade**, comum a todos os intelectos e que se comporta por modo de potência atualizável, daquilo que pertence à **luz e virtude conatural**, que varia em cada intelecto segundo o modo de sua natureza. E DIZEMOS** que, relativamente à capacidade na qual todos os intelectos criados convêm, há um único objeto terminativo de todos, que, relativamente a essa capacidade, é especificativo: **todo inteligível atingível de modo finito. Relativamente, porém, à luz e virtude conatural, o objeto especificativo é aquilo que move tal intelecto segundo o modo da natureza de cada substância intelectual. Assim, em nós, para este estado de união, o objeto motivo e especificativo é a** quididade das coisas sensíveis**. Para o estado de separação, é a** quididade espiritual da própria alma**, ao modo da qual ela entende as demais substâncias espirituais.

E, em cada anjo, o próprio especificativo é sua própria substância espiritual, ao modo da qual conhece as demais; segundo a proporção dela, a luz ou força intelectiva é maior ou menor, mais ou menos perfeita especificamente, assim como a própria natureza se distingue especificamente. Portanto, no intelecto, uma coisa é a capacidade, outra a virtude. A capacidade corresponde ao intelecto possível enquanto está sob o estado de pura potência ou capacidade. A virtude, porém, corresponde ao intelecto enquanto formado por espécie conatural a si ou segundo o modo de possuir espécies conaturais, quer o intelecto seja atualizado por espécies abstraídas pelo intelecto agente, quer pela própria substância espiritual e por espécies infundidas a ela, como por motivo próprio. PRIMEIRA PARTE DA RESOLUÇÃO. A primeira parte de nossa resolução, acerca da capacidade do intelecto e da razão única dela — que não admite divisão por várias diferenças, mas é uma em todos os intelectos —, toma-se de São Tomás, I Parte, q. 79, a. 7, onde diz:

> *"O intelecto considera seu objeto segundo a razão comum de ente, porque o intelecto possível é aquilo pelo qual se pode tornar todas as coisas. Por isso, segundo nenhuma diferença dos entes se diversifica o intelecto possível."*

Caetano observa corretamente nesse lugar que a potência intelectiva não é adequada por seu objeto motivo, mas somente pelo terminativo. Logo, a capacidade excede a especificação que se toma do motivo e, assim, como diz São Tomás, considera por objeto todo ente. Nessa amplitude, o inte-

lecto não se diversifica segundo alguma diferença dos entes, mas abraça todas. Consta, porém, que, nos motivos que especificam diversos intelectos — como os intelectos angélicos e o intelecto humano —, a especificação motiva não se toma de todo ente, mas de objetos diversos em intelectos diversos: no intelecto humano, da quididade sensível; nos demais, de diversas naturezas espirituais. Veja-se também, em favor desta sentença, São Tomás, opúsculo 2, cap. 104, onde explica de que modo nosso intelecto está em potência para um duplo agente: para o conatural, que é o intelecto agente, e para o sobrenatural, pelo qual também pode ser atualizado relativamente a inteligíveis não conaturais.

Assim, na madeira existe potência para formas naturais e artificiais; a capacidade da madeira estende-se ao artificial e ao natural, enquanto a conaturalidade se dá apenas relativamente ao agente natural. A razão **a posteriori** é suficientemente manifesta. Nosso intelecto, no estado presente, não pode entender as substâncias espirituais senão com ordem e conotação às quididades sensíveis. No estado de separação, porém, pode entendê-las como são em si. E, no estado de beatificação, pode ver claramente Deus como ele é em si. Logo, a capacidade dessa potência não está ligada ao modo de entender por conotação aos fantasmas, nem sem eles à coisa espiritual criada, nem à incriada em si. Semelhantemente, consta que existem diversas espécies de intelectos, embora todos possuam essa amplitude de capacidade, assim como difere o intelecto do homem do intelecto do anjo e diferem entre si os diversos intelectos angélicos.

Logo, de um princípio se toma a especificação gradual nos intelectos, isto é, do motivo próprio e conatural; de outro, porém, a capacidade que se estende a todo inteligível e não pode ser adequada pelo motivo próprio e conatural do qual se toma aquela diferença gradual. A razão **a priori** é que a potência intelectiva se funda na imaterialidade que exclui de si toda matéria e corporeidade, porque deve ser potência puramente espiritual. Mas, pelo próprio fato de possuir uma imaterialidade assim separada de toda matéria, possui capacidade para qualquer inteligível. O modo de informar e imutar a potência intelectiva da parte do objeto inteligível, por mais perfeito que seja o inteligível, não é outro senão o modo espiritual e imaterial. Logo, pelo próprio fato de alguma potência ser imaterial, é capaz de qualquer inteligível, porque é capaz de ser atualizada de modo espiritual.

Assim, a exclusão de toda materialidade, que constitui em si a potência espiritual, possui por isso mesmo certa infinitude relativamente a todo inteligível, enquanto o modo de atualização de qualquer objeto inteligível não excede o modo espiritual de atualizar. Dessa maneira, o objeto adequado e especificativo da capacidade intelectiva é todo objeto que informa de modo espiritual, isto é, todo inteligível. Esse é o objeto terminativo do intelecto. Para a diferença gradual dos diversos intelectos, porém, servem diversos objetos motivos, que fornecem diversa luz e diverso modo de entender ao intelecto. Assim, o intelecto, quanto à atividade de sua luz e virtude intelectiva, diversifica-se segundo as diversas naturezas nas quais se funda e

segundo cujo modo a potência intelectiva se torna mais atual e perfeita na razão de virtude operativa, permanecendo sempre em qualquer intelecto a capacidade passiva para todo inteligível. DIRÁS.

Por que não diremos o mesmo das potências sensitivas, isto é, que qualquer sentido, por mais ínfimo e externo que seja, pelo próprio fato de ser sentido possui capacidade e aptidão para ser atualizado por qualquer objeto sensível? Com efeito, o objeto sensível, por mais perfeito que seja, nada exige além de atualizar a potência de modo sensível. Assim, embora, quanto à força operativa, cada sentido possua espécie diversa de potência sensitiva em relação a outro, qualquer potência intelectiva possui capacidade para ser atualizada por qualquer inteligível, ainda que, segundo a força operativa e a diversidade gradual, um intelecto difira especificamente de outro.

RESPONDE-SE que nesta parte há razão desigual entre intelecto e sentido.

No intelecto, a capacidade excede a força operativa conatural e a especificação tomada do objeto motivo. No sentido, porém, a capacidade de conhecer limita-se inteiramente à sua virtude operativa conatural e ao objeto motivo, pelo qual toda a sua capacidade é adequada. A razão é que toda capacidade de conhecer provém de uma única raiz, isto é, da imaterialidade. Quanto mais alguma coisa está separada da matéria, tanto mais apta é para tornar-se outra que si, não na razão material e entitativa, mas na razão formal representativa. Ora, essa imaterialidade, tomada genericamente na natureza espiritual, é completa e perfeita, porque carece de toda corporeidade. Por isso, pelo próprio fato de ser espiritual, possui proporção para ser atualizada por qualquer objeto que careça de corporeidade, como é o objeto inteligível e imaterial em ato, porque o modo de atualização de todos esses objetos convém nisto: atualizam a potência de modo espiritual. Assim, a capacidade ou proporção receptiva de todos esses objetos é uma e a mesma.

A virtude operativa, porém, a luz pela qual tende aos objetos, não pode ser da mesma razão em todos os intelectos. Ela não se funda apenas na imaterialidade ou na mera carência de matéria, mas na maior ou menor atualidade da própria natureza espiritual. Essa atualidade é tanto maior ou menor quanto mais ou menos se aproxima e assimila ao próprio ato puro, que é suma espiritualidade. Daí se tomam as diversas espécies nas inteligências, como ensina São Tomás no cap. 6 *De Ente e Essência*. As potências sensitivas, porém, procedem de modo oposto precisamente pelo gênero sensível. Pela própria sensibilidade possuem antes o ser na matéria e na corporeidade e não se libertam dela. Por isso, da razão genérica de sensível, não possuem capacidade determinada para todo sensível. Antes, a sensibilidade e a corporeidade, por seu gênero, impedem tamanha capacidade.

Assim, como o sensível por seu gênero não é separado de toda matéria, mas possui tanta imaterialidade quanta virtude possui para operar acima das condições materiais, daí resulta que a capacidade da potência sensitiva é adequada por sua virtude e razão motiva e não pode estender-se nem elevar-se além delas. Seria elevada além do objeto adequado do conheci-

mento se fosse elevada além do motivo. E esta é a razão pela qual a visão não pode ser elevada a ouvir. Sua capacidade, e não somente sua força operativa ou modo de operar, é limitada ao visível. Não possui outra imaterialidade para conhecer senão aquela que possui relativamente ao visível, pois, por si, possui antes materialidade e corporeidade em razão da própria sensibilidade. Assim, não reveste imaterialidade absoluta e simplesmente pela carência de matéria, mas imaterialidade limitada segundo relação ao objeto pelo qual é intencionalmente imutada conforme sua proporção. DAÍ SE RECOLHE A RESPOSTA À SEGUNDA DIFICULDADE.

Dessas coisas se recolhe que não se deve assinalar um objeto analógico ao intelecto, nem da parte da virtude passiva, nem da parte da virtude proporcionada e conaturalmente operativa. Quanto à segunda não há dificuldade, pois sua virtude operativa e sua luz são de uma única espécie, visto procederem de uma natureza de uma única espécie e tenderem ao objeto sob uma única razão formal e motivo. Quanto à primeira, isto é, à capacidade, dizemos que ela é unívoca e seu objeto é unívoco, não na razão de ente e segundo si — pois assim consta que compreende todo gênero de ente e toda a amplitude dele, que é análoga —, mas no modo pelo qual o intelecto passivamente pode ser atualizado e elevado para entender, isto é, enquanto o objeto inteligível atualiza de modo finito. Isso constitui a razão genérica do intelecto criado, que é unívoca, visto que todas as criaturas intelectuais pertencem a um mesmo predicamento, e semelhantemente todos os intelectos.

Somente entender de modo finito e infinito introduz analogia no gênero inteligível, porque apenas essa razão constitui intelectos de gêneros e predicamentos diversos, isto é, o divino e o criado. O intelecto criado, porém, segundo a capacidade, considera todo inteligível de modo finito, assim como a matéria-prima considera todas as formas segundo modo substancial e, por isso, recebe-as univocamente, embora algumas só possa adquiri-las sobrenaturalmente, isto é, aquelas que já deixaram de existir; e, contudo, considera-as univocamente, porque compõe-se univocamente com elas, se forem postas. SEGUNDO COROLÁRIO: OBJETO ADEQUADO E OBJETO CONATURAL DO NOSSO INTELECTO. Recolhe-se, em segundo lugar, qual é o objeto adequado de nosso intelecto e qual é o objeto proporcionado e especificativo conatural. O objeto adequado é todo inteligível que pode ser atingido de modo finito, seja por elevação, seja por virtude conatural.

Sob essa latitude não se inclui somente todo ente enquanto pode ser atingido segundo modo proporcionado e conatural de conhecer, mas também enquanto o intelecto pode ser elevado além de tal modo e participar do modo de conhecer de um intelecto superior, inclusive do próprio Deus pela visão beatífica. Embora isso exceda as forças naturais ou a força operativa do intelecto, não excede a capacidade do próprio intelecto, como foi dito. O ente de razão também está contido sob esse objeto, não como objeto excedente e elevado, mas como algo formável e cognoscível à maneira do ente real e revestindo seu modo. O objeto proporcionado de nosso intelecto, para este estado de união ao corpo, é a **quididade da coisa sensível** e tudo

aquilo que pode ser conhecido por conotação a ela, como diz São Tomás, I Parte, q. 84, a. 7. E pelo nome de quididade não entendemos somente a substância predicamental, mas tudo aquilo que pode ser concebido por modo de alguma natureza e essência, inclusive acidentes e modos.

Antes, a própria singularidade pode ser tomada à maneira de alguma essência. Para o estado de separação, porém, o objeto proporcionado do intelecto é a **quididade espiritual da própria substância da alma**. Sobre isso pode ver-se São Tomás, I Parte, q. 89, aa. 1 e 2, onde afirma precisamente isso. E consta manifestamente. Neste estado, a alma não pode atingir imediatamente as coisas espirituais, porque recebe seu conhecimento dos objetos sensíveis e não entende de outro modo senão a partir dos sensíveis e convertendo-se aos fantasmas, como testemunha a própria experiência e exige a natureza da alma. Sendo a alma a ínfima em toda a ordem inteligível, conforma-se maximamente ao inteligível ínfimo e imperfeito, isto é, ao inteligível em potência. Esse inteligível deve ser alguma quididade que não seja espiritual e imaterial em ato, mas imaterial em potência e, por abstração, tornada inteligível em ato. Por isso se chama quididade da coisa sensível.

Pelo próprio fato de ser tomada à maneira de quididade e substância, aquela coisa é concebida de modo inteligível e enquanto abstrai das condições materiais, por exemplo de lugar, tempo e outros sensíveis, dos quais abstraem as coisas espirituais. Tal inteligível deve ser conatural a algum intelecto, e não a outro senão ao nosso, que se une aos sentidos para poder haurir dos próprios sensíveis seu conhecimento, entendendo-os por modo de quididade e abstratamente. Que o objeto proporcionado da alma separada seja a quididade espiritual, sobretudo da própria alma, consta porque então carece de conversão ao corpo e não entende recebendo espécies das coisas sensíveis, mas recebendo espécies infundidas por Deus e convertendo-se às substâncias separadas. Assim, para aquele estado, possui força operativa de luz superior e de razão formal mais perfeita, isto é, sob uma razão totalmente separada do corpo também quanto à conotação. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS. PRIMEIRO. Argumenta-se:

A potência passiva ou capacidade de nosso intelecto possui objeto e amplitude distintos de sua virtude operativa ou luz conatural.

Logo, possui também especificação distinta, visto que esta se toma do objeto. É, porém, inconveniente que uma única e mesma potência possua várias especificações. Confirma-se. Permanece ainda a mesma dificuldade pela qual distinguimos a capacidade do intelecto da força operativa. Para ver Deus, com efeito, não é elevada somente a potência passiva, mas também a virtude operativa e ativa do intelecto, nem somente a razão genérica do intelecto, mas também a razão específica. O homem, enquanto homem, é glorificado. Sua virtude ativa e específica influi vitalmente na visão de Deus. Logo, a elevação dá-se além do especificativo próprio. Assim, não é necessário distinguir aquela capacidade passiva. Confirma-se em segundo lugar. Ou aquela capacidade passiva é potência meramente natural ou é obedien-

cial. Se se diz que é a primeira, não pode estender-se senão ao objeto natural, não ao sobrenatural, pois para este só serve a potência obediencial. Se se diz que é a segunda, pede-se o princípio e não se explica a dificuldade.

Investigamos, com efeito, por qual razão o intelecto pode ser elevado obediencialmente a ver Deus, e a visão não pode ser elevada a ouvir. E dá-se como razão que Deus não está fora da capacidade obediencial do intelecto, quando justamente se investiga por que ele é obediencialmente capaz, se Deus não está contido em seu especificativo natural.

RESPONDE-SE, distinguindo o antecedente.

Possui objeto distinto como que genericamente e incluindo sob sua universalidade o especificativo: concedo. Possui objeto distinto como que especificamente e constituindo especificação diversa: nego. Assim, não existe especificação distinta numa única potência, mas capacidade mais ampla pela razão genérica ou comum do intelecto do que pela específica, como foi explicado. E, assim como o corpo, em razão da matéria que é capaz de muitas formas, é também capaz de muitos acidentes comuns que não emanam dela, e assim a potência passiva do corpo é mais ampla do que a ativa sem que por isso possua várias especificações, assim também, a seu modo, no gênero inteligível o intelecto pode passivamente mais coisas do que ativamente. Essa potência passiva existe também no anjo. Embora ele não possua intelecto possível como o nosso, isto é, que seja pura potência sem espécie alguma ou que esteja em potência relativamente ao intelecto agente, possui contudo capacidade passiva tão ampla quanto a de nosso intelecto.

Quando nosso intelecto é elevado sobrenaturalmente, não recebe nova especificação ou espécie daquela elevação, porque a espécie essencial é sempre nativa. Recebe participação acidental de um especificativo superior, isto é, da ordem divina, que convém essencialmente a Deus. À primeira confirmação responde-se que a própria potência operativa do intelecto é elevada, beatificada e influi vitalmente na visão com vitalidade elevada. Mas toda essa elevabilidade convém àquela atividade enquanto possui capacidade passiva. Essa capacidade não é algo distinto da força operativa do intelecto. A própria força operativa, pela sua razão genérica, enquanto espiritual e carente de toda corporeidade, possui capacidade para ser elevada a operar além de sua força específica conatural. E o homem é beatificado enquanto homem e segundo a razão específica de seu intelecto, contudo enquanto elevada a um modo superior ao seu modo específico de entender. Se permanecesse apenas neste último, não seria beatificado.

Aquilo que é tomado especificamente é beatificado enquanto é elevável acima de si em razão da capacidade passiva para todo inteligível, capacidade que lhe é comum e genérica relativamente a todo intelecto. Uma coisa, portanto, é aquilo que é elevado; outra, aquilo em razão de que é elevável. À segunda confirmação responde-se que aquela capacidade da potência intelectiva é entitativamente natural. Relativa ou terminativamente, porém, considera tanto o agente conatural quanto o sobrenatural, e relativamente a este é obediencial. Quando se insiste que nisso pedimos o princípio, nega-

se. Não damos como razão de este ou aquele objeto estar contido na latitude deste intelecto o fato de o intelecto ser obediencialmente capaz dele. Dizemos que a capacidade do intelecto se estende a todo inteligível de modo finito porque é potência espiritual. E disso segue que possui potência obediencial, para que possa ser elevada a qualquer inteligível, inclusive a Deus claramente visto. Nem é difícil que uma potência de tamanha capacidade emane de uma natureza determinada da alma.

A própria substância da alma, pelo fato de ser espiritual, possui radicalmente tamanha capacidade quanta o próprio intelecto possui formalmente.
SEGUNDO. Argumenta-se:

Nosso intelecto não difere menos do intelecto do anjo ou de Deus do que a visão difere da audição.

Mas a visão não pode ser elevada a ouvir nem mesmo por participação e elevação acidental. Logo, nosso intelecto tampouco pode ser elevado a entender de modo angélico ou divino, mesmo participativamente. Não obsta dizer que, pela razão genérica do intelecto, considera todo inteligível. Também a visão, pela razão genérica, considera o sensível em comum e, assim, poderia ser elevada participativamente a todo sensível em particular. Por isso, o exemplo comumente aduzido do olho da coruja, que pode ser elevado a ver como a águia, não procede. O olho da coruja e o da águia são da mesma espécie, embora um seja mais perfeito do que o outro. Assim, a elevação àquele modo não é saída do próprio especificativo. Nosso intelecto, porém, e o do anjo diferem especificamente, e muito mais nosso intelecto e o intelecto de Deus. Logo, a elevação a este é elevação a algo fora do próprio especificativo.

Dizer, porém, que nosso intelecto e o do anjo não diferem especificamente é falso, visto que as próprias naturezas são especificamente diversas e, consequentemente, também as imaterialidades. Nem vale dizer que o intelecto possui potência passiva ou capacidade infinita, enquanto os sentidos possuem capacidade restrita e limitada. Contra isso está que o intelecto também possui capacidade finita:

primeiro, porque é finito e de imaterialidade finita e não pode entender de modo infinito;

segundo, porque, de outro modo, não se saciaria vendo Deus de modo finito, visto que restariam infinitos outros modos de ver Deus, dos quais seria capaz e que poderia desejar.

RESPONDE-SE que o intelecto do homem e o do anjo diferem simplesmente em espécie, assim como suas naturezas.

A especificação toma-se na própria atividade e virtude operativa, que neles é de espécie diversa. A capacidade passiva, porém, que se toma da razão comum e genérica de potência espiritual, excede a especificação da virtude operativa em particular e é receptiva de qualquer inteligível, como foi dito. Os sentidos, porém, nem em razão de sua especificação particular nem em razão da capacidade genérica são capazes de ser elevados além de sua força específica de operar. Esta é adequada à sua capacidade. A razão genérica

da sensibilidade não possui por si imaterialidade determinada, mas antes materialidade. Ela começa a elevar-se acima da matéria pela própria virtude determinada de operar acima das condições materiais e de conhecer de modo determinado. Por isso, nos sentidos, a virtude operativa e a capacidade de sua imaterialidade coincidem. A potência espiritual, porém, por sua própria razão comum carece determinadamente de toda corporeidade, é perfeitamente imaterial e é capaz de todo inteligível, como foi explicado. Por isso, não usamos em tudo aquele exemplo do olho da coruja e da águia.

Nem negamos que nosso intelecto e o angélico diferem especificamente, embora alguns digam que esses intelectos diferem na razão de propriedade e relativamente às naturezas, não na razão de potência e relativamente aos objetos. Se isso se entende desses intelectos quanto à capacidade, é verdadeiro, porque possuem o mesmo objeto terminativo. Mas isso pertence à razão comum e genérica de todo intelecto. Se se entende quanto à razão específica da virtude operativa e da diferença gradual, não pode ser verdadeiro. É o mesmo ser propriedade e ser potência; a propriedade é qualidade e pertence ao gênero da potência enquanto qualidade. Assim, a razão genérica nos intelectos é de capacidade determinada, porque possui espiritualidade determinada, e é de atividade indeterminada, que exprime somente em gênero e confusamente. É determinada a esta ou àquela virtude ativa pelas próprias especificações. Quanto à última réplica acerca da infinitude do intelecto, diz-se que o intelecto possui capacidade finita categorematicamente, mas infinita sincategorematicamente e segundo algo. Primeiro, porque pode conhecer ao infinito segundo mais e mais.

Segundo, porque pode atingir simultaneamente infinitos acidentes, como a alma de Cristo, infinitos pensamentos. Terceiro, porque pode atingir uma coisa infinita, isto é, Deus, embora de modo finito. Quanto ao que se acrescenta acerca da saciedade da visão beatífica, responde-se que mesmo a menor visão beatífica sacia perfeitamente. Embora Deus não seja atingido de todo modo da parte do cognoscente, da parte da coisa conhecida atinge-se todo o bem. Atinge-se uma coisa infinita que contém em si todos aqueles infinitos modos pelos quais pode ser atingida. Assim, embora não os possua formalmente da parte do cognoscente, possui-os objetivamente e da parte da coisa vista. Desse modo, possui nela todo o bem, o que basta para a saciedade simples da vontade. TERCEIRO. Argumenta-se:

A potência passiva do intelecto deve possuir algum especificativo, visto que ela própria pertence a alguma espécie.

Logo, tal especificativo deve ser-lhe proporcionado, pois a potência da qual recebe a espécie deve proporcionar-se a ele. Portanto, nela não pode incluir-se o inteligível sobrenatural, visto que este sempre excede e nunca é proporcionado específica e intrinsecamente, mas somente obediencialmente. Assim, se aquela potência é elevada, eleva-se além de sua especificação. Se se disser que aquela potência passiva considera como seu especificativo somente o inteligível conatural, contra isso está o seguinte:

se assim é, somente esse inteligível será seu especificativo; e, portanto, se é elevada além dele, eleva-se acima do especificativo de sua capacidade, permanecendo a mesma dificuldade.

Confirma-se. O ente natural e o sobrenatural pertencem a ordens diversas e exigem princípios intelectivos de ordens diversas. Um exige luz natural; o outro, luz sobrenatural. Logo, não podem especificar uma potência de uma única ordem e espécie, como é a potência intelectiva. Sobretudo porque uma coisa sobrenatural não pode estar no sentido antes de estar no intelecto. Logo, não pode pertencer ao objeto de nosso intelecto, pois o objeto do intelecto deve primeiro estar no sentido antes de estar no intelecto, visto que é recebido daquele.

RESPONDE-SE que aquela capacidade do intelecto, segundo si mesma e segundo a razão comum e como que genérica, não possui objeto especificativo ou motivo conatural, mas objeto terminativo que compreende genericamente todo gênero de inteligível enquanto atualiza de modo finito.

Assim, não necessita de objeto proporcionado à sua natureza e à especificação positiva, mas apenas de objeto não repugnante à sua capacidade. Essa capacidade não é proporção positiva relativamente a todos os objetos. É positiva relativamente ao ativo ou motivo conatural; relativamente ao sobrenatural, porém, é negativa, isto é, não repugnante. Assim, não se constitui algum especificativo composto do natural e do sobrenatural. Na verdade, essa capacidade não é especificada, mas é genérica e comum a todo intelecto. Essa capacidade não pertence a uma espécie determinada, mas ao gênero intelectual. Basta-lhe possuir um objeto adequado terminativo genérico que convenha numa razão comuníssima, isto é, **o inteligível que atualiza de modo finito**, quer atualize sobrenaturalmente e por elevação, quer conatural e proporcionadamente. Nem se requer capacidade positiva para ambos. Basta a não repugnância relativamente a um e potência positiva relativamente ao outro. Essa capacidade, porém, é especificada, contraída positivamente e constituída pelo objeto motivo proporcionado a ela.

Mas isso não ocorre segundo a amplitude de toda a capacidade, e sim segundo sua própria virtude, luz e grau. À confirmação responde-se que, embora o sobrenatural e o natural pertençam a ordens diversas, podem contudo convir em alguma razão objetiva comum. Também as qualidades sobrenaturais convêm em predicamento e gênero com as naturais. Essa razão comum pode ser terminativa adequada de uma única potência. Natural e sobrenatural convêm na razão de inteligível de modo finito. E, nessa razão, não somente as coisas criadas sobrenaturais, mas também o próprio Deus convém com os demais objetos numa única razão inteligível comum e confusa, segundo a qual a potência intelectiva é capaz de todo inteligível de modo finito. Não se deve, contudo, pensar que o sobrenatural seja considerado separadamente e segundo razão particular pela potência intelectiva. É considerado enquanto convém em algo comum com o natural. A potência intelectiva não possui forças próprias para atingir o sobrenatural em si mesmo e separadamente do natural, mas é elevável a ele.

Que o sobrenatural não seja conhecido primeiro no sentido nada obsta. Ele não é objeto conatural — que é a quididade sensível —, mas objeto elevado e sobrenatural. Por isso não é necessário que seja primeiro atingido em si pelo sentido. Ser atingido pelo sentido pertence ao objeto conatural de nosso intelecto, não a todo objeto.

ARTIGO IV — SE O SINGULAR MATERIAL, NESTE ESTADO, É COGNOSCÍVEL DIRETAMENTE PELO INTELECTO

Nesta dificuldade há **CONTENDA** entre a escola de São Tomás e a de Escoto, e cada uma possui seus defensores. Escoto, no IV das *Sentenças*, dist. 45, q. 3, sustenta que em nosso intelecto existe espécie da coisa singular material que a representa direta e propriamente. Como, porém, Escoto estabelece que aquilo que nosso intelecto conhece primeiro não é o singular, mas a espécie ínfima, como consta no I das *Sentenças*, dist. 3, q. 2, e tratamos na questão 1 da *Física*, artigo 2, não parece afirmar que essas espécies representativas dos singulares sejam absolutamente as primeiras que o intelecto agente forma. De outro modo, o primeiro representado não seria a espécie ínfima, mas a coisa singular. Escoto é seguido por muitos dos antigos e, entre os modernos, pelo Pe. Suárez, livro IV *Sobre a Alma*, cap. 3, e disp. 6 da *Metafísica*, sec. 6; por Rubio, Valentia e outros citados pelos Carmelitas, disp. 18, q. 6.

A sentença oposta é sustentada por São Tomás, I Parte, q. 86, a. 1, e q. 85, a. 3; por Caetano nesses lugares; Ferrariense, livro II *Contra os Gentios*, cap. 100; Capréolo, I das *Sentenças*, dist. 35, q. 2, na solução aos argumentos contra a quarta conclusão; Fonseca, livro I da *Metafísica*, cap. 2, q. 3, secs. 4 e 5; e é julgada mais provável pelos Conimbricenses, livro III *Sobre a Alma*, cap. 5, q. 4, a. 3, e comumente pelos tomistas. Para a resolução desta matéria, **ADVERTE TRÊS COISAS**. Primeiro, pode-se falar ou da espécie impressa ou da expressa, isto é, do conceito. E, quanto à própria espécie impressa, pode-se falar daquela que se faz pelo benefício do intelecto agente antes que o intelecto entenda, ou daquela que é formada pelo próprio intelecto cognoscente a partir de espécies preconcebidas.

A dificuldade é maior acerca da espécie impressa, se representa diretamente o singular, do que acerca do conceito; e maior ainda acerca da espécie primeiramente abstraída do que acerca daquela formada a partir de outras espécies preconcebidas. Segundo, adverte que o singular pode ser conhecido de dois modos. Primeiro, **em ato signado** (*in actu signato*) e enquanto é certa quididade. O próprio modo de singularidade possui sua natureza e quididade e, assim, pode ser conhecido pelo intelecto como uma das demais quididades. De outro modo, pode ser conhecido **em ato exercido** (*in actu exercito*), isto é, enquanto singulariza a própria coisa e a modifica sob condições singulares e materiais. E é desse segundo modo que investigamos se o singular é diretamente atingido pelo intelecto, assim como vemos que é atingido pelo sentido. A diferença entre esses conhecimentos está em que,

no primeiro, a individuação é atingida como certa forma segundo si mesma; no segundo, é atingido aquilo que participa de seu efeito formal enquanto lhe está submetido.

Terceiro, adverte que uma coisa é conhecer alguma coisa **diretamente**, outra **propriamente ou distintamente**. Conhecer propriamente ou distintamente contrapõe-se a atingir uma coisa apenas em confuso e em comum, ou segundo algo estranho e que não lhe é próprio. O próprio opõe-se ao comum ou estranho, e o distinto ao confuso. Conhecer diretamente, porém, contrapõe-se a retornar ou regressar sobre os próprios princípios da cognição, quer sejam princípios elicitivos, como:

- potência;
- hábito;
- espécie;
- a própria alma;

quer sejam princípios ministrantes, como os sentidos que ministram ao intelecto e são potências distintas dos próprios objetos. Se, porém, são os próprios objetos que fornecem as espécies, a cognição não se torna indireta ou reflexa pelo fato de tender a eles, assim como, nos sentidos externos, a cognição é direta aos objetos, embora deles sejam ministradas espécies aos sentidos. Daí consta que não é a mesma coisa o objeto da cognição direta e o objeto imediatamente atingido. Também um objeto secundário e mediato pode ser atingido diretamente e sem reflexão, se não se mantiver da parte do princípio elicitivo. DIGO PRIMEIRO. A espécie impressa inteligível que, neste estado, é abstraída dos sentidos não pode representar diretamente o singular sob o exercício e a modificação da singularidade. Pode, contudo, atingir a própria singularidade por modo de quididade. Esta conclusão é expressa em São Tomás.

Ele não nega que o intelecto possa conhecer os singulares que o sentido conhece; nega que os conheça do mesmo modo que o sentido, isto é, segundo as disposições materiais e os acidentes exteriores, mas penetrando até a natureza íntima, como diz na q. 10 *De Veritate*, a. 5, ad 5. Para entender a própria natureza, o intelecto deve deixar aquilo que pertence à modificação material e ao exercício da singularidade. Ou, se entende a própria singularidade, deve recebê-la por modo de quididade e não sob modificação e exercício material. Esse exercício, porém, só pode ser entendido reflexa e conotativamente, retornando de algum conceito de quididade ao próprio exercício da singularidade que permanece nos sentidos. São Tomás ensina, portanto, essa conclusão na I Parte, q. 86, a. 1; livro III *Sobre a Alma*, lição 8; questão *De Anima*, a. 20; *Quodlibet* XII, a. 1; e frequentemente em outros lugares. A mesma conclusão toma-se de Aristóteles. Primeiro, no livro I da *Física*, texto 48, onde diz que:

> *"o universal é conhecido segundo a razão; o singular, segundo o sentido."*

E no livro III *Sobre a Alma*, texto 10, onde diz que a alma:

> *"pela parte sensitiva discerne o quente e o frio, dos quais a carne é certa razão; o ser da carne, porém, discerne ou pelo separável, ou por aquilo que se*

comporta para consigo como a linha estendida se comporta relativamente à linha dobrada."

Dessas palavras São Tomás e outros intérpretes tomaram o modo de falar segundo o qual o intelecto, chamado pelo Filósofo "parte separável da alma", conhece o ser da carne como linha estendida. As razões individuais na carne, como frio ou quente, atinge-as pela parte sensitiva ou pelos sentidos, e como que por linha dobrada a partir do intelecto. Suárez responde, no livro IV *Sobre a Alma*, cap. 3, n. 9, que a mente de Aristóteles é somente esta: o mesmo intelecto conhece o universal e o singular, assim como a mesma linha pode estar estendida ou refletida. E, sempre que Aristóteles diz que o sentido é dos singulares e o intelecto dos universais, o sentido seria este: o sentido é somente dos singulares, enquanto o intelecto é tanto dos universais como dos singulares. Mas essa resposta não esvazia a força do testemunho de Aristóteles.

Nem ele nem nós negamos que nosso intelecto conheça o universal e o singular. Negamos apenas que conheça ambos do mesmo modo, ou que o sentido e o intelecto conheçam o singular do mesmo modo. Toda a questão consiste em explicar esse modo diverso. Quando Aristóteles põe modo diverso no conhecimento do universal e do singular pelo intelecto — o que o próprio Suárez admite quando diz que é como a mesma linha curva e reta, que se comporta diversamente —, resta explicar em que consiste esse modo diverso e por que, ao conhecer o singular, o intelecto se comporta como linha dobrada. Nós o referimos ao conhecimento reflexo, como será provado imediatamente. Suárez, porém, não explica em que consiste aquela reflexão e aquele modo diverso. O **FUNDAMENTO** desta conclusão toma-se da razão formal própria e do modo pelo qual o intelecto procede no conhecer, em distinção do sentido.

Um objeto começa a pertencer ao intelecto e é atingido própria e diretamente por ele sob aquela razão pela qual começa a ser inteligível e a distinguir-se do sensível. Assim como intelecto e sentido são potências muito diversas, também seus objetos — inteligível e sensível — devem diferir. A razão de inteligível é necessariamente aquilo que o intelecto atinge diretamente. Mas as coisas sensíveis tornam-se inteligíveis quando o objeto é removido das condições materiais que o singularizam e é atingido apenas por modo de quididade, de modo que a quididade ou substância da coisa é objeto próprio e por si do intelecto. Logo, o intelecto não pode tender diretamente a esses objetos enquanto modificados pelas condições materiais que os singularizam, mas enquanto abstrai delas. Portanto, não pode atingir diretamente os singulares sob o exercício da singularidade e das condições materiais, mas sob a razão de quididade. A maior é certa. A menor prova-se porque as coisas sensíveis, enquanto submetidas às condições materiais pelas quais se singularizam, podem ser atingidas pelo sentido.

Isso consta pela própria experiência, porque pelos sentidos conhecemos as coisas como existem exteriormente, e ali existem com condições materiais enquanto singularizadas por elas. Logo, enquanto estão sob essas con-

dições, ainda não são entendidas enquanto pertencentes formalmente ao intelecto e enquanto objetos inteligíveis em ato segundo aquilo em que primeiro se distingue o inteligível do sensível, porque, nesse estado e sob essas condições, ainda podem ser atingidas pelo sentido. Portanto, aí ainda não resplandece aquilo que é próprio do intelecto, mas, no máximo, aquilo que é comum ao sentido e ao intelecto, inclusive na sentença oposta, que diz que o universal é conhecido propriamente pelo intelecto, enquanto o singular é conhecido tanto pelo intelecto como pelo sentido. Mas o intelecto entende quaisquer objetos sob sua razão própria, não sob razão comum a si e ao sentido, porque tudo aquilo que atinge é inteligível enquanto inteligível. Enquanto inteligível, porém, distingue-se do sensível e não exprime razão comum a ele. Logo, sob essa razão o intelecto atinge diretamente a coisa.

Mas, como foi provado, enquanto a coisa é entendida sob condições materiais e exercício da singularidade, é entendida como sensível e sob a razão pela qual pode ser atingida pelos sentidos e de fato é atingida. Enquanto, porém, é atingida por modo de quididade, torna-se inteligível e imaterial pelo próprio modo segundo o qual é recebida, isto é, sem as condições materiais de lugar, tempo etc. Logo, a razão de quididade, e não a modificação da singularidade, é objeto próprio do intelecto. Tudo aquilo que uma potência conhece, atinge sob a razão de seu objeto próprio e não de outro modo; caso contrário, excederia seu modo próprio e essencial de operar. Assim, o singular só poderá ser entendido pelo intelecto enquanto é recebido à maneira de quididade, não enquanto está sob o exercício da singularidade e sob sua modificação, pois, sob esta, a própria quididade é reduzida ao modo sensível. DIRÁS PRIMEIRO.

Também o singular se torna inteligível, não enquanto é recebido por modo de quididade, mas enquanto é representado de modo espiritual, isto é, por espécie entitativamente espiritual e de modo espiritual, o que não ocorre no sentido, ainda que, da parte da coisa representada, o objeto seja material. Segundo: a quididade da coisa não parece ser objeto próprio e formal do intelecto. Primeiro, porque nem sempre entendemos as quididades das coisas, mas rara e dificilmente. Segundo, porque aquele que penetra o interior atinge também o exterior; assim, o intelecto que atinge a essência atinge também as paixões e os acidentes dela. Logo, o intelecto pode conhecer as coisas não somente sob razão de quididade, mas também sob razão de singularidade e exterioridade. Finalmente, também o intelecto do anjo considera o interior da coisa e sua quididade e, contudo, pode atingir diretamente os indivíduos, como ensina São Tomás na I Parte, q. 57, a. 2. Logo, o fato de tender à quididade não deveria impedir que nosso intelecto também atingisse diretamente os singulares.

AO PRIMEIRO, responde-se que se considera de modo demasiadamente material e acidental o especificativo próprio do intelecto e sua distinção relativamente ao sentido se se põe a diferença somente na entidade da espécie e não no objeto representado e no modo de representá-lo.

O que especifica e distingue é o objeto representado, não a entidade da espécie. Ou esse objeto permanece sob as mesmas condições e materialidade sob as quais era objeto dos sentidos, ou não. Se não permanece, então deixa aquelas condições; logo, o intelecto não tende diretamente a elas, pois abstrai delas e as deixa. Assim temos aquilo que pretendemos: a singularidade não é diretamente atingida pelo intelecto, mas deixada. Se, porém, o objeto permanece sob as mesmas condições e materialidade, pouco importa que a entidade da espécie representativa seja espiritual, porque não é a entidade que especifica, mas o objeto. Este permanece inteiramente o mesmo que no sentido; logo, também a especificação seria a mesma. E assim não seria considerado inteligível no ser de objeto nem proporcionado, no ser de objeto, à própria potência. Logo, não seria atingido por ela. AO SEGUNDO**, responde-se que uma coisa é entender a quididade da coisa; outra, entender** à maneira de quididade.

O intelecto nem sempre entende a quididade da coisa, porque nem sempre penetra a coisa como ela é em si. Sempre, contudo, entende à maneira de quididade, porque, por seu próprio modo, esforça-se por penetrar o interior de qualquer coisa, quer seja acidente, quer substância. Por isso a quididade é chamada pelo Filósofo objeto próprio do intelecto no livro III *Sobre a Alma*, texto 26, e por São Tomás ali, lição 11. E na II-II, q. 8, a. 1, diz:

> *"Diz-se entender como que ler dentro. Isso aparece manifestamente àqueles que consideram a diferença entre intelecto e sentido. O conhecimento sensitivo ocupa-se com as qualidades sensíveis exteriores; o conhecimento intelectivo, porém, penetra até a essência da coisa. O objeto do intelecto é aquilo que a coisa é, como se diz no livro III* Sobre a Alma*, texto 26."*

Assim, embora de fato o intelecto nem sempre penetre até a quididade da coisa, seu modo de conhecer, por si, deve tender à quididade. Isso não poderia ocorrer se a própria representação da espécie tendesse diretamente ao objeto sob modificação material e condições de singularidade que ocupam exteriormente. Só se entra no interior removendo essas condições, porque a quididade, de si, é comum e, portanto, é recebida sem as condições da singularidade. À segunda prova diz-se que aquele que conhece o interior atinge também o exterior, mas sob o modo do interior e enquanto o exterior pertence e se ordena a ele. Assim, o intelecto ou entende a singularidade **em ato signado** e por modo de quididade, e então a conhece diretamente, ou a atinge **em exercício**, e então é necessário que se converta aos sentidos, nos quais ela é representada sob tal exercício e dos quais abstrai o objeto inteligível.

Assim também, como dissemos na questão 1 da *Física*, mesmo quando entende quanto ao **se existe** (*an est*), o intelecto não abstrai do próprio **o que é** (*quid est*), mas atinge, na própria quididade, o predicado comuníssimo, isto é, a razão de ente enquanto tal e a ordem ao ser. À terceira prova diz-se que o anjo entende as quididades muito mais intimamente do que nós, não abstraindo dos singulares e discorrendo, mas compreendendo e segundo o influxo da causa superior da qual procedem, isto é, Deus. Assim, porque começam da substância e da raiz interior, podem proceder diretamente até a

individuação, que ali se funda e radica e procede de Deus assim como a própria natureza e quididade. Ao anjo as coisas são representadas enquanto se originam de Deus neste universo e segundo a conexão que possuem no universo.

Nós, porém, não atingimos a substância e a quididade da coisa começando delas, mas ascendendo a partir da singularidade e deixando suas condições, porque recebemos dos sensíveis e deixamos aquilo que é próprio da sensibilidade, visto que é apenas inteligível em potência, não em ato. Por isso a singularidade não é atingida senão enquanto pertence ao **termo de onde** (*terminus a quo*) e, assim, por reflexão e conotação aos sentidos, nos quais os singulares são diretamente representados. DIGO SEGUNDO. Os conceitos formados pelo intelecto acerca de uma coisa singular, sob aquela reflexão e conotação aos fantasmas aos quais se faz a conversão, não representam diretamente o singular, embora possam ser conceitos próprios e distintos da coisa singular. A primeira parte da conclusão deduz-se de São Tomás, I Parte, q. 86, a. 1, ad 3, onde diz que:

> *"o singular não é impedido de ser entendido porque é singular, mas porque é material, pois nada é entendido senão imaterialmente."*

E na solução ad 4, que:

> *"o singular que o sentido conhece concretamente, o intelecto entende abstrata e imaterialmente, o que é conhecer no universal."*

DAÍ SE FORMA O ARGUMENTO: a razão que impede a representação direta da coisa singular é a materialidade. Mas o conceito não é menos imaterial; antes, é muito mais imaterial do que a espécie impressa, porque representa o objeto entendido em ato e, consequentemente, possui menos potencialidade na razão de inteligível. Logo, é necessário que a própria representação do conceito seja imaterial. Assim, não representa diretamente o singular. De outro modo, seria necessário negar que a razão pela qual o singular não é conhecido diretamente seja sua materialidade, mas a própria singularidade, o que São Tomás nega. E, certamente, se uma vez se estabelece que a imaterialidade do conceito não repugna à representação direta da coisa singular, não vejo de que modo se possa concluir, a partir da imaterialidade do intelecto e da espécie impressa, que o singular não pode ser diretamente conhecido ou representado. Além disso, para que nosso intelecto conheça por reflexão os singulares, é necessário que se converta aos fantasmas e use dessa conversão para conhecer o singular.

Mas essa conversão faz-se pelo próprio conceito, não pela espécie impressa, porque se faz pela cognição, que termina no conceito. Logo, é principalmente o conceito que conhece reflexamente os singulares e os atinge. Antes, se no conceito não se fizesse reflexão e representação indireta, não se verificaria que o intelecto conhece o singular indireta ou reflexamente. DIRÁS. O conceito reflexo supõe um conceito direto. Logo, a representação reflexa do singular no conceito supõe algum conceito direto sobre o qual recaia. Mas alguém pode formar o primeiro conceito a partir dos singulares, como quando, sendo primeiramente excitado, atende a algum singular. Logo, então não possui conceito reflexo, porque não supõe outro anterior.

Se se disser que supõe o fantasma sobre o qual recai, contra isso está que então o intelecto não possui espécie que represente a própria fantasia ou o fantasma para retornar sobre ele. E frequentemente experimentamos formar conceitos e proposições acerca dos singulares sem qualquer recordação do fantasma ou da fantasia, mas somente do objeto.

Como, então, forma-se naquele momento um conceito reflexo do singular no fantasma?

RESPONDE-SE que realmente a reflexão se faz sobre o próprio fantasma, porque nele, e não em outro conceito anterior do próprio intelecto, é representado o singular.

E chama-se reflexão porque, embora não seja sobre o próprio ato ou potência elicitiva, é contudo sobre o ato ou potência de onde se origina a cognição do intelecto. À réplica responde-se que não se requer espécie que represente o próprio fantasma ou a fantasia separadamente do objeto, nem que se conheça **em ato signado** o que é o fantasma ou a fantasia. Basta existir espécie que represente o objeto enquanto abstraído do fantasma e, consequentemente, conote o fantasma obliquamente. Do mesmo modo, quando o intelecto reflete sobre seu próprio ato, não possui espécie própria do ato separadamente do objeto. Representando, porém, o objeto como conhecido ou como terminante da cognição, retorna para considerar a própria cognição. Assim, em razão de tal conotação, o intelecto converte-se aos fantasmas, nos quais os próprios singulares são representados. Essa reflexão basta para conhecer o singular, como logo diremos, embora algumas vezes o intelecto use também reflexão mais perfeita, isto é, retornando sobre seu próprio ato e, a partir do ato, ao fantasma.

Isso, porém, nem sempre se requer, como logo diremos. Logo, nem sempre experimentamos os próprios fantasmas e a fantasia segundo si mesmos. Sempre, contudo, experimentamos a conversão aos objetos dos fantasmas, isto é, aos singulares segundo as condições representadas no fantasma. A segunda parte da conclusão — que aquele conceito é próprio e distinto dos singulares — não parece ser admitida por alguns dos tomistas mais antigos, que admitiam apenas conceito confuso da coisa singular, como Caetano, I Parte, q. 86, a. 1, e Capréolo, I das *Sentenças*, dist. 35, q. 2, na solução aos argumentos contra a quarta conclusão. Outros, porém, sustentam o contrário, como Ferrariense, livro I *Contra os Gentios*, cap. 65, oitavo, na resposta ao terceiro argumento, e o Mestre Báñez, I Parte, q. 86, a. 1, dúvida 2. A razão toma-se de São Tomás. O intelecto conhece os singulares enquanto são extremos das proposições que forma e enquanto um singular se distingue de outro. Forma, por exemplo, estas proposições:

"Pedro é homem."
"Pedro não é Paulo."
"João não foi Cristo."

E outras semelhantes. Se esses extremos não são conhecidos determinadamente, mas apenas confusamente como algum homem, o intelecto não ficará certificado determinadamente acerca daquela verdade nem poderá discernir um indivíduo de outro. Eles não se distinguem por uma razão

confusa, pois nela convêm. São Tomás, porém, concede simplesmente que o intelecto conhece por reflexão aqueles extremos das proposições de termo singular, como consta na I Parte, q. 86, a. 1; q. 10 *De Veritate*, a. 5, ad 3; IV das *Sentenças*, dist. 50, q. 1, a. 3, ad 3; e em outros lugares. Logo, admite distinção determinada e própria do conceito. O termo posto e conhecido naquela proposição é determinadamente singular e é ali posto enquanto se distingue determinadamente de outro indivíduo, o que não pode realizar-se por conceito comum, como quando se diz:

"Sócrates não é Platão."

Finalmente, para o conceito próprio dos indivíduos basta conhecer sua distinção e comparação entre si e com o universal. O intelecto compara o universal aos singulares e compara os singulares entre si, atingindo sua distinção; e, em ordem ao universal, faz indução dos indivíduos ao próprio universal. Logo, não há razão para negarmos ao intelecto conceito próprio e distinto dos singulares, e não apenas confuso, embora use reflexão e, consequentemente, o fantasma em ordem ao qual a reflexão se realiza. DIRÁS. Se o conceito da coisa singular é próprio e, contudo, reflexo, então, precisamente porque é reflexo, é necessário que não represente diretamente o singular, mas o universal. Consequentemente, o conceito singular será conceito comum. Além disso, seria necessário que todo conceito de coisa universal representasse propriamente a coisa singular, porque em todo conceito universal deve existir conversão aos fantasmas, que são singulares determinados.

Logo, se essa reflexão basta para o conceito próprio da coisa singular, todo conceito, por mais abstrato que seja, da coisa universal será próprio da coisa singular pelo próprio fato de converter-se aos fantasmas.

RESPONDE-SE que o conceito da coisa singular ou comum difere segundo o modo de tender aos mesmos objetos, porque procedem de modos opostos.

O conceito da coisa universal abstraída dos fantasmas possui como **termo para o qual** (*terminus ad quem*) o próprio universal, e como **termo de onde** (*terminus a quo*) o singular, do qual abstrai e que deixa. O conceito da coisa singular, porém, possui como termo de onde o universal, não para deixá-lo, mas para refletir a partir dele o próprio conceito ao singular, que representava conotativamente, obliquamente e como termo de onde. O conceito exprime ou atende àquilo que era oblíquo e conotado e, atendendo e exprimindo, conhece por reflexão a partir da própria natureza comum que representava. O conceito, porém, denomina-se universal ou singular por aquilo que finalmente pretende e no qual, como termo para o qual, finalmente repousa, porque o movimento é denominado pelo termo no qual termina. Por isso o conceito comum não é singular: aquilo que em um é termo último não o é no outro. Não basta qualquer conversão aos fantasmas para que o conceito seja chamado singular.

É necessária conversão aos fantasmas que exprima aquilo que no conceito comum era representado apenas conotativa e obliquamente, e que, a partir da natureza representada universalmente e em comum, tenda ao sin-

gular do fantasma como ao último pretendido. DIGO TERCEIRO. As espécies impressas que são formadas em nosso intelecto a partir de espécies ou conceitos preconcebidos de coisas singulares também não as representam adequada e diretamente, mas do mesmo modo que os próprios conceitos dos quais são formadas, embora possam representar os singulares própria e distintamente. Esta conclusão supõe aquilo que São Tomás afirma na I Parte, q. 12, a. 9, ad 2: que o intelecto é naturalmente apto a formar, a partir de espécies preconcebidas, outras espécies que permanecem na memória. Como essas espécies são formadas a partir dos conceitos, e os conceitos representam o singular própria e distintamente, ainda que mediante alguma reflexão aos fantasmas, podem também formar espécies que representem o singular distinta e propriamente, mas não direta nem adequadamente. A **RAZÃO** toma-se do que foi dito.

A espécie assim formada é imaterial. Logo, deve representar de modo imaterial e segundo as leis da representação imaterial, isto é, com separação das condições materiais, ao menos quanto ao próprio modo de representar. Da parte da coisa representada, porém, aquilo que pertencia conotativa e obliquamente à espécie pode ser expresso e atingido distintamente, mas mediante reflexão. Além disso, assim representava o próprio conceito do qual aquela espécie foi formada. Como mostramos, também o conceito não pode representar diretamente. Logo, tampouco aquela espécie pode fazê-lo, porque não pode exceder o conceito do qual foi formada. DIRÁS. Aquele conceito do qual a espécie é formada possui duas coisas:

- considerar a natureza universal;
- terminar a reflexão no singular, que é objeto do fantasma.

O que impede, então, que desse conceito se forme uma espécie que represente não a natureza universal, mas somente a terminação da reflexão e, consequentemente, seja adequada ao próprio singular, porque representará apenas este?

RESPONDE-SE que duas coisas impedem isso.

Primeiro, a própria imaterialidade da espécie, não somente em sua entidade, mas também em sua representação. É necessário que lhe corresponda objeto representado imaterialmente e, portanto, sem as condições materiais que o tornam sensível e, consequentemente, não inteligível e imaterial em ato. Segundo, se representa a terminação da reflexão enquanto tal, é necessário que aí se pressuponha aquilo que é direto, em ordem ao qual é posta essa terminação reflexa. Logo, se daquele conceito se toma aquilo que pertence à terminação da reflexão, essa representação não pode ser recebida como adequada aos singulares, mas como derivada da natureza universal diretamente representada. De outro modo, não terminaria a reflexão, mas representaria absoluta e diretamente o singular, o que não estava anteriormente naquele conceito. **DESSAS COISAS RECOLHERÁS** de que modo a alma separada pode entender singulares corpóreos pelas espécies que leva consigo desta vida. Que a alma separada conhece não somente os singulares

que estão junto dela, mas também aqueles que conheceu nesta vida, consta de Lucas 16, onde foi dito ao rico:

"Lembra-te de que recebeste bens em tua vida."

E ele mesmo recordava que possuía cinco irmãos. Assim, é necessário estabelecer na alma algumas espécies das coisas singulares que aqui conheceu. Naquele estado, porém, não pode usar de conceito que se converta aos fantasmas, porque carece deles. Logo, ou deve usar novas espécies infundidas nela por Deus, ou algumas que permaneceram na memória desta vida e foram formadas a partir de espécies preconcebidas acerca dos singulares. Somente o primeiro não basta. Essas espécies infundidas não são tão perfeitas e eficazes como as espécies do intelecto do anjo, porque a própria virtude da alma tampouco é tão forte como a do anjo. Por isso as espécies infundidas na alma representam as coisas mais em comum do que de modo a poder descer até os singulares. Logo, para que por essas espécies sejam também atingidos os singulares, é necessário que aquelas espécies universais e superiores sejam determinadas por alguma determinação, isto é:

- por conhecimento precedente;
- por alguma afeição;
- por hábito natural;
- ou por ordenação divina,

como ensina São Tomás na I Parte, q. 89, a. 4, e q. 19 *De Veritate*, a. 2. O conhecimento precedente possuído nesta vida deixa na própria memória uma espécie que representa não somente a coisa, mas também a reflexão que nesta vida teve aos fantasmas, nos quais o singular era representado; ou ainda os afetos que daí se seguiram na vontade e todas as demais coisas conotadas que eram explicadas naquele conceito. Assim, embora a alma separada não reflita aos fantasmas, conserva espécies que representam aquela reflexão que nesta vida teve relativamente a tal ou tal singular. Desse modo representa-o segundo um modo reflexo anteriormente realizado nesta vida e representado naquela espécie. DA NECESSIDADE DA CONVERSÃO AOS FANTASMAS. **MAS INVESTIGARÁS** se essa reflexão aos fantasmas e o conhecimento indireto dos singulares são a mesma coisa que a conversão aos fantasmas, que comumente se diz necessária para todo conhecimento neste estado, e o que é essa conversão.

Ou, ainda, se se requer reflexão sobre o próprio ato do intelecto e sua potência para, daí, chegar ao fantasma e conhecer o singular.

RESPONDE-SE que, para conhecer o singular, não se requer reflexão sobre o próprio ato do intelecto, que é reflexão em sentido rigoroso.

Basta reflexão sobre o fantasma, que pertence a outra potência. Chama-se, contudo, reflexão porque é ordenação do ato e conversão à potência da qual se origina a própria cognição do intelecto. Algumas vezes, porém, dá-se também a primeira reflexão, e mediante ela pode também chegar-se ao singular no fantasma, como ensina São Tomás na questão *De Anima*, a. 20, ad 1, a partir do que se põe em segundo lugar, e na q. 10 *De Veritate*, a. 5. Essa reflexão, contudo, nem sempre é necessária, porque se ordena a conhecer o

ato do intelecto **em ato signado**. Experimentamos conhecer os singulares exteriores sem que toquemos algo de nosso próprio ato ou reflitamos sobre ele. Logo, essa reflexão sobre o ato do intelecto não é necessária para conhecer o singular. Nem mesmo é necessário refletir sobre o próprio fantasma enquanto é certo ato considerado em si. Frequentemente experimentamos tratar intelectualmente dos singulares sem recordar o ato da fantasia. E muitos que ignoram a Filosofia nem sequer atingem o que seja tal ato.

Basta, portanto, a reflexão ao objeto representado no fantasma, que é singular. Este é conotado na própria espécie abstraída pelo intelecto agente como termo de onde, que é deixado; no próprio fantasma, porém, é expresso diretamente. E, pelo fato de o intelecto converter-se para atender àquilo que é conotativamente representado em sua espécie, diz-se que se converte ou reflete aos fantasmas, isto é, ao objeto diretamente representado no fantasma. Que essa reflexão do intelecto aos fantasmas baste para conhecer o singular toma-se de São Tomás, I Parte, q. 86, a. 1, onde diz que nosso intelecto:

> *"pode conhecer o singular indiretamente e por certa reflexão, porque, como foi dito acima, mesmo depois de abstrair as espécies inteligíveis, não pode entender em ato segundo elas senão convertendo-se aos fantasmas, nos quais entende as espécies inteligíveis, como se diz no livro III* Sobre a Alma*."*

São Tomás reduz, portanto, a reflexão da cognição que atinge o singular à própria necessidade de converter-se aos fantasmas em seu conhecimento. Essa conversão chama-se reflexão quando o intelecto atende àquilo que, conotativa e como que obliquamente, é representado na espécie inteligível e considera isso como principalmente e ultimamente pretendido no conhecimento. Se mais autores tivessem atendido a isso, não lhes pareceria tão áspera a sentença de São Tomás acerca do conhecimento dos singulares indireta e reflexamente. Ela se reduz somente à conversão aos fantasmas enquanto, mediante essa conversão, se pretende o conhecimento da singularidade, que na espécie imaterial e abstrata é tocada apenas obliquamente. A necessidade dessa conversão aos fantasmas em qualquer ato de nossa intelecção é transmitida por São Tomás na I Parte, q. 84, a. 7, a partir de Aristóteles, livro III *Sobre a Alma*, texto 39, onde se diz:

> *"Ninguém que sente aprenderá ou entenderá algo sem que, ao contemplar, seja necessário contemplar algum fantasma."*

São Tomás dá ali a razão. O objeto próprio de nosso intelecto é a quididade material, isto é, a natureza, substância ou interioridade da coisa existente em matéria corpórea. Como essa natureza não existe senão em algum indivíduo, não pode ser conhecida pelo intelecto plena e completamente sem que este se estenda até o indivíduo. O intelecto esforça-se por conhecer o verdadeiro, e a isso se ordenam seus conceitos e sua cognição. A verdade, porém, toma-se segundo conformidade com o ser ou não ser. O ser encontra-se nos indivíduos. Logo, para que o intelecto ordene suas concepções à verdade, é necessário ordená-las ao ser que se encontra nos singulares e, consequentemente, aos fantasmas nos quais os singulares são representados. Além disso, como aquelas espécies são abstraídas dos singula-

res materiais, embora não representem este ou aquele determinadamente, mas em comum, não podem abstrair totalmente da conotação dos indivíduos. A natureza assim abstraída possui semelhança com a coisa enquanto existente nos indivíduos.

E assim como, ao conceber as coisas, não se pode prescindir totalmente de algum ser, ordem ao ser ou semelhança ao ser, porque o ente, sob o qual todo objeto é entendido, diz ordem ao ser, também não se pode prescindir de alguma semelhança do indivíduo, no qual somente se encontra o ser. Por isso a conversão ao fantasma é necessária em toda cognição na qual se delineia algum ser de coisa sensível que só se encontra nos singulares. Os singulares, porém, são representados nos sentidos. A própria experiência testemunha isso. Quando nos esforçamos por entender alguma coisa perfeitamente, formamos fantasmas nos quais a consideramos, como que explorando a verdade pela semelhança dos singulares. Ou, se não usamos fantasmas convenientes, há perigo de declinar para a falsidade.

A opinião que reduz essa dependência dos fantasmas a uma pena do pecado, como faz Escoto no I das *Sentenças*, dist. 3, q. 3, a. 4, ou à subordinação natural das potências, segundo a qual, se uma potência atinge o mesmo objeto que outra, é necessário que, operando uma, a outra também opere, é muito bem refutada por Caetano na I Parte, q. 84, a. 7. Também antes do pecado Adão entendia mediante conversão aos fantasmas e recebendo espécies dos sensíveis, como ensina São Tomás na I Parte, q. 94, a. 2. É para isso que a alma se une naturalmente ao corpo: para receber espécies pelos sentidos e entender dependendo delas. Isso é natural à alma e não lhe provém do pecado. De outro modo, em razão do pecado ela tenderia a estar no corpo e a entender dependentemente dele e a receber espécies. A razão de receber as espécies e de usá-las é a mesma, porque a alma usa delas segundo o modo pelo qual representam, e elas representam com conotação ao corpo.

No estado de glorificação, porém, a alma não terá essa dependência dos fantasmas, porque possui ciência infusa, não recebida dos sentidos, que é dada à própria alma separada. E, quando se reúne ao corpo, possui, pela glorificação, domínio tão pleno sobre ele que pode usar da ciência da alma separada sem dependência dos sentidos. Consta que então conhecerá perfeitamente os anjos, o que não ocorreria se não usasse da ciência da alma separada. Quanto à afirmação de que, operando uma potência acerca de um objeto, também outra potência que o atinge deve operar acerca da mesma coisa, ela é falsa. Antes, tais potências impedem-se mutuamente se uma opera intensamente acerca do mesmo objeto que outra. Os fantasmas, porém, ajudam o entendimento, como a experiência testemunha.

ARTIGO V — RESOLVEM-SE AS DIFICULDADES CONTRA A DOUTRINA DO ARTIGO PRECEDENTE

PRIMEIRO, argumenta-se:

Não repugna que o singular material seja diretamente entendido, nem da parte da espécie representativa, nem da parte do próprio conceito. Logo, não repugna de modo algum. O antecedente, quanto à primeira parte, prova-se porque as espécies dos anjos não são menos, mas muito mais espirituais e imateriais do que as nossas e, contudo, representam diretamente também a própria singularidade, como admitimos. Logo, da parte da espécie ou da representação da espécie, não repugna uma espécie da coisa singular que a represente diretamente. Prova-se também porque não parece repugnar que exista espécie expressa que represente diretamente o singular, como pensam muitos autores. Logo, tampouco repugnará que exista espécie impressa, ao menos formada a partir de espécies preconcebidas, que represente o singular, visto que o conceito ou espécie expressa não possui menor imaterialidade do que a espécie impressa. Se, permanecendo aquela imaterialidade, o conceito pode representar o próprio singular, por que não a espécie impressa?

CONFIRMA-SE porque, na alma separada, permanecem espécies que representam singulares determinados.

Assim, em Lucas 16, diz-se daquele rico que se lembrava de ter cinco irmãos e de ter recebido bens nesta vida. Tudo isso são singulares determinados e sensíveis. Contudo, a alma separada não entende esses singulares por conversão aos fantasmas, como é manifesto, porque estes cessam com o corpo no qual se subjetivam. Nem os entende por espécies novamente infundidas, porque estas não podem representar distinta e perfeitamente os indivíduos sensíveis que se encontram entre nós, visto que a alma não pode operar com tanta eficácia acerca dessas espécies infundidas como os anjos, como acima dissemos a partir de São Tomás. Logo, as espécies que leva consigo daqui devem representar-lhe distinta e determinadamente os próprios singulares. Além disso, essas espécies ou são sobrenaturais, e assim a alma necessitaria de luz sobrenatural para conhecer objetos singulares sensíveis e, consequentemente, pelo próprio estado natural não os conheceria; ou são naturais, e então será conatural à alma conhecer diretamente os singulares materiais e, portanto, isso deverá também convir-lhe nesta vida.

RESPONDE-SE, negando o antecedente.

À primeira prova diz-se que há razão muito diversa entre as espécies angélicas e as nossas. As espécies angélicas são infundidas por Deus e representam enquanto derivadas de Deus. Como diz Agostinho, livro II *Sobre o Gênesis à Letra*, cap. 8:

> *"As coisas que estão abaixo dos anjos são causadas de tal modo que primeiro se fazem no conhecimento da criatura racional e depois em seu próprio gênero."*

Esse testemunho é citado e seguido por São Tomás na I Parte, q. 55, a. 1. Portanto, essas espécies não representam os singulares recebendo das coisas a representação, mas recebendo-a do princípio das próprias coisas, que é Deus. Daí aparece a diferença. Nossas espécies não podem assumir representação imaterial do objeto — pois o fato de a espécie ser entitativamente imaterial considera-se nela apenas materialmente, não formalmente — senão despojando as condições materiais sob as quais os objetos são sen-

sivelmente representados. Por isso, para que o intelecto se volte a tais condições materiais, não pode tender diretamente a elas por abstração, porque a abstração antes afasta delas. Necessita retornar ou refletir aos sentidos, nos quais aquelas condições materiais eram representadas e atingidas. As espécies angélicas, porém, como não são tomadas das coisas, mas derivadas de Deus, que é o princípio imaterial que causa as coisas materiais, podem, sem repugnância, representar de modo imaterial as naturezas no universal e estender-se diretamente até os indivíduos nelas contidos.

Isso ocorre porque não representam essas naturezas enquanto abstraem dos indivíduos, mas enquanto descem de Deus. De Deus, porém, não deriva somente a natureza, mas também sua individuação. Por isso não dizemos que a representação direta da coisa singular material repugne a toda espécie inteligível, mas à espécie que é inteligível pela desnudação e abstração das condições materiais, não àquela que é inteligível por participação a partir do princípio espiritual que causa as coisas materiais, isto é, Deus. Assim também as espécies angélicas não se adequam aos singulares, mas representam de modo mais universal e eminente tanto as naturezas quanto a individuação. Por isso não necessitam refletir nem converter-se aos sentidos que representam os singulares, visto que os sentidos não são os princípios de seu conhecimento. A partir do próprio princípio de todas as coisas possuem também capacidade de atingir os singulares. À segunda prova diz-se que, como já mostramos, também não existe conceito que represente diretamente o singular. Pode, contudo, representá-lo distinta e propriamente, suposta a reflexão aos fantasmas, como já foi provado.

É verdade que, na própria espécie impressa, os singulares estavam contidos conotativa e obliquamente enquanto ela representava abstratamente a partir deles. Por isso o conceito exprime, mediante a própria conversão aos fantasmas, aquilo que estava somente conotativa e obliquamente na espécie. Assim, aquele segundo conceito que exprime o singular representa-o distinta e propriamente, isto é, como termo último que pretende, mas derivado do conceito anterior no qual a natureza era diretamente representada no universal. Por isso se chama **reflexo**, porque desce a partir do conceito anterior e retorna da natureza universal à sua individuação. Para que seja conceito reflexo, pode muito bem representar diretamente aquilo que, relativamente ao conceito anterior, era reflexo. Contudo, o próprio conceito da coisa singular, como dissemos, porque é imaterial, não representa apenas e adequadamente o singular, mas enquanto contido na natureza comum e enquanto retorna e desce dela às coisas inferiores. Logo, nunca existe conceito ou representação imaterial adequada ao singular material. É necessário que ele seja representado sob modo imaterial.

Esse modo não consiste em que somente a entidade da espécie seja espiritual, mas também em que a razão formal de atingir e representar a natureza seja imaterial, isto é, abstraída das condições materiais, ainda que reflita para atender a elas da parte da coisa conhecida. À confirmação responde-se que a alma, no estado de separação, entende à maneira dos anjos, como

espírito separado, não unido ao corpo nem recebendo dele. Por isso recebe espécies infundidas e derivadas não das próprias coisas, mas do próprio princípio das coisas, Deus. Essas espécies não são sobrenaturais para ela, mas conaturais naquele estado. Contudo, por causa da imperfeição da luz intelectual na alma, ela não pode, mediante a força dessas espécies, penetrar tão perfeitamente até os indivíduos como o anjo. Por isso necessita de alguma determinação:

- ou a partir de conhecimento precedente deixado nela;
- ou por alguma nova imutação;
- ou por alguma ordenação divina feita acerca dela,

como foi dito. Assim, as espécies que leva consigo daqui, nas quais o singular era representado sob modo imaterial e com reflexão, podem também servir para determinar aquelas espécies universais infundidas, porque representam o singular, mas do modo pelo qual foi conhecido, isto é, com reflexão. SEGUNDO. Argumenta-se:

Se a espécie abstrata não representa o singular, mas a natureza em comum ou de modo indiferente, é necessário que, para formar um conceito de coisa singular, ainda que por reflexão, seja determinada por algo.

Não pode ser determinada por algo dentro do intelecto. Se isso é universal, é igualmente indiferente. Se é singular, perguntarei de que modo é produzido pelo intelecto, e retornará a mesma dificuldade. Nem pode ser determinada por algo extrínseco, por exemplo pelo fantasma. Este, sendo corpóreo e exterior ao intelecto, não pode determiná-lo intrinsecamente, porque não está dentro dele. Nem o determina enquanto objeto conhecido. De outro modo, para formar um conceito de coisa singular seria necessário conhecer o próprio fantasma, o que é contra a experiência. Tampouco se pode assinalar por qual espécie o próprio fantasma é conhecido, pois não há no intelecto espécie da coisa singular antes da própria reflexão. A espécie universal também não basta, pois retorna a dificuldade: de que modo ela se determina a este fantasma singular? Finalmente, o fantasma não determina a espécie universal por alguma simpatia das potências, porque essa simpatia nada pode mudar na própria representação da espécie nem no conceito produzido.

Além disso, como essa simpatia existe sempre — pois nada mais é do que a conexão natural das potências —, o intelecto conheceria sempre o singular.

CONFIRMA-SE, porque parece absurdo requerer-se tanto para conhecer as substâncias separadas nesta vida quanto para conhecer o singular material.

As substâncias separadas são conhecidas por nós somente conotativa e obliquamente. Se dissermos o mesmo dos singulares, equiparamo-los às substâncias separadas, embora os singulares estejam contidos sob a quididade material, que é o objeto proporcionado do intelecto, enquanto as substâncias separadas estão fora dela.

RESPONDE-SE que a espécie que representa universal e indiferentemente é determinada para formar o conceito de coisa singular de dois modos.

Extrinsecamente, pelo próprio fantasma como objeto mais determinado ao qual o intelecto se converte. Intrinsecamente, pela própria espécie abstrata, que obliqua e conotativamente implica relação àqueles singulares do fantasma como ao termo de onde que foi deixado. Ela representa, com efeito, a natureza abstraída deles. Daí conserva alguma conotação e relação a eles, em razão da qual toda aquela representação e a cognição feita por ela dependem dos fantasmas. Assim, a própria espécie que representa a natureza move também a conhecer aquilo que é oblíquo e conotado de tal natureza e a origem de onde primeiramente foi abstraída. Do mesmo modo, move a verificar aquilo que se conhece daquela natureza, porque a verificação se faz em ordem ao ser e aos singulares nos quais a natureza existe, como já explicamos. Para conhecer reflexamente alguma coisa não se requer nova espécie que a represente diretamente. Se assim fosse, já não haveria reflexão. A mesma espécie que representa diretamente uma coisa serve à reflexão enquanto representa outra obliqua e conotativamente.

Assim mostramos na *Lógica*, questão 23, a partir de vários lugares de São Tomás, que a cognição reflexa não se faz por outra espécie diferente daquela do objeto direto, mas pela própria, enquanto conota ou diz alguma relação àquilo que deve ser conhecido reflexamente, por exemplo ao ato do próprio intelecto ou da fantasia. Isso pode ver-se na q. 10 *De Veritate*, a. 9, ad 4 e 10, e no III das *Sentenças*, dist. 23, q. 1, a. 2, ad 3. Ali ensina que o ato, o hábito e a espécie são conhecidos reflexamente pelas espécies do próprio objeto, enquanto este conota a potência ou os princípios de conhecer. Assim, portanto, pela espécie que representa o universal não de qualquer modo, mas enquanto abstraído dos fantasmas e da singularidade como termo de onde, o intelecto possui aquilo pelo qual pode refletir e retornar aos próprios singulares que no fantasma são diretamente representados.

Basta, portanto, a determinação extrínseca e objetiva da parte dos fantasmas juntamente com aquela representação intrínseca da espécie que atinge conotativa e obliquamente os singulares. Quando se diz que, se o fantasma determina enquanto objeto conhecido, é necessário conhecer o próprio fantasma, responde-se que não é necessário conhecer o fantasma enquanto certa coisa existente em si. Basta conhecer seu objeto, que é o singular. Assim, reflete-se sobre aquilo que é representado no fantasma, embora não se reflita sobre a entidade do próprio fantasma representativo. Essas reflexões não são tão difíceis que homens extremamente rústicos não façam todos os dias reflexões muito maiores. Poucos compreendem as entidades dos conceitos, mas isso não é requerido para a reflexão dos singulares. À confirmação responde-se que as substâncias separadas e os singulares materiais se opõem diametralmente no modo de nossa cognição, embora ambos pareçam ser atingidos conotativa e somente obliquamente. As substân-

cias separadas excedem toda quididade material, inclusive abstratamente conhecida.

Os singulares materiais, porém, ainda não chegaram a tal abstração, sem a qual o objeto não se proporciona à potência espiritual que abstrai e conhece imaterialmente. Por isso não são conhecidos do mesmo modo, mas de modo extremamente diverso e oposto. Assim também alguns objetos escapam ao intelecto por excesso de cognoscibilidade, como Deus, enquanto outros escapam por mínima entidade. E mesmo na visão algumas coisas não são vistas por serem excessivamente luminosas, outras por serem excessivamente pequenas, mas de modos opostos. TERCEIRO. Argumenta-se:

Esse modo de conhecer os singulares se opõe ao conhecimento distinto deles.

Logo, não deve ser admitido. Prova-se o antecedente. Uma vez abstraída de algum indivíduo a espécie de homem, quando ocorre outro indivíduo, ou se abstrai outra espécie ou não. Se não se abstrai, este homem singular não poderá ser conhecido distintamente. A espécie que está no intelecto foi abstraída de outro homem e, consequentemente, de outro fantasma. Logo, conota e diz relação àquele fantasma, não a outro fantasma que representa outro homem singular. Se, porém, se abstrai outra espécie que representa o homem abstraído de outro indivíduo, haverá duas espécies no intelecto da mesma razão e espécie. Na sentença de São Tomás isso é impossível; na outra, é supérfluo.

CONFIRMA-SE, porque, se o conhecimento dos singulares se dá por reflexão não à própria entidade do fantasma, mas ao objeto, isso se encontra em toda cognição do intelecto neste estado.

Assim, toda cognição do intelecto seria cognição de coisa singular. Além disso, essa cognição direta do singular não parece exigir grande perfeição, visto que convém ao sentido. Tudo aquilo que convém à potência inferior pode convir à superior. Nem parece implicar tamanha imperfeição que não possa convir a nosso intelecto, visto que ao intelecto angélico convém entender diretamente os singulares mediante suas espécies, que são mais abstratas do que as nossas.

RESPONDE-SE, negando o antecedente.

À prova diz-se que a espécie uma vez abstraída de um indivíduo, se ocorrer outro indivíduo, pode aplicar-se também a este, a menos que, talvez, a própria natureza comum possa ser melhor conhecida a partir desse indivíduo, enquanto não estava ainda plenamente conhecida a partir do anterior. Nesse caso, poderá ser produzida nova espécie, porque, nessas espécies, a variação da representação é variação intrínseca, visto que a própria representação é natural. Se, porém, nada deve variar na própria natureza comum, mas apenas deve ser conhecido novo indivíduo, não é necessário gerar nova espécie. A mesma espécie poderá aplicar-se aos diversos indivíduos que ocorrem no fantasma. Para todas as coisas semelhantes basta uma única semelhança na qual todas convêm. Se os próprios indivíduos possuem entre si acidentes distintos e dessemelhantes, concorrerão para eles as

espécies daqueles diversos acidentes que são geradas no intelecto. Também os acidentes em comum são abstraídos e segundo sua quididade. Onde ocorrem acidentes diversos, aplicam-se diversas espécies daqueles acidentes, e assim se conhece indivíduo diverso.

Onde, porém, existe a mesma semelhança de natureza e acidentes, a mesma espécie basta com aplicação diversa. Assim também o mesmo hábito de prudência se aplica a todos os singulares mediante a cogitativa. Sobre isso São Tomás trata na I Parte, q. 86, a. 1, ad 2, e II-II, q. 47, a. 3, ad 1. Veja-se também q. 2 *De Veritate*, a. 6, ad 3, e q. 10, a. 5, onde mostra de que modo o intelecto, pelo movimento da mente aos fantasmas, se mistura aos singulares. À confirmação responde-se que, embora em toda cognição necessitemos converter-nos aos fantasmas, não o fazemos sempre do mesmo modo. Às vezes usamos o fantasma apenas como conotado na espécie inteligível. Então, a partir do próprio singular, convertemo-nos para conhecer a própria natureza em comum e confusamente, não distintamente neste ou naquele indivíduo. Nesse caso, a coisa é conhecida no universal e os indivíduos são deixados quanto ao conhecimento distinto deles.

Recebe-se apenas algo em confuso semelhante ao fantasma, que, mediante o fantasma, deve ser verificado na coisa e no ser singular. Nessa cognição não se diz que o intelecto conhece os singulares. Outras vezes, porém, o intelecto usa o fantasma descendo daquela confusão e razão comum para perceber algo distintamente no singular que é representado no fantasma. Então usa a reflexão da espécie para exprimir distintamente no intelecto aquilo que era representado apenas conotativa e obliquamente na espécie, mas diretamente no fantasma. Assim começa a tê-lo como termo para o qual ultimamente tende, e então se diz conhecer o singular. Essa cognição não implica outras comparações ou dificuldades além de proceder do comum ou confuso ao distinto, o que é dado até ao homem mais rústico. O fato de nosso intelecto não conhecer diretamente os singulares como o sentido procede de sua perfeição acima dele.

Conhece a mesma coisa que a potência inferior, mas de modo mais elevado e não do mesmo modo que ela, como diz São Tomás na I Parte, q. 86, a. 1, ad 4. O fato de não conhecer diretamente como o anjo procede, porém, de sua imperfeição. Nosso intelecto recebe espécies imateriais desnudando-as dos objetos materiais e, assim, deve deixar a singularidade. O anjo, porém, recebe do próprio princípio imaterial espécies que representam não somente a natureza, mas também a individuação, enquanto tudo desce de Deus sob modo imaterial. Não recebe, contudo, espécie adequada a cada singular segundo o modo de sua materialidade. Assim, tanto nosso intelecto como o do anjo entendem os singulares não por adequação, mas por universalidade. Nosso intelecto, porém, abstrai essa universalidade deixando a singularidade. O anjo contempla também a singularidade enquanto desce de Deus. DISSO, FINALMENTE, RESOLVEM-SE OBJEÇÕES MENORES.. Por exemplo: o intelecto deve conhecer diretamente aquilo pelo qual é movido

mais fortemente. É movido, porém, pelo singular que está no sentido, porque o sentido é seu motivo imediato.

Do mesmo modo, ao menos o indivíduo da substância deveria ser conhecido diretamente, porque o sentido não conhece a substância, mas apenas os acidentes exteriores. Assim, não haveria outra potência pela qual o indivíduo substancial fosse diretamente conhecido. Além disso, o intelecto compara diretamente o universal aos singulares, abstrai o universal a partir dos singulares conhecidos e compara e distingue entre si os singulares. Logo, é necessário que atinja diretamente os próprios singulares, especialmente porque os conhece antes do universal, pois este é abstraído deles. Isso ocorre especialmente no intelecto prático, que versa acerca dos singulares.

AO PRIMEIRO, responde-se que o intelecto é movido pelo singular não imediatamente, mas mediante o intelecto agente, que torna a espécie imaterial e espiritual não somente em sua entidade, mas também em sua representação.

Assim, não é movido pelo singular por adequação a ele, mas pela universalidade sob a qual aquela singularidade está contida e da qual a universalidade é abstraída. Desse modo, o singular move mais fortemente para apreender sua natureza, não sua singularidade.

AO SEGUNDO, responde-se que a substância individual enquanto esta é conhecida pelo sentido como sensível por acidente.

Pelo intelecto, porém, não é conhecida por adequação, mas enquanto contida sob a substância universal. Não é necessário que seja atingida diretamente pelo intelecto.

AO TERCEIRO, diz-se que o universal se encontra representativamente na espécie produzida pelo intelecto agente.

O intelecto agente não conhece, mas, a partir dos fantasmas e mediante virtude superior e mais elevada, produz a espécie que representa de modo imaterial e abstrato. O universal, porém, é produzido cognoscitiva e comparativamente pelo próprio intelecto. Isso não ocorre conhecendo primeiro distintamente o singular, mas conhecendo primeiro muito confusa e comumente, depois atingindo o singular por reflexão e, posteriormente, também extraindo comparativa e colativamente o universal a partir dos singulares e novamente descendo aos singulares, conforme quiser. Essa cognição reflexa basta ao intelecto prático, que versa acerca dos singulares, como afirma São Tomás nos lugares acima citados na resposta ao terceiro argumento. Isso se toma do Filósofo, livro III *Sobre a Alma*, textos 57 e 58.

ARTIGO VI — SE A MEMÓRIA, A SINDÉRESE, O ESPECULATIVO E O PRÁTICO SÃO POTÊNCIAS DIVERSAS

PRIMEIRO. Pergunta-se primeiro se a memória, propriamente dita, se encontra no intelecto e se é potência distinta dele.

RESPONDE-SE que à memória são atribuídos dois atos ou ofícios.

O primeiro é conservar as espécies. Isso não pertence ao ato de conhecer, mas à informação passiva e à retenção das espécies. O segundo é a recordação das coisas passadas. Isso pertence ao ato de conhecimento. **HOUVE, PORTANTO**, quem negasse ambos os ofícios da memória à parte intelectiva, como São Tomás refere de Avicena no livro II *Contra os Gentios*, cap. 74, e q. 10 *De Veritate*, a. 2. Isso porque Avicena julgava que as espécies não existiam na potência senão enquanto ela atualmente conhece. Além disso, especialmente porque nosso intelecto, neste estado, quando quer conhecer coisas passadas, possui pronta a memória sensitiva, da qual pode haurir espécies. Para que, então, seria necessário conservar espécies no intelecto para a recordação do passado? Isso se confirma porque os sentidos externos não necessitam conservar espécies, visto que podem recebê-las dos objetos sempre que quiserem. Logo, também se põem supérflua e desnecessariamente espécies conservadas no intelecto, visto que ele possui à disposição fantasmas dos quais pode extraí-las quando quiser.

Outros, que estabelecem que o intelecto conhece diretamente os singulares, consequentemente não poderão negar que no intelecto existam ambos os ofícios da memória, isto é:

- conservar ou reter espécies;
- elicitar o ato de recordação.

CONTUDO, a sentença de São Tomás procede por via média entre esses dois extremos. Contra Avicena, ensina que as espécies são conservadas na parte intelectiva. Nega, porém, a memória quanto ao ato de recordação pelo qual se conheceriam diretamente os singulares passados. Isso se toma do próprio São Tomás, I Parte, q. 79, a. 6, e q. 10 *De Veritate*, a. 2, acrescentando-se também o que ensina na I Parte, q. 86, a. 1, e o que acima ponderamos acerca do conhecimento reflexo dos singulares. Para provar essa parte — que não existe ato de memória no intelecto quanto à notícia direta da coisa passada, que é sempre singular, pois o universal não passa, mas somente a coisa enquanto existente — não é necessário trazer outra prova além daquela apresentada no artigo precedente para mostrar que não existe no intelecto conhecimento direto dos singulares. E, pelos mesmos princípios, fica provado que existe conhecimento indireto. Podem, com efeito, permanecer no intelecto espécies que representem o singular por ele conhecido reflexamente.

Assim, por uma espécie que representa o objeto enquanto conhecido por ele e o próprio ato pelo qual conheceu, o intelecto recorda-se da coisa passada, como ensina São Tomás, I Parte, q. 79, a. 6, ad 2, no fim, e q. 10 *De Veritate*, a. 2. Resta, portanto, provar apenas a primeira parte da sentença de São Tomás contra Avicena. O Santo Doutor prova-a porque uma natureza espiritual e imaterial, como é o intelecto, não é menos conservativa das espécies que recebe do que a matéria corpórea. Antes, a natureza espiritual é mais imutável e firme. As espécies, porém, são de si formas permanentes, não como as operações e atos segundos. Isso vale sobretudo quando são espécies que representam indiferentemente as coisas na ausência e na

presença, como vemos acontecer na parte imaginativa. E tais são também as espécies no intelecto, que pode igualmente entender na ausência. Logo, não há razão pela qual o intelecto não as conserve. Além disso, o intelecto não perde os hábitos, mas os conserva.

De outro modo, não seríamos chamados sabedores em hábito, mas somente quando atualmente entendemos. Logo, de modo semelhante conserva as espécies, porque o hábito das ciências forma-se a partir delas e delas depende. Antes, se alguém perdesse as espécies pelas quais pudesse saber, perderia imediatamente o hábito da ciência. Assim também a alma, carecendo de espécies quando é criada, não pode ser chamada sabedora, ainda que possuísse a entidade do hábito, porque, carecendo de espécies, não está proximamente apta ao ato de conhecimento e ciência. Por isso Aristóteles, no livro III *Sobre a Alma*, texto 6, diz que:

"a alma é o lugar das espécies, não toda ela, mas a intelectiva."

O lugar, porém, conserva a coisa nele colocada. Logo, também a alma conserva as espécies, que não estão na essência da alma, mas na potência inteligente. E, porque a memória se diz propriamente em ordem ao seu ato cognoscitivo, que é recordar, onde não há propriamente recordação tampouco há propriamente memória, como também entende São Tomás na q. 10 *De Veritate*, a. 2. A mera conservação das espécies não constitui simplesmente memória, ainda que seja conservação da espécie de uma coisa passada, porque se ordena por si ao ato. Assim, onde falta o ato de recordar, falta propriamente a memória. Daí aparece que aquilo que chamamos memória na parte intelectiva, isto é, conservar as espécies, não exige potência distinta do intelecto. Nas potências imateriais, para conservar ou reter não se requer disposição peculiar que exija potência diversa, como nas potências corpóreas se requer temperamento e órgão distintos para conservar por longo tempo e para simplesmente receber.

Nas coisas espirituais, porém, a própria natureza imaterial, recebendo imaterialmente, basta para conservar por longo tempo, porque as coisas imateriais estão menos sujeitas à mudança e à corrupção. Assim como o intelecto recebe hábitos e os conserva por longo tempo, também poderá conservar as espécies, quanto é de si, sem adição de outra potência, até que sejam corrompidas por algum contrário. Logo, não é necessária potência distinta de memória para conservar espécies. Para o ato de recordar, muito menos. O intelecto não conhece diretamente os singulares passados, mas reflexamente, como dissemos. Isso é próprio do intelecto, que só conhece indiretamente os singulares. Portanto, quanto a isso basta a potência intelectiva. As potências não se distinguem segundo atos indiretos ou reflexos, mas segundo atos diretos, quando estes introduzem modo diverso de imaterialidade no conhecer. AOS FUNDAMENTOS DE AVICENA. Ao primeiro responde-se que as espécies permanecem na ausência dos sensíveis. Isso consta na parte sensitiva quando nos recordamos de uma coisa ausente ou morta. Assim, não podem existir espécies apenas quando alguém atualmente conhece.

De outro modo, depois que alguém deixasse de conhecer e o próprio objeto deixasse também de existir, já não poderia ser conhecido, o que é contrário à experiência. Logo, muito mais as espécies inteligíveis não dependerão da cognição atual do objeto, porque são mais imateriais e estendem-se aos objetos ausentes. Quanto ao que se diz de que o intelecto não necessita conservar espécies porque possui à mão a fantasia e a memória sensitiva, das quais as recebe, responde-se que isso é fútil. Primeiro, porque isso deve ser julgado sobretudo pela própria natureza das espécies e do intelecto. Ambos são imateriais e, portanto, conservam-se mais, porque estão menos sujeitos à corrupção. Segundo, porque as espécies permanecem na alma separada, para que possa recordar-se dos singulares que aqui conheceu e, por elas, determinar aquelas que lhe são infundidas, como dissemos no artigo precedente. Terceiro, porque o intelecto recorda não somente as próprias coisas, mas também seus próprios atos:

- que entendeu deste ou daquele modo;
- que a vontade foi afetada de certa maneira.

Isso não se conserva na memória sensitiva, porque é algo espiritual. Logo, deve conservar-se no intelecto para que possa recordar-se disso. À confirmação responde-se que há razão diversa nos sentidos externos. Como eles não podem conhecer senão na presença do objeto — e de tal modo presente que não seja impedido de emitir espécies através do meio —, em vão as espécies seriam conservadas nos sentidos. Nas potências, porém, que conhecem as coisas na ausência, ou universal e indiferentemente quanto ao presente e ao ausente, e de modo imaterial, é necessário conservar as espécies. Isso ocorre tanto por causa dos fins mencionados como porque sua própria natureza assim o exige, como explicamos. Nem pertence precisamente ao intelecto conhecer o passado senão de dois modos. Ou em comum e por modo de quididade, o que não é ato de memória, porque esta não considera a quididade precisamente, mas enquanto existente no passado ou enquanto compara o passado com o presente e o futuro, relação sob a qual o intelecto mede o tempo.

Ou conhece o passado apenas indiretamente. Nesse caso, não o faz por potência realmente distinta do intelecto, mas pela mesma potência segundo diversos ofícios ou formalidades. SEGUNDO. Pergunta-se se a razão superior e a inferior são potências diversas.

RESPONDE-SE NEGATIVAMENTE, porque por razão superior e inferior não se designam potências diversas, mas diversos princípios reguladores das ações.

Por razão superior entende-se a razão ou lei suprema que considera as razões eternas. A razão inferior, porém, considera as temporais. Assim ensina São Tomás a partir de Santo Agostinho, livro XII *Sobre a Trindade*, caps. 4, 7 e 8, na I Parte, q. 79, a. 9, e I-II, q. 74, aa. 7, 9 e 10. A razão superior e a inferior comportam-se, portanto, como princípios mais universais e menos universais. Um pode ser regulado, reduzido ou defendido pelo outro. Assim, nas ciências, a Metafísica usa dos princípios mais elevados e, por

isso, chama-se sabedoria. A Física e a Matemática, porém, usam princípios menos universais e regulados pelos primeiros. Nas artes, aquelas que são superiores e arquitetônicas consideram princípios mais elevados do que as inferiores ou ministeriais. Do mesmo modo, nas coisas práticas, as razões eternas consideram o fim último e são as regras ou princípios supremos do agir. As razões temporais, porém, são regras inferiores e devem ser reguladas pelas primeiras.

Todas essas coisas estão compreendidas sob um único modo de entender e sob a universalidade do ente. Por isso não pertencem a potências diversas mais do que:

- artes superiores e inferiores;
- ciências superiores e inferiores;
- princípios mais universais ou menos universais.

Tudo isso se ordena entre si e pode estar contido sob o mesmo modo de entender à maneira da quididade sensível. DIRÁS. O apetite sensitivo é imediatamente regulado pela cogitativa, e esta é movida pela razão. Logo, razão inferior e superior pertencem a potências distintas.

RESPONDE-SE que a cogitativa é, de fato, um motor inferior, mas não é a razão inferior.

Uma coisa é **razão inferior**; outra, **motor inferior**. A razão inferior é princípio de regular de modo racional, ainda que não segundo o modo supremo e universalíssimo de raciocinar. A cogitativa, porém, não regula nem move de modo racional. Se em algo delibera ou regula, isso ocorre por participação da razão que move e delibera. Por isso, por si e primordialmente, não é razão reguladora. TERCEIRO. Pergunta-se se o especulativo e o prático exigem potências distintas.

RESPONDE-SE NEGATIVAMENTE quanto ao que resulta precisamente da razão de prático e especulativo, a menos que difiram por diversa imaterialidade, como o especulativo do anjo e o prático do homem.

A razão é que pertence ao mesmo intelecto atingir a verdade em si e, a partir dela, dirigir as operações e a vontade, que é inclinação consequente ao intelecto. Consta que, dentro do mesmo gênero de entender e na mesma potência, pode existir conhecimento da verdade e direção da obra ou da vontade. À cognição segue-se por si a inclinação ou vontade. Assim, a cognição, por si, dirige a vontade no agir. O especulativo e o prático distinguem-se porque o especulativo apreende as coisas para conhecê-las, enquanto o prático dirige para executar ou fazer algo fora do intelecto. Para dirigir a própria especulação dentro do intelecto basta a especulação. Não se requer direção prática. A especulação deve possuir, antes do prático, princípios suficientes para dirigir a si mesma, para proceder sem erro e atingir a verdade. De outro modo, a especulação verdadeira e reta não poderia preceder a direção prática. Logo, a direção e ordenação da especulação não é prática, mas especulativa. Por isso defendemos na questão 1 da *Lógica* que a Lógica é especulativa.

Ela não dirige a obra que é práxis, mas a obra que é especulação. Por isso antecede todo o prático, porque o prático segue o especulativo já ordenado, reto e não sujeito ao erro, o que se faz pelas regras lógicas. Nem a razão de bem considerada pelo intelecto prático é o bem enquanto formalmente apetecível, mas enquanto dirigível e cognoscível. Assim, não se retira da razão de verdadeiro. O bem também é verdadeiro e cognoscível. QUARTO. Pergunta-se se a sindérese e a consciência são potências distintas do intelecto.

RESPONDE-SE NEGATIVAMENTE, como ensina São Tomás na I Parte, q. 79, aa. 12 e 13.

A **sindérese** nomeia o hábito dos princípios que regulam praticamente as ações. A **consciência**, porém, nomeia a aplicação desses princípios ao operar. Nenhuma das duas exige potência distinta do intelecto. Embora alguns tenham dito que a sindérese pertence à vontade porque versa acerca do bem, contudo, como não versa sobre ele por modo de inclinação e afeto, mas por modo de direção reguladora, realizada pelo juízo, pertence à potência judicativa e cognoscitiva. Por isso se diz no Salmo 4:

"Está assinalada sobre nós a luz do teu rosto, Senhor."

E em Romanos 2 diz-se que:

"é mostrada a lei natural escrita nos corações."

Mostrar, porém, pertence ao intelecto. Isso também é afirmado por São Jerônimo, homilia 1 sobre Ezequiel 4; Santo Agostinho, livro II *Sobre o Sermão do Senhor no Monte*; e São Tomás nos lugares citados. A razão é que, assim como no discurso especulativo é necessário chegar a alguns princípios naturalmente conhecidos na razão de verdadeiro para que não haja processo ao infinito, assim também nas coisas práticas é necessário chegar a alguns princípios naturalmente conhecidos na razão de regra e conveniência, como:

"O bem deve ser feito e o mal deve ser evitado."

Chamamos **sindérese** ao hábito de tais princípios. SE ESSE HÁBITO É ADQUIRIDO OU NATURALMENTE CONGÊNITO.

RESPONDE-SE que alguns pensaram que ele não se distingue de modo algum do próprio intelecto.

São Tomás, porém, na I-II, q. 51, a. 1, e no livro II *Contra os Gentios*, cap. 78, diz que o hábito dos princípios é em parte adquirido e em parte natural. É adquirido enquanto depende das espécies. A partir do conhecimento dos próprios termos, os princípios tornam-se conhecidos. Assim, de si, o intelecto, antes de adquirir algumas espécies, está sem hábito algum. Como esse hábito é luz determinada e acerca de objetos determinados aos quais inclina, não pode ser o mesmo que a potência nem resultar apenas de sua indiferença e potencialidade. Deve proceder de alguma representação determinada dos objetos, que determine uma luz especial e ponha inclinação acerca de objetos especiais. Esse hábito é, porém, natural não formalmente em si mesmo, mas radicalmente. Postas as espécies e explicados os termos, procede da própria natureza do intelecto tamanha adesão e inclinação àquela verdade que de nenhum modo se pode dissentir dela. O

intelecto adere por força natural àquela evidência. Desse modo esse hábito chama-se natural.

Não quanto à sua produção, como se fosse dado pela natureza, mas quanto à adesão e assentimento estabelecidos pela proporção da natureza àquela verdade. A **CONSCIÊNCIA** chama-se aplicação da ciência, ou da regra e daqueles princípios, ao operar. Por isso comporta-se como ato ou aplicação, não como hábito nem como potência distinta. Pertence ao intelecto porque é aplicação que:

- dirige;
- manifesta;
- e assim por diante.

Embora pressuponha movimento da vontade enquanto aquela aplicação é feita voluntariamente e de modo prático, isso ocorre segundo a razão geral pela qual todas as potências são aplicadas pela vontade ao operar. Por isso atribui-se à consciência aquilo que pertence ao intelecto, como **saber**. Eclesiastes 7:

"Tua consciência sabe igualmente julgar e testemunhar."

1 Coríntios 10:

"Por que nossa liberdade é julgada pela consciência alheia?"

Romanos 2:

"A consciência lhes dá testemunho."

Semelhantemente, diz-se que a consciência:

- obriga;
- desculpa;
- condena;
- e assim por diante.

Tudo isso pertence à cognição. Nem obsta que também se diga consciência boa ou má. Isso ocorre porque ela regula e aplica ao bem e ao mal. Assim também se diz "bom intelecto" no Salmo 110, isto é, o intelecto prático. Algumas vezes, contudo, o nome **consciência** é atribuído à própria sindérese, cuja verdade é aplicada ao operar, atribuindo-se o nome do efeito à própria causa. São Tomás ensina isso a partir dos Padres na I Parte, q. 79, a. 13, ad 3. Pode ver-se também q. 17 *De Veritate*, a. 1, ad 1. Mais coisas acerca da consciência pertencem aos teólogos, I-II, q. 19.

QUESTÃO XI — DA INTELECÇÃO E DO CONCEITO

ARTIGO I — SE A INTELECÇÃO PERTENCE AO PREDICAMENTO DA AÇÃO OU DA QUALIDADE E SE SE DISTINGUE REALMENTE DO VERBO MENTAL

Encontro, em geral, **TRÊS SENTENÇAS** nesta matéria. A primeira sustenta que a intelecção é ação do predicamento da ação, como causalidade formal cujo termo produzido é o verbo ou conceito. Assim os Conimbricenses, aqui, cap. 8, q. 3, a. 3; Fonseca, livro V da *Metafísica*, cap. 15, disp. 8, sec. 2; e também outros entre os tomistas. A segunda sentença sustenta que a intelecção consiste numa qualidade, mas não se distingue do verbo mental. Essa qualidade, contudo, é produzida por verdadeira e própria ação distinta da própria intelecção, assim como qualquer ação se distingue de seu termo. Assim Suárez, livro I *De Trinitate*, cap. 6, n. 5, e livro III *Sobre a Alma*, cap. 5, n. 11. Ele muito se admira de que os tomistas, distinguindo o ato de entender do verbo como duas qualidades, impugnem Escoto, que distingue o próprio dizer do entender; pois, se estabelecem duas qualidades, devem estabelecer duas ações, assim como os termos são distintos.

A sentença de Suárez é seguida também pelo Pe. Vázquez, I Parte, disp. 38, cap. 2, e disp. 141, cap. 4, e é favorecida por Escoto, que entende que o verbo mental não é outra coisa senão o ato de entender no ser já feito, como se colige de sua doutrina no I das *Sentenças*, dist. 3, qq. 6, 7 e 9. Escoto acrescenta, porém, no I das *Sentenças*, dist. 2, q. 7, e dist. 27, q. 3, que dizer e entender são ações distintas segundo a natureza da coisa. Suárez o repreende por isso, porque, se o verbo e o ato de entender são a mesma coisa, então pela ação pela qual se produz o verbo produz-se também o ato de entender. Assim, dizer e entender serão a mesma ação, porque possuem o mesmo termo, isto é, o verbo e o ato de entender.

A terceira sentença é que a intelecção é verdadeira operação do gênero da qualidade, que por si considera como termo aquilo que é conhecido, isto é, o objeto, e não um termo produzido; contudo, virtualmente é produtiva do verbo. E esse verbo é qualidade distinta da própria intelecção. A primeira parte é de Caetano, I Parte, q. 79, a. 2, e q. 34, a. 1, ad 2; Ferrariense, livro II *Contra os Gentios*, cap. 9, no fim, e cap. 82, § *Quodsi obiciatur*; Capréolo, I das *Sentenças*, dist. 27, q. 1, a. 1, e q. 2, a. 2; e de muitos outros, citados e seguidos pelos Carmelitas, aqui, disp. 21, q. 1, §§ 2 e 3. A segunda parte, isto é, que virtualmente seja ação produtiva do termo, pertence aos mesmos autores. Embora digam que a intelecção é qualidade, não admitem, contra Escoto, uma ação ou produção do verbo distinta do próprio entender, como Caetano, I Parte, q. 27, a. 1; Báñez, Zumel e Nazário sobre o mesmo lugar.

A terceira parte, isto é, que verbo e intelecção sejam duas qualidades, segue-se da sentença precedente, que estabelece a intelecção como quali-

dade e, contudo, produtora do verbo. Podem ver-se os autores citados pelos Carmelitas no lugar mencionado, q. 3, n. 42.

DIGO, PORTANTO, PRIMEIRO: na sentença de São Tomás, devem ser estabelecidas em nosso intelecto quatro coisas requeridas para entender, a saber: a potência ou virtude, à qual também pertence o hábito ou luz; a espécie inteligível; o ato de entender; e o verbo ou conceito, isto é, a espécie expressa.

Isso consta do próprio São Tomás, q. 8 *De Potentia*, a. 1, onde diz:

> *"O que entende, no entender, pode ter ordem a quatro coisas: à coisa que é entendida; à espécie inteligível pela qual o intelecto se torna em ato; ao próprio entender; e à concepção do intelecto, concepção que difere das três coisas precedentes."*

Ensina o mesmo na q. 9 *De Potentia*, a. 5, e pode ver-se também na q. 4 *De Veritate*, a. 2. Nem se pode dizer que São Tomás não ensine que o verbo difere do próprio entender enquanto este é qualidade já feita, mas somente enquanto é ação que, no devir, tende ao verbo como ao termo. Pois, como essa ação não é ação do predicamento da ação, mas da qualidade, como mostraremos a partir de São Tomás, resta que seja qualidade distinta, pelo próprio fato de São Tomás dizer que a intelecção difere do verbo. Dessa distinção trataremos imediatamente. A **RAZÃO** da conclusão é aquela insinuada por São Tomás no lugar citado: essas quatro coisas comportam-se de tal modo que ou podem separar-se, ou uma é causa da outra; logo, distinguem-se. O antecedente é manifesto. A espécie e a potência algumas vezes se separam, porque existe potência sem espécie, como em nós; a espécie, porém, é adquirida e sobrevém ou por aquisição ou por infusão.

A potência e a espécie distinguem-se do próprio entender tanto porque o entender é operação que procede delas, como porque algumas vezes não entendemos em ato, mas somente em potência. E do mesmo modo distinguem-se do verbo, que é termo atual da intelecção. O verbo, porém, distingue-se do entender não porque o próprio verbo possa separar-se do entender atual, mas porque o verbo é algo que procede mediante o entender como imagem expressa pelo ato expressivo. De outro modo, se não fosse uma coisa procedente mediante a intelecção enquanto expressiva e, consequentemente, distinta dela, não poderíamos, a partir de nosso verbo, coligir e explicar a produção do Verbo divino pela intelecção, como fazem comumente os Padres e os teólogos. O próprio entender, contudo, pode encontrar-se sem verbo e, por isso, separar-se dele. Nas coisas divinas, manifestamente, o Espírito Santo e o Filho entendem e não produzem o Verbo; em nós, provavelmente a visão beatífica não o produz, como diremos abaixo.

DIGO SEGUNDO: a intelecção, ainda enquanto se distingue do conceito produzido, não é ação do predicamento da ação, mas pertence ao gênero da qualidade.

Assim, é ação metafísica, cuja função é atualizar o próprio operante por modo de ato último e segundo e, desse modo, permanecer nele; não se comporta precisamente como via e movimento para a coisa produzida. E assim a ação metafísica, de si e formalmente, considera como termo somente o

objeto, não o produzido, ainda que secundariamente não repugne que produza. Esta conclusão já ensinamos frequentemente e é expressa em São Tomás, opúsculo 48, tratado *Da Ação*, cap. 7 (*Summa Totius Logicae Aristotelis*), onde conclui que:

"a ação imanente não está diretamente no predicamento da ação."

Ela é excluída do predicamento da ação por duas razões. A primeira, porque o predicamento da ação diz algo fluente com movimento, como ensina São Tomás no I das *Sentenças*, dist. 8, q. 4, a. 3, ad 3. Isso não significa que ações instantâneas não pertençam ao predicamento da ação, mas que devem ser imutativas e indutoras de paixão, porque a ação que constitui predicamento se comporta comparativamente à paixão. Daí, uma ação que não induz paixão não pertence ao gênero daquele predicamento. A intelecção, porém, por si e formalmente, não induz paixão, mas é tanto mais perfeita quanto menos depende de imutação e paixão. Embora, antes do conhecimento, requeira-se em nós alguma mudança, enquanto necessitamos receber alguma espécie ou luz, seja do intelecto agente, seja de Deus que a infunde, contudo a própria elicitação da ação, se é perfeita, não se faz com alguma paixão.

Se assim fosse, a intelecção ordenar-se-ia a adquirir alguma forma no sujeito, adquirida a qual cessaria a ação; pois, introduzida a paixão pela recepção da forma produzida, cessa a ação e permanece somente a paixão. A intelecção, porém, não cessa pela aquisição de alguma forma. Mesmo produzido o conceito ou verbo, que é seu termo, permanece a intelecção contemplando nele. Antes, então é mais perfeita a intelecção, quando o verbo já está perfeitamente formado. Logo, a intelecção, formalmente falando e enquanto perfeita, não induz paixão nem considera um termo produzido ou uma forma cuja aquisição faça cessar a ação. Assim, não é ação que induz paixão e nela termina, mas considera somente o objeto enquanto atingido pela consideração. O segundo fundamento é que a intelecção se ordena a aperfeiçoar o próprio operante, não a aperfeiçoar o operado. Logo, formalmente não é ação do predicamento da ação. A consequência é manifesta, porque a ação, formalmente falando, é via e causalidade, não fim ultimamente pretendido. Dá-se ação para que algum termo passe do não-ser ao ser.

Por isso pertence ao próprio devir, isto é, à própria tendência do termo ao ser já feito. A intelecção, porém, não se comporta precisamente como via e causalidade de algum termo ou efeito, mas como perfeição ultimamente pretendida pelo intelecto. E, se possui algum efeito, antes ordena esse efeito a si do que o contrário, porque a perfeição do intelecto não consiste em produzir algum efeito, mas em atingir a verdade. Se produz um efeito, por exemplo o conceito, é para que nele contemple a verdade. Assim, a contemplação é aquilo que finalmente atualiza e aperfeiçoa o intelecto. Por isso a beatitude, que é a suprema perfeição do intelecto, consiste em intelecção e contemplação atuais. Logo, intelecção e contemplação são fins da operação, não ações de via. Por isso não pertencem ao predicamento da ação, que é somente via e causalidade.

Daí São Tomás comparar o próprio entender à própria existência ou ser no gênero inteligível, na I Parte, q. 14, a. 4, e mais expressamente na q. 34, a. 1, ad 2, como ponderaremos abaixo na última conclusão. E assinala essa causa: entender não significa ação enquanto saindo do agente. Com isso exclui-a do predicamento da ação. Pois não disse apenas que não é ação saindo para fora do agente, mas que não sai do agente, o que é negar a razão de via e causalidade precisamente ordenada ao termo. São Tomás compreendeu todo esse discurso no livro I *Contra os Gentios*, cap. 100, onde diz que tais ações imanentes são:

> *"perfeições daqueles cujas são as operações e podem ser últimas, porque não se ordenam a alguma coisa feita que seja fim. A operação, porém, ou ação da qual resulta algo além dela mesma, é perfeição do operado, não do operante, e compara-se a este como ao fim."*

Assim São Tomás. Como, portanto, o ato imanente não se ordena ao termo a produzir como a um fim, mas ao objeto a atingir intencionalmente — e tal alcance é perfeição do operante —, a ação imanente não é diretamente ação do predicamento da ação nem produtiva por si. Nisso também concorda Escoto, no I das *Sentenças*, dist. 3, última questão, e dist. 27, e em outros lugares. Por isso distinguiu dizer de entender, porque a ação imanente, como a intelecção, não produz algo, como consta do livro IX da *Metafísica* e do livro I da *Ética*. Diferimos, porém, de Escoto porque ele não estabeleceu a intelecção como ação virtualmente produtiva. Por isso disse que dizer não é ato de entender, embora seja ato do intelecto. Inconsequentemente, porém, ao estabelecer que o verbo não se distingue da intelecção no ser já feito, disse haver duas ações distintas: entender e produzir o verbo. Para explicar nossa sentença nesta parte:

DIGO TERCEIRO: a expressão produtiva do verbo, isto é, a dicção, não é ação distinta do próprio ato imanente da intelecção; a própria intelecção é virtualmente ação produtiva do verbo.

Nem a intelecção necessita de outra ação pela qual seja produzida, porque procede por emanação; nem de outra ação pela qual produza, porque ela mesma é virtualmente produção. Esta conclusão é sustentada comumente pelos discípulos de São Tomás na I Parte, q. 27, a. 1, onde podem ver-se Caetano, Nazário, Báñez, Zumel e outros. É expressa em São Tomás. Na q. 4 *De Veritate*, a. 2, ad 5, diz:

> *"Em nós, dizer não significa somente entender, mas entender com isto: que de si exprime alguma concepção; nem podemos entender de outro modo senão exprimindo tal concepção, e por isso todo entender em nós, propriamente falando, é dizer."*

Semelhantemente, no livro IV *Contra os Gentios*, cap. 11, diz que o verbo é:

> *"termo da operação intelectual; pois o intelecto, entendendo, concebe e forma o verbo."*

O mesmo ensina nos opúsculos 13 e 14. E é consonante o que diz na I Parte, q. 27, a. 1: quem entende, pelo próprio fato de entender, produz o verbo. A **RAZÃO** da conclusão é que dizer é produção de um verbo que ex-

prime e manifesta a coisa, não de qualquer modo, mas enquanto entendida e conhecida, isto é, enquanto termo da intelecção. Mas a coisa não pode tornar-se entendida em ato senão pelo próprio entender e ser entendida. Logo, tampouco o verbo pode proceder do intelecto senão pelo próprio entender. A maior é manifesta, porque o verbo não pode exprimir a própria coisa senão por alguma imagem vital e animada, e não com outra vitalidade senão a do conhecimento. O próprio verbo e a imagem pertencem apenas ao princípio cognoscitivo, visto que são locução; e a locução pertence apenas ao princípio cognoscitivo. Logo, deve exprimir a coisa enquanto vitalmente atingida pela própria cognição. Portanto, não apenas enquanto inteligível em ato primeiro, mas enquanto entendida em ato segundo.

Daí também, pelas vozes exteriores, representarmos não somente as coisas, mas também nosso conhecimento. Aquilo que o verbo interior representa, a voz exterior representa. Consta ainda que o verbo exprime a coisa enquanto dita. Logo, enquanto conhecida, porque aquilo que é desconhecido não é dito. Por isso, semelhantemente, a própria locução ou dicção será cognição. Daí se prova a menor. A coisa não se diz entendida senão em razão da intelecção. Ser entendida depende essencialmente do entender. Logo, a expressão da coisa enquanto entendida é expressão do próprio entender, isto é, o próprio entender enquanto expressivo e manifestativo. O entender, de si, é manifestação e luz. Por isso, de si possui ser expressivo ou manifestativo. Algumas vezes, por necessidade e indigência, porque o próprio objeto não está suficientemente explicado e desenvolvido. Então procede-se do imperfeito ao perfeito, como em nós se faz pelo discurso e pela cogitação. Assim, precede ao verbo o entender perfeito, mas o verbo procede do entender imperfeito e em devir.

E, geralmente, sempre que se forma um verbo, o próprio devir do verbo também é entender em devir. Outras vezes, porém, o verbo procede da abundância do entender. Quanto mais perfeitamente o intelecto entende, tanto mais tende a manifestar-se. O intelecto é naturalmente manifestativo e comunicativo de si. E, porque manifesta as coisas enquanto entendidas, é necessário que aquele dizer ou exprimir seja substancialmente entender. Desse modo procede o Verbo divino mediante o entender do Pai, não por indigência, mas por inteligência. A segunda parte da conclusão — que a própria intelecção seja virtualmente ação produtiva — consta do precedente. A dicção é a própria intelecção enquanto expressiva. Mas a dicção é ação produtiva do verbo. Logo, a intelecção enquanto expressiva é produtiva. E, como pertence ao gênero da qualidade, como foi mostrado, será ação produtiva apenas virtualmente. Além disso, a intelecção procede do intelecto e da espécie como da virtude produtiva de si própria e do próprio verbo mediante a intelecção, visto que, como dissemos, o verbo é termo expresso da própria intelecção.

A intelecção, porém, não se comporta como virtude de entender nem como princípio por modo de ato primeiro, visto que é ato segundo do inteligente e aquilo que ultimamente o constitui em ato. Logo, se o verbo pro-

cede mediante a intelecção, não procede mediante ela como virtude e ato primeiro do produtor. Procede, portanto, mediante ela como ação produtiva. Aquilo que se comporta como ato segundo entre o produtor e o produzido é a própria ação produtiva, formal ou eminentemente. Daí consta que a própria intelecção, embora seja qualidade, porque possui razão de ato segundo e assim eminentemente é ação produtiva, de si procede de seu princípio pelo modo segundo o qual procede a ação, isto é, por modo de emanação, não mediante outra ação sobreposta.

DIGO QUARTO: entender e dizer diferem como coisa e modo; entender e verbo, porém, diferem como coisa e coisa.

A primeira parte toma-se de São Tomás, I Parte, q. 34, a. 1, ad 3, onde diz que dizer e entender diferem:

> *"Entender importa somente a relação do inteligente à coisa entendida, na qual não se importa nenhuma razão de origem. Dizer, porém, importa principalmente relação ao verbo concebido; pois dizer nada mais é do que proferir o verbo."*

E na q. 4 *De Veritate*, a. 2, ad 5, diz:

> *"Em nós, dizer não significa apenas entender, mas entender com isto: exprimir alguma concepção."*

Logo, segundo São Tomás, no próprio dizer importa-se relação distinta daquela importada no entender e, consequentemente, modo diverso. A **RAZÃO** é manifesta. Dizer identifica-se com a intelecção, porque, como provamos, não é ação distinta e separada dela. Por outro lado, a dicção atual põe alguma relação no entender além da própria substância da intelecção. A intelecção, de si, não diz relação de produtivo nem considera o termo enquanto produzido, mas enquanto conhecido. Dizer, porém, considera o termo enquanto dito ou produzido. Essa relação ou ordenação é algum modo. Pode ainda separar-se da intelecção, embora não o contrário. Segundo sentença provável, na visão beatífica não se gera verbo. E, nas coisas divinas, a intelecção enquanto está no Filho e no Espírito Santo não produz o Verbo. Logo, encontram-se sinais de distinção modal, porque a dicção nunca pode existir sem intelecção, mas a intelecção pode existir sem dicção. Assim distinguem-se essas formalidades: entender considera o objeto enquanto precisamente a ser atingido inteligivelmente; a dicção, porém, enquanto a ser produzido, pondo no ser o próprio verbo.

Quanto à segunda parte da conclusão, consta do que foi dito. A intelecção não é ação que seja mera e pura causalidade, como a ação do predicamento da ação, mas é qualidade do próprio operante, como foi mostrado na segunda conclusão. Que o próprio verbo também seja qualidade consta porque é imagem expressa que representa o objeto. Logo, se a espécie impressa é qualidade porque é representativa ao menos virtualmente, não menos será qualidade a espécie expressa, porque representa mais perfeitamente e está mais em ato do que a espécie impressa. Além disso, pela expressão gera-se algo semelhante à própria espécie impressa, que é princípio de entender e exprimir. Logo, é necessário que seja qualidade como a própria espécie, e não algum modo dela. De outro modo, não se diria simplesmente

semelhante a ela. Assim, segundo sua própria razão, não repugna que a produção do próprio verbo seja geração, como no Verbo divino, segundo se diz na I Parte, q. 27, a. 2.

DIGO POR ÚLTIMO: entender, formalissimamente, consiste numa operação que se comporta por modo de ato último do próprio inteligente em ordem ao objeto.

Por isso, a formalidade do entender, enquanto se distingue de dizer, consiste mais na atuação do que na origem. Assim se toma de São Tomás, I Parte, q. 34, a. 1, ad 3, onde diz:

> *"Entender diz somente a relação do inteligente à coisa entendida, onde nenhuma razão de origem é importada."*

Embora o entender se origine do intelecto e emane vitalmente dele, porque é operação vital, contudo não torna o sujeito inteligente pelo simples fato de proceder, mas porque atinge o objeto. E, naquele alcance do objeto, a ordem de origem não é formalmente explicada, mas suposta. A **RAZÃO** é que aquilo é formalmente entender do qual formal e imediatamente segue, no objeto, o ser entendido e, no sujeito, o alcance dele, de modo que o intelecto seja constituído como atingindo o objeto. Então, com efeito, denomina-se principalmente inteligente quando é constituído como apreendendo o objeto. Logo, embora para que essa apreensão se faça vitalmente requeira-se uma saída do próprio inteligente, isso é comum a todos os atos vitais. Para que seja constituído especificamente na razão de inteligente, é necessário que o possua segundo o alcance do objeto, no qual se completa a razão de apreensão. Embora, para que seja vital, suponha e requeira em nós razão de processão, porque em nós o ato vital é operação sobreposta à potência e dela emana vitalmente.

Em Deus, porém, o entender não é sobreposto ao intelecto nem procede dele; de outro modo, distinguir-se-ia realmente dele. Por isso, a razão principal da intelecção enquanto intelecção não é a própria saída ou origem a partir do operante, mas a própria atuação pela qual, no gênero inteligível, constitui o intelecto em ato segundo unido ao próprio objeto ou tendendo a ele intencional e inteligivelmente. Sinal disso é que o entender não se ordena somente a algum termo que sai e procede, como o verbo. Mesmo produzido o verbo, a intelecção ainda atualiza e informa o intelecto e assim o aperfeiçoa como última atualidade, não como via para o termo. Dessas coisas se colige de que modo se diz que o entender se comporta para com a forma inteligível como o ser para com a forma natural, como ensina São Tomás na I Parte, q. 14, a. 4, e q. 34, a. 1, ad 2, onde diz:

> *"O entender se comporta para com o intelecto em ato como o ser para com o ente em ato; pois entender não significa ação que saia do intelecto, mas que permaneça no intelecto."*

A mesma razão é tocada na q. 54, a. 2. Isso, porém, não se entende da própria intelecção enquanto é dicção ou expressão. Desse modo não se comporta como ser atualizante, mas como ação e produção efetiva. Entende-se da intelecção enquanto precisamente é última atualidade do intelecto em ordem ao objeto. Assim, atualiza e informa o intelecto e a forma inteligível

no ser inteligível e o constitui em ato último e perfeito. Desse modo convém maximamente à própria contemplação. Não repugna que a ação, quando é imanente, dê ser ao próprio agente, embora não quando é transitiva, como ensina São Tomás na q. 54 citada. Não se trata de ser físico e natural, pois este é suposto para que a operação de entender saia do inteligente, mas de ser inteligível, que nas criaturas é acidental, nas quais a intelecção é operação emanante. Em Deus, porém, é o próprio ser substancial, mas ali a intelecção não emana como operação. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

PRIMEIRO, argumenta-se para provar que a intelecção, enquanto se distingue do verbo, não pode ser qualidade, mas deve pertencer ao predicamento da ação.

O Filósofo nega expressamente que os atos imanentes sejam qualidades, como consta do livro X da *Ética*, cap. 3, onde diz:

"Nem as operações da virtude são qualidades."

Consta, porém, que as operações da virtude são atos imanentes. E no livro IX da *Metafísica*, cap. 9, divide a ação verdadeira e própria em imanente e transitiva. Logo, ambas devem ser ações próprias, porque ambas são membros daquilo que é dividido.

CONFIRMA-SE, porque não se pode entender que a intelecção seja verdadeira e própria qualidade sem que seja efeito propriamente produzido mediante ação.

Pois qual é a razão para que a tal qualidade não corresponda ação alguma, mas emane sem ação, sobretudo porque, em nossa sentença, a emanação das paixões a partir da natureza faz-se por ação, não da própria natureza, mas do gerante? No presente caso, porém, não há ação do gerante pela qual essa qualidade seja atingida. Logo, não será emanação por modo de paixão própria, mas emanação por modo de verdadeira ação.

RESPONDE-SE que Aristóteles, no primeiro lugar, fala de qualidades permanentes, como são os hábitos, não de qualidades transitórias, como são os atos.

Assim, a intelecção, sendo ato, não pertencerá ao hábito, mas à disposição. Isso se toma do próprio texto do Filósofo. Ali ele resolvia certo argumento dos platônicos contra Eudoxo, pelo qual provavam que os prazeres não pertencem ao gênero dos bens, porque somos chamados bons por qualidades, enquanto o prazer não é qualidade, mas movimento; logo, não pertence ao gênero dos bens, mas das coisas imperfeitas. Esse argumento não vale senão se "qualidade" for tomada por qualidade permanente, pela qual de modo permanente somos chamados bons. O Filósofo responde que também as operações da virtude são qualidades, isto é, não permanentes, e contudo são boas. Logo, a razão de bem não se restringe somente às qualidades permanentes, mas também às operações, que são atos ou qualidades transitórias. Quanto ao segundo lugar, do livro IX da *Metafísica*, dizemos antes que ele favorece nossa sentença. Ali, no texto 16, o Filósofo divide as ações da parte das potências, dizendo que, em algumas potências ativas, o fim é:

"somente o uso da potência, e não algo operado por meio da ação; assim, o fim último da potência visiva é a visão, e além dela nenhuma obra operada se faz pela potência visiva. Em algumas potências ativas, porém, faz-se alguma obra além da ação, como pela arte de construir se faz a casa além da própria edificação."

E acrescenta que a ação imanente não aperfeiçoa alguma coisa operada, mas o próprio operante; por isso está nele como sua perfeição. Daí se colige, antes, que a operação imanente, como a visão e a intelecção, não é ação do predicamento da ação, mas pertence ao gênero da qualidade. Isso porque não se comporta como pura e nua causalidade tendente ao efeito, mas como perfeição última do próprio operante, visto que, mesmo produzido o efeito, permanece atualizando vitalmente o próprio operante. Isso não ocorreria se fosse ação do predicamento da ação, porque esta cessa produzido o efeito. À confirmação responde-se que uma qualidade que é operação e ato segundo não procede por outra ação; uma qualidade, porém, que não é operação, procede. Pelo próprio fato de ser ato segundo imanente, possui eminentemente a força da ação transitiva. Não necessita proceder por outra ação intermediária, porque ela própria é ato ou operação; para a qualidade que não é ato dá-se ação.

Nem se diz que emane como paixão própria, mas segundo o modo pelo qual emanam as ações, porque estas não procedem mediante outra ação. De outro modo haveria processo ao infinito, porque aquela outra ação exigiria outra ação mediante a qual procedesse. Por isso não somente as paixões emanam, mas também as ações e relações, quer a ação pertença ao predicamento da ação, quer seja ato e operação do predicamento da qualidade. Embora não sejam ações com a imperfeição que é o movimento, são contudo ações perfeitas e, por isso, não devem carecer daquela perfeição de ato segundo pela qual emanam por si mesmas do agente. Isso não se funda na imperfeição do movimento, mas na própria razão de ato segundo.

SEGUNDO, argumenta-se:

Ou a intelecção é verdadeira e própria causalidade do próprio verbo, ou não. Se não é, então o verbo é produzido por outra ação que não a cognição, visto que deve ser produzido por alguma ação. Assim, a dicção distinguir-se-á da intelecção e a intelecção não será eminentemente ação, mas apenas qualidade absoluta e, consequentemente, será produzida por outra ação. Se se afirma que é verdadeira causalidade do verbo, não há razão para excluir a intelecção da ação predicamental ou para chamá-la qualidade. Não podem convir numa só coisa a qualidade, que diz entidade no ser já feito, e a ação ou causalidade, que diz a coisa em devir e em tendência. O devir é algo imperfeito, ao passo que a qualidade no ser já feito significa perfeita inexistência. Nem se pode dizer que a ação que não é qualidade importe não somente causalidade e devir, mas também fluxo e movimento. O contrário é verdadeiro. A iluminação e outras ações instantâneas são verdadeira e propriamente ações e, contudo, carecem de movimento.

Logo, não se requer movimento sucessivo; basta uma mudança. Essa mudança também se encontra na intelecção. A intelecção e o conceito in-

formam o intelecto, inerem nele e o mudam de não inteligente para inteligente. Logo, possuem razão de ação própria. Finalmente, afirma-se gratuitamente que para a razão de ação própria se requeira movimento e fluxo. De si, a ação exige apenas ser causalidade que constitui a causa eficiente em ato de causar. Logo, assim como a causa eficiente não diz formalmente ser movente, mas causante, assim a ação não dirá essencialmente razão de movimento, mas de causalidade. Sobretudo porque o movimento é pós-predicamento, enquanto a ação é predicamento.

RESPONDE-SE que a intelecção possui verdadeira e própria causalidade, embora não com imperfeição, mas eminentemente e perfeitamente.

A razão de causalidade não está restrita ao predicamento da ação, a não ser quando vem com tamanha imperfeição que se ordena somente ao efeito como via e tendência ao termo e não opera por si como aquilo que ultimamente o agente pretende. Isso ocorre porque o predicamento da ação denomina o agente a partir do efeito seguido ou da paixão do sujeito. A ação, que constitui predicamento especial, divide-se contra a paixão. Embora os seis últimos predicamentos não sejam denominações extrínsecas, sua denominação depende, contudo, de algo extrínseco, como ensina São Tomás no opúsculo 48, tratado *Dos Últimos Predicamentos* (*Summa Totius Logicae Aristotelis*), e como dissemos na *Lógica*, q. 19. Por isso, para que uma ação pertença a esse predicamento, é necessário que, relativamente ao sujeito, haja mudança ou movimento e, relativamente ao efeito, haja pura e mera causalidade ordenada a ele.

Se, porém, alguma operação ou ato segundo é procurado por si mesmo, e não apenas por causa do efeito a produzir, e, mesmo produzido o efeito, permanece e aperfeiçoa o próprio operante, e não somente o operado, esse ato segundo excede o predicamento da ação. A ação predicamental não é buscada por si, mas por causa do efeito e como via para ele. Tal ato segundo pertence ao predicamento da qualidade, porque atualiza e qualifica o sujeito. Quando se diz que causalidade e qualidade não podem convir numa só coisa, responde-se que isso é verdadeiro acerca da causalidade imperfeita e somente ordenada ao efeito, que cessa produzido o efeito, como via para ele. Não é verdadeiro acerca da causalidade perfeita e eminente, que antes ordena o efeito a si e se ordena à perfeição última do operante. Assim, permanece também produzido o efeito. Produzido o verbo, ainda permanece a intelecção.

Embora, enquanto exerce a função de causalidade relativamente ao conceito produzido, possa parecer inferior a ele, simplesmente é mais perfeita, porque não se detém nisso, mas permanece e aperfeiçoa o operante mesmo depois de produzido o efeito. Não é apenas via para aperfeiçoar o operado. Quanto ao que se diz que também na intelecção se encontra mudança, responde-se que se encontra mudança como que metafísica, isto é, redução do ato primeiro ao segundo. Não se encontra, porém, mudança física, que consiste na corrupção de uma forma e na posição de outra no sujeito. Isso porque é ato segundo que não se ordena de si ao efeito, mas, por si e por

razão de si, aperfeiçoa o operante, e não somente o operado. Tal mudança não pertence ao predicamento da ação, mas o excede.

Assim, embora o conceito ou verbo seja produzido como inerente e educido do próprio sujeito, não se requer que isso se faça por edução ou ação formal, mas por ação eminente, que é a própria qualidade da intelecção enquanto ato segundo e operação virtualmente produtiva e, consequentemente, edutiva. A própria intelecção, porém, não é educida por outra ação, mas emana por si mesma como as demais ações e relações. Por isso não se diz sem razão que, para o predicamento da ação, requer-se causalidade com movimento. Trata-se de causalidade segundo modo imperfeito e ordenada precisamente à perfeição do próprio operado e ao seu ser, não à perfeição do operante. Por isso importa mudança da coisa operada e corrupção do oposto, mesmo nas ações instantâneas.

SE PERGUNTARES: como pode a intelecção ser virtualmente ação, se não lhe convêm as condições da ação, uma das quais é que se identifique com a coisa produzida, como o devir e a causalidade com o termo?

Ora, se a intelecção é qualidade, não pode identificar-se com o verbo, que é qualidade distinta. Assim, não se identificará com ele, a menos que se diga ser virtualmente ação porque possui virtude para emitir o verbo e a ação produtiva dele. Mas então a intelecção comportar-se-á como ato primeiro, não como ato segundo, porque seria virtude emissora da ação.

RESPONDE-SE que as ações imanentes não possuem todas as condições da ação transitiva.

Se as possuíssem, não seriam eminentemente, mas formalmente semelhantes a elas. Aquela condição da ação segundo a qual se identifica com o termo convém somente à ação que é precisamente via e causalidade do efeito e se ordena a ele. Não convém àquela ação que, por si, é o último ao qual se ordena o operante e à perfeição do próprio operante, e não apenas à perfeição do operado. Esta não se identifica com o efeito, mas, mesmo produzido o efeito, aperfeiçoa o operante. Por isso o ato imanente é somente virtualmente ação, porque é ação quanto à emissão e origem do efeito, não quanto à identificação e subordinação ao efeito. Nem por isso se diz que se comporta como virtude em ato primeiro. Formalmente é ato segundo que aperfeiçoa o operante e origina o efeito operado. Não se detém no efeito nem se subordina a ele, mas antes ordena o efeito a si, para aperfeiçoar o operante nele. Nisso se assemelha muito à ação divina.

A ação divina, enquanto ação, permanece da parte de Deus e apenas induz mudança no efeito. Deus opera por ação imanente. E nisso a ação imanente criada o imita: emite de si o efeito e é ato segundo que o origina, mas não se identifica com ele. Somente a mudança do efeito, que é seu devir passivo, identifica-se com ele; não o fazer ativo, que permanece da parte da ação imanente. Quando os filósofos dizem que ação e paixão não se distinguem senão modalmente, falam da ação que se identifica com o movimento. Esta, com efeito, não se distingue realmente da paixão e do termo, mas modalmente. **POR ÚLTIMO**, argumenta-se:

A dicção é ação distinta do entender.

Logo, não se identifica com ele. Prova-se o antecedente, primeiro, porque, em nossa sentença, o entender é qualidade distinta do verbo. Logo, procede por ação distinta daquela pela qual procede o próprio verbo. O verbo, porém, procede pela dicção. Logo, a dicção distingue-se do entender. Segundo, porque a dicção supõe a intelecção, visto que, pelo fato de entender, procede o verbo, como diz São Tomás na I Parte, q. 29, a. 1. Por outro lado, entender enquanto contemplar supõe a dicção, porque a contemplação se faz no verbo dito. Semelhantemente, dizer importa ordem de origem; entender, relação de informação pela qual o intelecto é atualizado pelo objeto, como ensina São Tomás na I Parte, q. 34, a. 1, ad 2. Logo, distinguem-se como ação e não ação. Terceiro, porque o entender pode separar-se do dizer. Como diremos no artigo seguinte, algumas vezes há intelecção sem produção do verbo. Logo, entender e dizer não são a mesma ação.

CONFIRMA-SE, porque a própria intelecção possui tudo aquilo que se requer para a razão de verbo.

Logo, ela própria não é dicção; antes, a dicção é aquilo pelo qual a intelecção é produzida no ser já feito. O antecedente consta porque o verbo é notícia, como São Tomás o chama na q. 4 *De Veritate*, a. 2, ad 2. A intelecção também é notícia. A intelecção também manifesta, porque por ela o intelecto atinge atualmente o objeto. É ainda qualidade e não diz razão de origem, mas de informação. Logo, possui tudo aquilo que se requer para ser representação expressa e qualidade manifestativa, não por modo de tendência e via, mas por modo de qualidade informante e termo.

RESPONDE-SE, negando o antecedente.

À primeira prova responde-se, em primeiro lugar, que aquela consequência, que é do Pe. Suárez, livro I *De Trinitate*, cap. 6, n. 5, é fraca. Ainda que intelecção e verbo sejam qualidades distintas, não se segue que devam ser produzidos por ação diversa. A mesma ação pode possuir vários termos inadequados e ordenados entre si. Em segundo lugar, acrescentamos que a intelecção é qualidade por modo de ato segundo e operação. Por isso é virtual ou eminentemente produtiva. E, porque é operação, sai emanando de seu princípio não mediante outra ação. E, porque é virtualmente produtiva, produz o verbo não por outra ação, mas por si mesma, porque por si é expressiva. À segunda prova diz-se que a dicção supõe a intelecção e a intelecção supõe a dicção segundo considerações diversas, não como duas coisas inteiramente distintas, mas como formalidades ou modos da mesma operação. A dicção supõe a intelecção como a formalidade ou modo supõe a própria coisa da qual é modo.

Assim o sensitivo supõe o vegetativo, não como entidade e forma diversa, mas como grau da mesma coisa. Assim, quando São Tomás diz que, porque entende, concebe ou diz, não significa que uma ação seja causa de outra, mas que, no mesmo ato, uma perfeição ou formalidade é razão da outra. Algo diz ou fala porque é inteligente, não por entidade diversa, mas pela mesma entidade que inclui ambas as perfeições. E a contemplação su-

põe o verbo produzido, no qual contempla, e a produção dele, não como ação distinta, mas como uma única e mesma operação segundo diversos estados ou relações. A cognição é formativa de seu objeto produzindo o verbo, que forma conhecendo e exprimindo. Assim, enquanto considera o objeto conhecido, é cognição. Enquanto o considera expresso e formado na razão de representação, é expressão e produção. E, novamente, a cognição aperfeiçoa-se na razão de contemplação no próprio verbo expresso e produzido, no qual o objeto é atingido.

O fato de o entender, segundo si, não importar relação de origem, mas de informação, não implica ação distinta entitativamente, mas formalmente, isto é, quanto à relação ou formalidade de exprimir. O mesmo ato ou operação é ato segundo da potência e, virtualmente, ação produtiva ou expressiva do conceito, não por nova entidade de ação, mas por diversa relação da mesma cognição. À terceira prova responderemos no artigo seguinte. Dizer nunca se separa do entender; o contrário, porém, pode ocorrer, o que é sinal de distinção modal. À confirmação responde-se que o verbo manifesta representando; a intelecção, porém, manifesta operando e conhecendo. O verbo chama-se notícia terminativamente, isto é, por modo de termo no qual se faz a notícia, não formalmente e por modo de operação, como também adverte São Tomás na I Parte, q. 34, a. 1, ad 2. Há diferença entre ser manifestativo e expressivo por modo de representação ou por modo de operação e ato. O primeiro possui razão de imagem e semelhança, como coisa expressa e dita.

O segundo possui razão de ato último e tendência ao objeto enquanto conhecido, não tornando-o presente por modo de semelhança, mas atingindo-o já presente em ato vital e conhecendo, pela própria operação ou ato último, o objeto representado.

ARTIGO II — SE PARA TODA INTELECÇÃO É NECESSÁRIA A PRODUÇÃO DO VERBO

DEVE-SE SUPOR que, como tocamos acima, na questão 8, artigo 3, a necessidade de estabelecer o verbo em nossa intelecção pode fundar-se em duplo princípio:

primeiro, por causa do próprio objeto;

segundo, por causa da própria operação da potência. Muitos autores fundam essa necessidade na própria ação, julgando que o verbo se requer somente para que a própria operação possua termo, porque consideram essa operação formalmente pertencente ao predicamento da ação, e uma ação não pode existir sem termo. Por isso respondem à dificuldade que não pode haver intelecção enquanto ação sem verbo, e que também em Deus o entender possui verbo, ainda que não sob toda consideração, mas enquanto é entender fecundo no Pai. Assim pensam o Pe. Suárez, disp. 18 da *Metafísica*, sec. 2, a partir do n. 7, e livro II *Dos Atributos Negativos*, caps. 12 e 13; pode ver-se também livro III *Sobre a Alma*, cap. 6; os Conimbricenses, livro

III *Sobre a Alma*, cap. 8, q. 3, a. 2; Molina, I Parte, q. 27, a. 1; Vázquez, Rubio, Montesinos e outros, citados pelos Carmelitas aqui, disp. 21, q. 5.

AO CONTRÁRIO, porém, segundo São Tomás e sua escola, o verbo se requer no intelecto não da parte da potência ou de sua operação enquanto produtiva, mas da parte do próprio objeto:

ou para torná-lo presente, se está ausente; ou para torná-lo suficientemente imaterial e espiritual na razão de termo entendido e conhecido dentro do intelecto, e não apenas inteligível em ato primeiro por modo de espécie impressa; ou, finalmente, para tornar o objeto manifestado em alguma representação como coisa dita e falada. Para os dois primeiros, o verbo é requerido por indigência do próprio inteligente e do objeto entendido. Para o terceiro, porém, o verbo é requerido por abundância do entender, enquanto da abundância do coração fala a boca. Por isso Agostinho disse que o verbo em Deus não procede por indigência, mas por inteligência, porque não procede para tornar a essência divina entendida em ato ou o Pai inteligente, visto que a essência, por si mesma, é inteligível e entendida em ato puro, mas para manifestar e representar em imagem aquilo que está na inteligência. Essa sentença toma-se de São Tomás.

Ele deduz a necessidade de estabelecer o verbo em nós a partir da primeira e da segunda causa no livro I *Contra os Gentios*, cap. 53, onde diz que o intelecto, formado pela espécie da coisa, entendendo forma em si certa intenção da coisa entendida, que é a razão dela, significada pela definição. E isso é necessário porque o intelecto entende indiferentemente a coisa ausente e a presente, no que a imaginação convém com o intelecto. Mas o intelecto possui ainda isto: entende também a coisa enquanto separada das condições materiais, sem as quais ela não existe na natureza das coisas. Isso não poderia ocorrer se o intelecto não formasse para si a referida intenção. O mesmo ensina no livro IV *Contra os Gentios*, cap. 11, e nos opúsculos 13 e 14.

Que o verbo seja requerido também para manifestação pode ver-se especialmente na q. 4 *De Veritate*, a. 2, sobretudo ad 1, e em outros lugares, nos quais ensina que o Pai, dizendo o Verbo, manifesta e exprime toda a Trindade e toda criatura, como também ensina na I Parte, q. 34. A **RAZÃO E O FUNDAMENTO** dessa conclusão podem constar facilmente. No artigo precedente mostramos que a intelecção, de si, não é ação produtiva nem considera o termo enquanto produzido, mas enquanto conhecido. Logo, não se deve estabelecer o verbo precisamente para assinalar termo produzido por tal ação. É necessário, além disso, indicar a necessidade de produzir tal verbo. Essa necessidade só pode ser tomada do objeto, que deve ser formado dentro do intelecto no ser de objeto e posto dentro dele para ser entendido.

Isso porque o intelecto é potência que perfeitamente atrai as coisas a si e as une a si, não apenas por alguma união tendente à coisa enquanto está fora, mas entendendo-a segundo todas as relações e modos pelos quais a própria coisa pode ser:

abstraída;

composta; comparada; dividida; e assim por diante. Todas essas coisas requerem que o objeto seja conhecido e atingido enquanto está dentro do intelecto. Fora dele, a própria coisa não está abstrata, comparada, dividida etc.; isso ela recebe pelo benefício do intelecto. Logo, uma potência que de si conhece o objeto segundo todos esses modos que ele adquire dentro dela, e não fora, deve terminar no objeto enquanto formado dentro de si, e não enquanto precisamente permanece fora. Nem basta para isso que o objeto esteja dentro da potência pela espécie impressa. Primeiro, porque a espécie impressa está da parte do princípio elicitivo da intelecção. O ato de entender, porém, não termina na própria espécie impressa, porque então deveria ser sempre reflexo, enquanto se converteria ao próprio princípio do qual é elicitado. Segundo, porque a partir da mesma espécie impressa podem formar-se vários conceitos ou espécies expressas. A coisa pode ser entendida segundo diversas relações incluídas virtualmente na mesma espécie, ou segundo comparação de uma espécie com outra.

Logo, a espécie impressa não basta para que a intelecção termine nela. Requer-se uma espécie determinada e expressa, na qual se proponha determinadamente ao intelecto, da parte do termo, aquilo que está envolvido na espécie impressa da parte do princípio. Se o objeto está ausente, de tal modo que não pode em si mesmo terminar a cognição, requer-se necessariamente que essa terminação seja suprida em alguma representação. Nem basta o próprio ato de entender, porque este é a própria cognição, não a própria coisa conhecida. Muito menos basta a espécie impressa, porque a partir dela, como de princípio, é elicitada a cognição. Logo, ela não possui razão de termo senão por reflexão. A reflexão, porém, supõe o ato direto; e justamente acerca dele investigamos qual termo possui. Se o objeto está presente, mas não é espiritual nem proporcionado ao intelecto, é manifesto que a intelecção não pode terminar nele enquanto tal, a não ser que seja tornado proporcionado e espiritualizado também enquanto termina a cognição.

O objeto, porém, não se torna espiritual e imaterial senão dentro do intelecto, porque o despojamento das condições materiais não convém à coisa material fora do intelecto, mas enquanto está dentro dele. Se o próprio objeto é espiritual em si, ou está fora do próprio intelecto, como um anjo relativamente a outro anjo, e então aquele anjo distinto não pode servir ao outro por modo de espécie, nem mesmo impressa, porque não pode ser posto dentro do intelecto pela substância. Não possui alguma união com ele:

nem por modo de forma, porque é substância e o intelecto é acidente;

nem por modo de matéria, porque não é seu sujeito; nem por modo de eficiente, porque não causa o intelecto, o que pertence somente a Deus. Se, porém, a substância do anjo é íntima ao intelecto, como ocorre relativamente ao próprio intelecto do anjo, do qual é sujeito e ao qual serve por modo de espécie impressa, ainda assim não basta como espécie expressa que termina a intelecção. São Tomás prova isso no livro IV *Contra os Gentios*, cap. 11. Como o entender do anjo não é sua substância ou seu ser, também o verbo

ou conceito do anjo não é sua substância, mas acidente. A eficácia dessa prova consiste nisto:

o verbo representa o objeto enquanto entendido e conhecido, não apenas enquanto inteligível.

Logo, se entender e ser entendido são acidente, também o verbo, enquanto objeto entendido, deve ser acidente, e não substância. Além disso, uma mesma coisa pode ser entendida de múltiplos modos, e não de um só. Por isso o entender, que por modo de operação nasce do inteligente, não pode ser sua substância ou seu ser. Estes devem ser fixos e determinados; a operação, porém, é múltipla e variável, permanecendo a mesma substância. Logo, também o termo dela deve ser variado e múltiplo, visto que o mesmo objeto pode ser entendido de diversos modos. Pelo termo, que é o verbo, o objeto é constituído na razão de entendido. Logo, por algo acidental, e não por sua substância, deve terminar a própria operação. E isso dentro do intelecto, porque a formação e expressão do objeto faz-se pela cognição e locução, isto é, manifestação interna. Por isso é necessário que tal termo formado não esteja fora da própria cognição e, consequentemente, nem fora da potência.

SE PERGUNTARES como o próprio verbo pode servir para conhecer o objeto, se não é primeiramente conhecido como imagem que representa, visto que ninguém experimenta ver primeiro essa imagem para nela ver o objeto; e como pode ser formado pela cognição, se a própria cognição não considera o objeto senão representado no próprio verbo:

RESPONDE-SE que a imagem é dupla.

Uma é exterior e instrumental. Enquanto conhecida, conduz ao conhecimento do objeto. Tal imagem deve ser atingida e conhecida antes do próprio objeto. Outra é interior e formal. Ela não é objeto conhecido, mas é a própria razão e forma que termina a cognição. Essa imagem não deve ser conhecida objetivamente, mas apenas deve tornar a cognição formalmente terminada relativamente ao objeto. O próprio verbo deve ser formado pela cognição porque, como foi dito, o verbo representa a coisa enquanto conhecida e entendida. Logo, deve ser formado pela própria intelecção. Algumas vezes São Tomás chama o verbo de instrumento de que o intelecto se serve para conhecer, como no *Quodlibet* V, a. 9, ad 1. Não toma, contudo, instrumento por signo instrumental que move objetivamente a potência, mas por meio formal de entender e intrínseco ao cognoscente. Nem repugna que a mesma cognição simultaneamente conheça e forme, como diz São Tomás no opúsculo 14 (*De natura Verbi intellectus*). Assim como se a visão emitisse de si luz ou cor, simultaneamente veria e produziria seu objeto.

De outro modo, se o verbo fosse formado antes, seria necessário dizer antes de conhecer. E essa dicção ou locução se faria às cegas, dizendo aquilo que não conhece. Logo, a própria cognição, considerada em devir e em estado imperfeito, é formativa do verbo. Formado o verbo, torna-se cognição perfeita e completa por modo de contemplação. Ainda depois disso pode

novamente dizer para manifestar o objeto por abundância de inteligência, como já explicamos acima.

SUPORTO ISSO, quanto à principal dificuldade do artigo, aqueles que julgam que o verbo é posto no intelecto precisamente para ser termo da produção estabelecem, consequentemente, que em toda intelecção, sem exceção, se produz verbo.

Assim o Pe. Suárez, livro II *Dos Atributos Negativos*, cap. 11, e outros acima citados. Aqueles, porém, que sustentam que a intelecção, de si, não é ação produtiva, mas que o verbo é requerido para que o objeto se torne proporcionado e termine a cognição por modo de coisa entendida, afirmam que em toda intelecção se requer verbo na qual o próprio objeto, por sua entidade, não é inteligível e entendido em ato. Isso se encontra relativamente a todo objeto criado. Relativamente a Deus claramente visto, porém, é mais provável que não se forme verbo criado que o represente imediatamente no ser de entendido. Assim, essa sentença possui duas partes. **PRIMEIRA PARTE:** em toda intelecção acerca de objeto criado ou acerca de Deus não claramente visto forma-se verbo. Sem dúvida, esta é a sentença de São Tomás, como pode ver-se na I Parte, q. 27, a. 1; q. 9 *De Potentia*, a. 5; q. 4 *De Veritate*, a. 2; livro III *Contra os Gentios*, cap. 11; e em muitos outros lugares.

Neles estabelece expressamente que o verbo se distingue da espécie impressa e do ato de entender, sobretudo na q. 9 *De Potentia*, a. 5, e q. 8, a. 1, e nos demais lugares citados no artigo precedente. A razão consta do que foi dito, pelo qual provamos a necessidade de estabelecer o verbo. **A SEGUNDA PARTE** da sentença proposta, isto é, que relativamente a Deus claramente visto não se dá esse verbo criado, toma-se do que foi dito e da razão de São Tomás pela qual, na I Parte, q. 12, a. 2, exclui toda semelhança representativa de Deus em si, gênero no qual entra o verbo. O Santo Doutor admite semelhança da parte da potência ou virtude, isto é, luz que atinge Deus em si, assim como também a visão atinge Deus em si. Nega, porém, semelhança por modo de imagem e representação. A semelhança da virtude ou luz e da própria visão consiste somente em proporção de atividade e operação relativamente ao objeto, que é proporção por modo de tendência e relação.

Não repugna que uma coisa inferior tenda e se ordene a uma superior, e a criatura a Deus em si. A representação, porém, é por modo de semelhança, pela qual ou uma coisa convém à outra por adequação, ou a contém como a semente contém a coisa gerada. Nada criado, porém, se adequa a Deus ou o contém como ele é em si. Daí se explica a razão de São Tomás. A própria representação, na qual formalissimamente consiste a razão da espécie, embora entitativamente seja acidente, inteligivelmente deve ser da mesma imaterialidade que o objeto que imediatamente e primeiramente representa. A própria representação da espécie encontra-se realmente nela e nada mais é do que a própria coisa representada, tomada imaterial e inteligivelmente. Assim, aquela realidade que é a representação da espécie, formalmente enquanto representação e no ser inteligível, comparada ao ob-

jeto, ou é criada ou incriada. Se é incriada, é ato puro no ser inteligível e, consequentemente, não pode encontrar-se em entidade criada.

Se é criada, dista infinitamente do objeto incriado, muito mais do que uma representação corpórea dista de um objeto espiritual em si. Repugna, porém, que uma representação corpórea represente própria e imediatamente uma coisa espiritual enquanto tal em si. Nem obsta que também repugne à visão corpórea atingir uma coisa espiritual, embora não repugne à visão criada atingir Deus. Responde-se que à visão corpórea isso repugna por outro princípio, isto é, porque a coisa espiritual está inteiramente fora do objeto adequado do sentido. Isso não ocorre no intelecto criado relativamente a Deus. A representação da espécie, porém, em ambos os casos repugna pelo mesmo princípio, isto é, pela falta de semelhança e imaterialidade com o objeto. Nem se pode dizer que a representação da espécie é entitativamente criada, mas terminativamente incriada, e que representa Deus de modo finito. Contra isso está que a representação da espécie, embora quanto à entidade seja inferior ao objeto, quanto à imaterialidade, porém, não pode sê-lo.

Na própria espécie, a representação formalmente tomada contém inteligível e intencionalmente o próprio objeto imediato do qual é espécie. Logo, contém-no também imaterialmente, porque a inteligibilidade funda-se na imaterialidade. Essa contenção subjetiva está na espécie. A espécie não é imaterial somente extrínseca e terminativamente; também nela mesma se encontra intrinsecamente imaterialidade, porque a representação se encontra intrinsecamente nela. Essa representação deve ser intrinsecamente imaterial, porque é intrinsecamente inteligível e da mesma imaterialidade que o objeto, visto que imediatamente lhe é proporcionada por semelhança. Que um acidente represente uma substância ocorre porque ambos podem pertencer à mesma ordem de imaterialidade e inteligibilidade, embora não na entidade. Na espécie considera-se por si a inteligibilidade imaterial, não a entidade. Mas, se a imaterialidade inteligível fosse divina e ato puro, por isso mesmo não poderia ser recebida numa entidade criada. Também a entidade deveria ser divina, porque o ato puro não se mistura com nenhuma potencialidade. Que Deus seja representado de modo finito nada altera.

Mesmo de modo finito, Deus em si não pode ser representado por inteligibilidade criada e própria de alguma criatura. Desse modo seria representado por um efeito e não imediatamente em si, ainda que de modo finito. Logo, embora seja representado de modo finito, se é atingido quiditativamente enquanto é em si, por isso mesmo aquela inteligibilidade não é criada. Não é inteligibilidade de alguma criatura, mas pertence à quididade de Deus e é ato puro. Não se proporciona imediatamente a alguma coisa criada, mas à coisa incriada. Logo, é própria de Deus e, assim, ato puro. Do mesmo modo, uma espécie corpórea não pode representar quiditativamente uma coisa espiritual, ainda que não a represente compreensivamente e de todo modo. Toda essa impossibilidade vale de modo semelhante para a espécie expressa. A espécie expressa também é semelhança e representação in-

telectual do objeto, representando-o imediatamente e, consequentemente, sendo-lhe imediatamente proporcionada. Representa, porém, o objeto não enquanto inteligível, como a espécie impressa, mas enquanto entendido em ato.

Da parte do objeto, há a mesma impossibilidade que na espécie impressa, porque o objeto é o mesmo. O fato de ser entendido de modo finito não contribui mais para que seja representado por espécie criada do que o fato de ser inteligível de modo finito por espécie impressa. Contudo, como dissemos, mesmo desse modo repugna que se dê espécie criada de Deus em si imediatamente. Que o objeto se torne entendido em ato por mim — o que parece não poder convir à essência divina por si mesma, porque ela é entendida por si apenas por si mesma, não por mim, mas por algo sobreposto — não obsta. Ser entendido implica duas coisas. Uma: que o objeto seja aplicado ao entender por modo de termo. Outra: que seja formado na última atualidade, de modo que, pelo próprio ser entendido, seja constituído no último ato da inteligibilidade. A primeira é requerida na visão beatífica. Não exige, porém, verbo formado por nós, mas basta a aplicação e união ao objeto ou ao Verbo já formado.

Assim como o intelecto, depois de formar o verbo, ao contemplar nele o objeto não forma novo verbo, mas une-se e aplica-se ao verbo formado. Assim Deus, de si, não é apenas inteligível, mas está no último ato de inteligibilidade relativamente a todo intelecto ao qual pode estar presente e intimamente unido. Posta, portanto, sua união ao intelecto por modo de espécie, pelo próprio ato de entender do bem-aventurado Deus pode ser considerado como Verbo formado e unido a ele, e assim terminar a intelecção. Do mesmo modo, se Deus colocasse o conceito de um homem na mente de outro e a intelecção deste terminasse naquele conceito. A segunda coisa, porém, não pode ocorrer. A inteligibilidade de Deus que o atinge enquanto é em si não pode ser formada por nenhuma inteligibilidade criada. Esta sempre dista infinitamente de Deus e, assim, não o representa imediatamente em si, mas representa um efeito de Deus. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

PRIMEIRO, argumenta-se a partir do Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 5, para provar que o verbo não é estabelecido por indigência do objeto, mas para ser termo da ação produtiva.

Em primeiro lugar, São Tomás, sempre que fala do verbo, não o estabelece por indigência do objeto, mas pela força da intelecção. Assim aparece na I Parte, q. 27, a. 1, onde diz:

> *"Todo aquele que entende, pelo próprio fato de entender, faz proceder dentro de si algo que é concepção do intelecto proveniente da força da intelecção."*

Na q. 9 *De Potentia*, a. 5, diz que:

> *"o verbo pertence à razão do próprio entender."*

E também na q. 4 *De Veritate*, a. 2, no comentário a João, cap. 1, lição 1, e no livro IV *Contra os Gentios*, cap. 11, diz que o anjo forma verbo e, contudo, possui sua própria substância presente a si intuitivamente. Logo, o verbo não é estabelecido por indigência do objeto, isto é, para que este se torne presente ao intelecto. Argumenta-se também pela razão. Se o verbo

é produzido por indigência do objeto, isso ocorreria sobretudo porque o objeto está ausente e pelo próprio verbo se torna presente. Mas, se essa razão valesse, nunca se produziria verbo senão no conhecimento abstrativo. Assim, o anjo, conhecendo a si mesmo, não produziria verbo. Se se disser que, além dessa presença do anjo, requer-se outra presença mais íntima e como que penetração da potência com o objeto, contra isso está, primeiro, que o intelecto informado pelas espécies impressas possui suficientemente o objeto intimamente unido a si, e não há razão para exigir união ou penetração maior.

Segundo, não repugna que a espécie impressa esteja simultaneamente da parte do princípio de conhecer e seja termo no qual resplandece o objeto. Que repugnância haveria nisso?

RESPONDE-SE que a mente de São Tomás consta dos lugares por nós acima alegados, sobretudo do livro I *Contra os Gentios*, cap. 53.

E nos próprios lugares alegados pelo Pe. Suárez, como q. 9 *De Potentia*, a. 5, e q. 8, a. 1, São Tomás distingue abertamente:

a espécie inteligível impressa;

o ato de entender; e o verbo entendido. Contudo, estabelece que o próprio entender é ação imanente, que não pertence ao predicamento da ação nem considera por si termo produzido, mas conhecido, como mostramos a partir do próprio São Tomás no artigo precedente. Logo, o verbo não se requer por indigência da ação, para que possua termo, mas por indigência do objeto, para que seja suficientemente presente e unido:

não apenas entitativamente, como a substância do anjo está presente ao próprio intelecto;

mas também inteligivelmente, por modo de entendido em ato, o que é acidental até ao próprio anjo. À razão responde-se, quanto à primeira prova, que o verbo não se requer apenas por causa da ausência física do objeto, pois esta nem sempre se encontra. Requer-se também para que o objeto, na razão de termo da cognição, seja tornado imaterial e intencional no ato último, como afirma São Tomás no lugar citado do livro I *Contra os Gentios*, cap. 53. Para isso não basta a presença que o objeto possui na espécie impressa. Essa presença está da parte do princípio para produzir a intelecção, não por modo de termo. Para que estivesse por modo de termo seria necessário que o intelecto refletisse sobre a própria espécie, e assim ela não serviria à intelecção direta. Além disso, a espécie impressa contém o objeto por modo de inteligível, não por modo de entendido e expresso em ato segundo. Que alguma coisa seja entendida e expressa depende necessariamente do entender e exprimir.

A espécie inteligível, porém, precede o próprio entender e exprimir. Logo, nela não pode representar-se o objeto enquanto expresso e entendido em ato, onde quer que a operação de entender e exprimir seja algo que sobrevém acidentalmente à própria espécie e ao intelecto. Assim, a espécie impressa existe no intelecto mesmo quando ele não entende atualmente por ela. A espécie expressa, porém, cessa cessando a intelecção, porque

representa a coisa enquanto entendida em ato. Finalmente, a espécie impressa representa com alguma indiferença e potencialidade determinável pela expressão do verbo e pela intelecção. A intelecção, sendo acidente que sobrevém ao intelecto, pode variar e realizar-se ora com diversa atenção, ora com diversa intensidade. Logo, é necessário que a espécie impressa seja reduzida ao ato e terminada pelo próprio entender. Consequentemente, o próprio verbo deve distinguir-se da espécie impressa, porque no verbo o objeto é representado expressa e determinadamente enquanto entendido de tal ou tal modo em ato segundo, e não enquanto apenas inteligível em ato primeiro.

Daí consta por que repugna que a espécie impressa esteja da parte do termo da intelecção, como se pedia na última prova.

SEGUNDO, argumenta-se para provar que em toda intelecção se forma verbo, inclusive na visão de Deus.

Primeiro, pela autoridade de São Tomás, sobretudo na I Parte, q. 27, onde diz:

> *"Todo aquele que entende, pelo fato de entender, faz proceder algo dentro de si."*

Em vão se limita isso à intelecção de coisa criada, ou à intelecção abstrativa, ou a outras limitações semelhantes. De outro modo, São Tomás não provaria que existe em Deus processão do Verbo, se isso não se encontra em nós senão com tantas limitações que não existem em Deus. Além disso, na q. 4 *De Veritate*, a. 2, diz que:

> *"Todo entendido em nós é algo realmente procedente de outro. E isso é universalmente verdadeiro acerca de tudo aquilo que é entendido por nós, quer seja visto pela essência, quer por semelhança."*

Aí inclui também a visão divina, na qual Deus é visto por essência e não por semelhança. Prova-se também pela razão. Toda intelecção é verdadeira e própria operação ou ação. Logo, deve possuir termo, porque ação sem termo nada faz e, assim, não é ação. Se, porém, a intelecção não é ação, mas qualidade produzida, então supõe ação pela qual é produzida. Assim, essa ação será a intelecção enquanto operação, e aquela qualidade será o verbo enquanto termo da ação. E, ainda que essa intelecção, enquanto intelecção, não possua termo produzido, mas conhecido, contudo não repugna que, na visão beatífica, tal intelecção seja expressiva e manifestativa daquilo que entende por modo de locução. Logo, por essa expressão e dicção produzir-se-á verbo, não para tornar o objeto entendido em ato, mas enquanto dito e expresso pelo bem-aventurado.

RESPONDE-SE ao primeiro lugar de São Tomás que aquelas palavras — "todo aquele que entende" — não precisam distribuir-se por todos os indivíduos, mas por todos os gêneros de inteligentes.

O sentido é como se dissesse:

em toda natureza inteligente, pelo fato de ser natureza intelectiva, ocorre que algo proceda dentro dela, e não somente para fora, quer isso aconteça em todo indivíduo, quer não.

A intenção de São Tomás naquele artigo era provar, contra os sabelianos e arianos, que existe em Deus alguma processão ad intra. Ele prova isso porque em todo inteligente existe processão ad intra mediante ação imanente. Para isso é irrelevante que em toda ação individual proceda verbo. Basta e é pertinente que em toda natureza inteligente haja alguma processão ad intra. Assim infere muito bem que também na natureza divina, isto é, em Deus, que é inteligente, existe alguma processão ad intra. Não prova, contudo, que em toda intelecção individual exista processão ad intra. Isso provaria demais, pois em Deus o Espírito Santo e o Filho entendem e, contudo, não produzem ad intra o Verbo. São Tomás adverte isso no mesmo lugar, q. 34, a. 2, ad 4, ao citar a mesma proposição — "todo aquele que entende" — para provar daí que também o Verbo produz outro verbo. Ele limita a proposição para que se entenda de todo inteligente fecundo, não daquele que entende enquanto Verbo procedente, como o Filho entende.

Ao segundo lugar responde-se que São Tomás fala daqueles que entendem não por semelhança, mas por essência, quando essa essência não é por si o próprio entender e ser entendida, mas necessita de operação acidental e está, de si, em potência para ser entendida em ato, como ocorre com a essência do anjo. Não falamos, porém, de uma essência que é ato puro e cuja imaterialidade não admite ser representada por representação e imaterialidade criada, que lhe é inteiramente desproporcionada. Isso se toma da própria razão que São Tomás apresenta ali. Diz ele que:

"a própria concepção é efeito do ato de entender."

Onde alguma essência não é seu próprio entender nem sua própria concepção, mas a concepção é efeito do ato de entender, aí é necessário que proceda e seja produzido verbo. Pelo próprio fato de a concepção ser efeito, a própria essência ou objeto mediante o qual se faz a cognição não está por si no último ato de inteligibilidade, mas mediante algo sobreposto, que é efeito do ato de entender. Assim, onde quer que o verbo seja efeito, a intelecção deve produzi-lo. Na visão beatífica, porém, a essência divina, que é espécie inteligível, por si mesma está no último ato da inteligibilidade, porque é ato puro. Consequentemente, não se torna entendida representativamente por algum efeito. Apenas aquela imaterialidade que é ato puro é atingida pelo ato da visão beatífica e unida a ele na razão de termo. À razão já respondemos no artigo precedente. A intelecção é ação metafísica, isto é, ato segundo do operante, não ação física formalmente, isto é, a própria causalidade do operante.

Por isso não exige essencialmente termo produzido, mas conhecido, embora virtualmente possa ser ação, como ocorre com a dicção expressiva. A própria intelecção, embora seja qualidade, procede por emanação e não mediante outra ação, porque é ato segundo e verdadeira operação. Por isso não necessita de outro ato segundo que a constitua agente para produzi-la. Nem por isso o verbo é supérfluo, porque é semelhança por modo de termo, representando ou tornando presente o objeto. Na visão beatífica, porém, nem por modo de locução e expressão pode produzir-se verbo. O verbo assim procede na razão de coisa dita e expressa que representa o objeto segundo

sua própria e imediata imaterialidade. Representa, com efeito, o objeto enquanto entendido em ato e, consequentemente, sob a atualidade última da inteligibilidade e imaterialidade divinas. Isso repugna numa representação ou imaterialidade criada. Nem basta representar Deus enquanto entendido por visão criada, porque a própria visão não é o objeto ou coisa entendida, mas a própria essência.

Por isso, embora se conote que é conhecida por mim, a imaterialidade e inteligibilidade sob as quais é representada não pertencem a mim, que sou o cognoscente, mas ao objeto conhecido e representado. Daí se resolve a instância que costuma fazer-se aqui com dificuldade. O verbo não é posto senão para tornar o objeto entendido por mim, não por outro. Deus, porém, por si mesmo não é entendido em ato por mim, mas por si. Logo, para que a essência divina seja representada não absolutamente como entendida em ato segundo em si mesma, mas enquanto limitadamente entendida por mim, requerer-se-á verbo criado, porque ser assim limitadamente entendida por mim é algo acidental e temporal.

RESPONDE-SE a partir do que foi dito que "ser entendido em ato" pode dizer-se de dois modos.

Primeiro, relativamente ao objeto, porque de si é apenas inteligível em ato primeiro, mas torna-se entendido no ato último. Segundo, relativamente ao sujeito, porque, aplicado a este sujeito, torna-se entendido, isto é, apreendido e possuído por ele. Dizemos, portanto, que o verbo se estabelece para tornar o objeto entendido em ato último da parte do objeto, enquanto entendido no ato último se divide contra inteligível no ato primeiro. Desse modo, a essência divina, enquanto objeto a entender e pertencente à ordem inteligível, está entendida em ato último não somente por si, mas relativamente a qualquer modo pelo qual possa ser entendida. É infinitamente entendida em ato, de modo que nenhuma atualidade pode torná-la mais em ato. Para que, porém, esse objeto entendido seja aplicado a este sujeito, isto é, possuído e apreendido por ele, não se requer verbo ou espécie expressa. Basta a própria intelecção, isto é, o ato de conhecer, pelo qual o próprio objeto em si, o próprio Verbo e conceito infinito, torna-se aplicado e unido a este sujeito limitado.

Assim também se une na razão de espécie impressa, como acima declaramos por alguns exemplos.

TERCEIRO, argumenta-se:

Por aquele entender criado, a essência divina deve unir-se na razão de espécie expressa. Logo, algo é produzido de novo por tal intelecção, isto é, a essência divina estar unida na razão de verbo e conceito, o que antes não existia. Isso, porém, não é produzido na própria essência. Logo, é produzido no próprio intelecto. Prova-se a maior. Ainda que aquela intelecção não forme verbo tornando a coisa entendida no ser de objeto, torna, contudo, o objeto entendido aplicado a este sujeito. Logo, une a própria essência ao próprio intelecto na razão de verbo e espécie expressa. Assim produz algo de novo, isto é, aquela união.

CONFIRMA-SE, porque Deus não pode suprir a intelecção por si mesmo, visto que esta é operação vital.

Logo, também não pode suprir a razão de verbo, porque este é termo vital representativo. A consequência é manifesta. Não repugna menos que seja suprido um termo vital do que uma operação vital. Não repugna menos que alguém seja filho de outro sem ter sido por ele gerado do que que seja geração de alguém sem ter procedido dele.

CONFIRMA-SE EM SEGUNDO LUGAR, porque, de outro modo, não haveria razão para que também a substância do anjo não servisse a si mesma por espécie expressa, visto que é suficientemente imaterial e íntima ao intelecto, já que lhe serve por espécie impressa.

Nem se requer que seja seu próprio entender para servir de verbo. Em nós, entender e verbo distinguem-se realmente, e contudo o verbo serve ao próprio intelecto como forma e razão de entender. Bastará, portanto, que o próprio entender termine interiormente numa essência unida na razão de espécie e a atualize por sua própria luz, e não que produza verbo.

RESPONDE-SE que, acerca da união da essência divina na razão de espécie expressa, alguns tomistas julgam que certo modo de união é produzido por nossa intelecção.

Desse modo salvam que ela possui dentro de si um termo produzido, embora não seja verbo, mas aquela união. Outros, e melhor, não estabelecem que alguma união informativa ou física seja produzida por nossa intelecção. Afirmam que a intelecção puramente contempla a essência divina já unida na razão de espécie expressa e que apenas a própria intelecção se chama união enquanto é apreensão intencional e tendência ao objeto. Sobre isso podem ver-se Caetano, I Parte, q. 27, a. 1, e q. 76, a. 2; Mestre Báñez, ali, q. 12, a. 2, dúvidas 2, 3 e 4, conclusão; Navarrete, tomo I, *Controvérsias*, 34, § 4, ad 6 argumento. A razão é que esse modo ou se distingue do próprio entender ou não. Se não se distingue, então não se assinala termo de tal ação. Se se distingue, ou é produzido pelo entender enquanto dicção, ou enquanto contemplação e pura intelecção. Se enquanto dicção, será verbo, porque é algo dito ou falado, e isso é verbo. Se enquanto contemplação, supõe verbo unido.

Assim nós contemplamos o objeto no verbo já produzido e unido a nós, e, contudo, por essa contemplação não produzimos a união do verbo já existente em nós, mas contemplamos no verbo unido. Do mesmo modo, se Deus unisse ao meu intelecto um conceito produzido por Pedro, eu poderia elicitar operação terminada naquele conceito e unindo-me a ele, não por união informativa do conceito, que já se supõe, mas por união de contemplação e apreensão, que é a própria cognição. Assim também Deus, por si mesmo, une sua essência em razão de espécie impressa e expressa de modo físico. O intelecto, porém, elicita um ato que é unitivo apreensiva ou cognoscitivamente, isto é, tendendo ao objeto, não unindo-o por informação real. Quando se diz que o intelecto atrai a coisa a si e torna o objeto entendido aplicado a si, responde-se que essa atração e aplicação se fazem contemplando e

atingindo cognoscitivamente o objeto. Não se faz unindo informativa e realmente a essência, nem terminativamente, mas entendendo e apreendendo acerca dela enquanto já realmente unida.

À primeira confirmação responde-se que, quando Deus se une na razão de verbo, não supre que esse verbo se diga procedente de nosso intelecto. Essa denominação não pode ser suprida, de modo que algum termo seja dito vitalmente procedente ou gerado se não procede vitalmente, mas apenas está unido. Aquilo que Deus supre é que esse verbo represente o objeto por modo de termo representativo, não por modo de termo procedente e produzido por nosso intelecto. Ser termo representativo inteligivelmente a essência divina possui por si mesma. E pode suprir-se na razão de causa formal terminante e vitalmente representativa em si mesma. Não, porém, como procedente deste vivente ou inteligente, mas como unida a ele, assim como se Deus unisse o conceito de um intelecto a outro intelecto. À segunda confirmação responde-se, a partir do que foi dito acima, que a substância do anjo não pode ser por si espécie expressa. Seu entender e ser entendido no último ato não se dão por sua substância.

Assim, não pode ser representada enquanto entendida senão por alguma qualidade acidental sobreposta. Do mesmo modo, nem o próprio entender nem o ser entendido são a substância do anjo, mas operação sobreposta. Isso é sinal de que a substância do anjo, segundo si, não está no último ato da inteligibilidade, mas é atualizável. E às réplicas de que também em nós o verbo se distingue do entender, responde-se que se distingue como termo formado e produzido pelo próprio entender e, assim, distinto dele. Representativamente, porém, absorve o próprio objeto enquanto entendido. A substância do anjo, porém, não é formada nem procede do entender como termo dele. Nem pode ser formada apenas por ser atingida por intelecção extrínseca, porque essa formação não se faz por mera aspersão de luz, como as cores se tornam luminosas, mas por formação intrínseca da representação vital e em ato segundo, o que a substância do anjo não possui por si mesma.

ARTIGO III — SE EXISTEM TRÊS OPERAÇÕES DO INTELECTO E QUAIS SÃO ELAS

Que em nosso intelecto existam três operações, a saber, a simples apreensão, a enunciação ou juízo e o discurso, atesta-o a experiência em nós e já o explicamos muitas vezes nas *Súmulas*. Afirma-o também São Tomás no livro I dos *Posteriores*, lição 1, e recolhe-se de Aristóteles neste livro III *Sobre a Alma*, texto 21, lição 11 em São Tomás, onde o Filósofo ensina que existem duas operações do intelecto, a saber, a apreensão dos simples e a composição. Não chama, porém, à segunda "enunciação", mas "composição", para que sob esse nome compreenda também o discurso, que consta de certa composição, não por modo enunciativo, mas ilativo, conectando conceitos.

Acerca dessas operações oferecem-se, portanto, algumas pequenas dificuldades.

Primeiro perguntas: de onde procede que no homem essas operações sejam distintas?

RESPONDE-SE que isso procede da imperfeição de nosso intelecto, porque procedemos do imperfeito ao perfeito e da potência ao ato.

Assim se toma de São Tomás, I Parte, q. 58, a. 5, onde ensina que, porque nosso intelecto procede da potência ao ato e do imperfeito ao perfeito, conhecida ou vista alguma coisa,

"não atinge imediatamente tudo aquilo que pode convir a ela",

e, por isso, precisa passar a outra coisa e compô-la com a primeira, para conhecer que lhe convém. O intelecto do anjo, porém, por ser perfeito no gênero intelectual, vista alguma coisa, penetra imediatamente tudo aquilo que lhe convém, porque não usa discurso, mas compreensão. Assim, nele há um modo simples e único de operar, que, contudo, é tão virtuoso que equivale ao nosso discurso e aos atos multiplicados. Do mesmo modo, nas coisas naturais, as coisas geráveis e corruptíveis, que procedem do imperfeito ao perfeito, adquirem sucessivamente sua perfeição e não por um único ato. As incorruptíveis, porém, não adquirem sua perfeição sucessivamente, gerando e corrompendo, mas possuem-na imediatamente desde o princípio, como o céu. Assim também, entre as coisas espirituais, a alma racional, que é ínfima no grau intelectivo e, por isso, une-se a corpo corruptível, adquire sucessivamente sua perfeição de ciência. Não usa uma compreensão indivisível, mas discurso e composição. Os anjos, porém, por serem perfeitamente separados do corpo e da comunicação com o corpo, são também intelectos perfeitos.

Não precisam adquirir sucessivamente a ciência, mas penetram, por ato simples e compreensivo, tudo aquilo que está no objeto.

Dirás: portanto, ao menos quanto àquelas coisas que não convêm naturalmente a alguma coisa, mas moral ou sobrenaturalmente, o anjo poderá usar composição e adquirir sucessivamente uma depois da outra.

E ainda, quanto às proposições negativas ou à divisão, quando pode negar de alguma coisa realidades inteiramente díspares e que não podem estar contidas sob uma única espécie, não poderá fazê-lo sem alguma composição de espécies e atos, porque não podem reduzir-se a uma única espécie e, consequentemente, tampouco a um único ato.

RESPONDE-SE que alguns concedem assim, como pretende o argumento, quanto ao conhecimento angélico das coisas sobrenaturais ou quanto à divisão ou negação.

Mas sem razão. A luz sobrenatural não destrói, mas aperfeiçoa a natureza, e, de si, é luz mais simples e mais elevada do que a natural. Logo, ou se acomoda à natureza do inteligente e ao modo dele, como São Tomás ensina acerca do conhecimento da fé na II-II, q. 1, a. 2, ou eleva a natureza e a arrebata a um modo mais elevado e mais simples. Se do primeiro modo, o conhecimento sobrenatural nos anjos ocorrerá sem discurso, porque se acomoda ao modo deles, não o destrói. Se do segundo modo, afasta-os ainda

mais do discurso, porque eleva o intelecto a uma luz mais alta e a um modo mais simples. Assim, nos anjos, uma única espécie infundida por Deus ou por ele proporcionada representa o sujeito não somente sob a forma que lhe é naturalmente manifesta, mas também sob aquilo que lhe convém sobrenaturalmente e por potência obediencial.

Quanto ao que se diz da divisão e da negação, responde-se que, quando o anjo conhece negando de algum sujeito uma forma ou predicado que não está contido na espécie representativa do próprio sujeito — por exemplo, se diz: "A pedra não é anjo", ou algo semelhante, que não está contido na espécie da pedra — e quer conhecer distinta e expressamente ambos os extremos da negação, então unirá duas espécies em ordem a fazer aquela comparação e colação negativa ou divisiva. Não elicitará, contudo, dois atos que componham, mas um único ato simples, usando ambas as espécies como inadequadas de um único ato e de uma única cognição, pela qual atinge ambas por modo de uma única coisa assim comparada. Não se dirá, porém, composição ou discurso em razão de várias espécies concorrentes inadequadamente para elicitar um único ato, mas em razão da pluralidade de atos formados a partir de diversas espécies e que, por colação, formam algum terceiro, em vez de usar simplesmente ambas as espécies e elicitar um único ato.

Se, porém, o anjo não quiser ver distinta e expressamente em si cada extremo negado, mas conhecer a negação de alguma coisa pela forma negada e, no conceito de uma verdade, conhecer seu contraditório como falso, para isso bastará ver a própria afirmação, posta a qual se conhece sua negação como falsa. E, conhecida alguma natureza, conhece-se que ela não é alguma outra coisa além de si. Mas então aquela negação é atingida como que em confuso e obliquamente. Veja-se São Tomás, I Parte, q. 58, a. 4, ad 2.

Segundo perguntas: em que consiste a simplicidade da apreensão e a composição?

De uma parte, há muitas coisas complexas que pertencem à primeira operação. A definição, com efeito, pertence à primeira operação, como diz São Tomás no livro III *Sobre a Alma*, lição 11; I Parte, q. 17, a. 3; e q. 1 *De Veritate*, a. 3. De outra parte, nem mesmo a composição exclui a simplicidade. Uma proposição forma-se de vários conceitos por modo de um conceito único e indivisível, porque esse conceito simples é uma qualidade, como dissemos nas *Súmulas*, q. 5, a. 2. Logo, a simplicidade não impede a composição.

RESPONDE-SE que a apreensão simples ou composta não se diz simples ou composta em razão da própria simplicidade ou composição no ser de qualidade ou entidade.

Nem tampouco por causa da simplicidade ou composição do objeto na própria entidade do objeto em si. A composição considera principalmente alguma construção artificial que, na própria cognição, se forma a partir de várias cognições. A cognição simples, porém, exclui essa construção. A razão é que aquilo que o intelecto pretende principalmente pela composição e divisão é atingir a verdade por artifício ou construção, porque não pode fazê-lo por compreensão, como o anjo, e por uma única intuição. Logo, diz-

se pertencer à operação simples aquilo que é entendido sem aquela construção artificialmente compositiva, mas é extremo ou parte em ordem a atingir a verdade e, por isso, não é resolúvel em outra parte. Isso pertence à primeira operação. Ao contrário, tudo aquilo que possui razão de todo construível e resolúvel de modo artificial diz-se pertencer à composição, seja esse todo representável numa única qualidade e entidade, seja em várias coordenadas. Isso comporta-se acidentalmente relativamente à construção artificial da verdade.

Por isso, operação simples ou composta não se diz segundo simplicidade ou comparação física e entitativa dos conceitos, mas segundo construção artificial, procedendo de um para outro. Isso se conserva ainda que, do todo composto e construído, seja produzida uma só imagem, que seja una entitativamente e compreenda vários objetos inadequados e coordenados. Ao menos pressupostamente, deve supor vários atos e conceitos, dos quais aquela imagem surge e se forma comparando um com outro. Isso não ocorre no anjo, que não congrega a verdade a partir de vários, mas resplandece pela simplicidade dos intelectos, como diz São Dionísio, cap. 7 *Dos Nomes Divinos*. Quanto ao que se objeta da operação simples que compõe uma definição ou termo complexo, responde-se que não é composição perfeita e simplesmente consumada, porque não é por modo de todo e terminando a composição, mas imperfeita, pela qual se compõe somente uma parte, não o todo. Assim ocorre quando se forma um braço ou uma cabeça.

Essas partes constam de outras partes: o braço, por exemplo, da mão e do cotovelo, dos ossos, carne, nervos etc. Contudo, essas coisas ainda não compõem simplesmente o todo, mas uma parte composta. Por isso não se consuma aí a razão do todo, nem aí cessa a geração e formação da composição, que só cessa no próprio todo. É verdade que, nessas coisas artificiais, sobretudo nas da razão, que se fazem principalmente por ordenação e relação, aquilo que é parte facilmente se converte em todo e vice-versa. Do mesmo modo, nas coisas artificiais reais, uma casa que é parte de outra pode separar-se e tornar-se um todo, e inversamente. Antes, a água que agora é um todo torna-se parte ao unir-se a outra água e torna-se todo separando-se dela. Logo, enquanto alguma coisa é tomada por modo de parte, ainda que complexa e composta, pertence à primeira operação, porque aquela construção ou formação não compõe simplesmente o todo nem manifesta ainda a verdade, mas somente uma parte e extremo dessa constituição.

Quando, porém, a operação é tomada por modo de todo, seja enunciativa ou não, pertence à própria composição e divisão. A verdade, contudo, encontra-se somente no discurso enunciativo. Acerca disso dissemos mais nas *Súmulas*, q. 5.

Terceiro perguntas: se a segunda operação é o mesmo que o juízo, ou se deve distinguir-se dupla composição, uma por modo de enunciação, outra por modo de juízo.

RESPONDE-SE que "juízo" algumas vezes se toma mais amplamente por qualquer discernimento entre uma coisa e outra.

Assim também o sentido externo discerne entre branco e negro, amargo e doce. Por essa razão São Tomás diz no *Quodlibet* VIII, a. 3, que a operação própria dos sentidos é o juízo acerca do sensível próprio. Disso tratamos acima, q. 5, a. 2. Algumas vezes, porém, juízo toma-se mais estritamente pelo assentimento ou dissenso acerca de alguma verdade ou falsidade, que se faz afirmando ou negando. Desse modo, ou se faz por colação e comparação dos extremos, ou a pressupõe e sobre ela recai o assentimento ou dissenso. Por isso tal juízo não se encontra nos brutos, porque carecem de colação. Nos anjos, porém, encontra-se de modo mais eminente, porque compreendem e julgam sem conferência. Em nós, porque a afirmação ou negação se faz acerca dos extremos unidos ou da verdade, não acerca de coisa simples, pertence à segunda operação. A **DIFICULDADE**, porém, está em dois pontos. Primeiro, se o juízo é ato distinto da enunciação apreendida ou representada, ou se é a mesma coisa a formação da enunciação e do juízo.

Segundo, dado que seja ato distinto, se é ato simples ou composto. Quanto ao primeiro, responde-se que sem dúvida a enunciação enquanto apreendida ou representada distingue-se do próprio juízo, que é assentimento ou sentença da mente, ou adesão a uma parte determinada. Isso consta **a posteriori**. Algumas vezes apreendemos alguma enunciação ou composição e suspendemos o juízo ou sentença. Por exemplo, se dissermos: "As estrelas são pares ou não?", forma-se alguma composição enunciativa do predicado com o sujeito. Contudo, não se profere juízo, mas ele é suspenso, porque a verdade ainda não é plenamente conhecida. Se, porém, ela é evidentemente conhecida, o juízo não pode ser retido. Postas premissas evidentes, o intelecto é compelido a assentir à conclusão, como mostramos na q. 24 da *Lógica*. Onde, portanto, o intelecto não é compelido, pode suspender o juízo. E, contudo, forma-se e representa-se a enunciação, porque se forma todo aquilo sobre o qual pode recair o juízo de assentimento ou dissenso, o qual consta da composição de sujeito e predicado.

Logo, distingue-se a enunciação representada e apreendida do juízo.

A priori, porém, isso se manifesta porque é diverso o objeto do juízo e o da enunciação meramente representada.

Pela enunciação, os extremos são apreendidos enquanto unidos entre si, e faz-se colação ou comparação de um extremo com outro. O juízo, porém, faz comparação e colação da própria proposição composta com aquilo que existe na coisa ou com os princípios dos quais depende a verdade da coisa. Por isso esse juízo pode seguir-se depois do discurso e torna o intelecto determinado e aderente àquela verdade, porque atinge e compara a verdade com suas causas ou com aquilo que existe na coisa. Assim o intelecto certifica-se ou adere à própria verdade enquanto assim comparada com suas causas ou fundamentos. Logo, é diversa, em ambos, a comparação e o objeto. Assim, quanto à natureza da coisa, será diverso o ato. Por isso a verdade formal encontra-se nesse juízo, como São Tomás diz muitas vezes nos lugares acima citados. Significativamente, porém, encontra-se na enunciação, por-

que a verdade se toma por conformidade e comparação da coisa enunciada com aquilo que existe ou não existe na realidade segundo seus princípios.

Logo, encontra-se formalmente onde formalmente se faz essa comparação, não onde apenas se exprime a união dos extremos. Daí se refuta a sentença daqueles que não distinguem entre a conjunção dos extremos entre si, que se faz na enunciação, e a comparação da própria enunciação com aquilo que existe ou não existe na realidade. Por isso dizem que o juízo não se distingue da composição ou enunciação, como ensina Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 6. Refuta-se, digo, porque o juízo, formalmente falando, não considera a representação dos extremos enquanto comparados e unidos entre si. Compara a própria enunciação, por conformidade ou diformidade, com o ser ou não ser na coisa. Por isso, de si, exige ato distinto, porque possui diversa comparação e objeto. Não negamos, contudo, que algumas vezes o intelecto possa, por um único ato, compreender ambos e simultaneamente unir alguns extremos entre si e conformá-los com aquilo que existe na realidade.

Assim ocorre quando vejo atualmente Pedro ser branco ou estar sentado e pronuncio isso não apenas enunciativamente, mas também assertivamente e por assentimento, dizendo: "Pedro é verdadeiramente branco", ou absolutamente: "Pedro é branco". Aí está implicitamente envolvido "verdadeiramente é" ou "assim é na realidade". Contudo, exprime-se por um único sinal ou enunciação, porque, no verbo "é", podemos significar não somente a união dos extremos, mas também a certificação e verificação do assentimento e da asserção. Assim, no juízo encontram-se estas três coisas:

pressupostamente, a composição enunciativa dos extremos;

formalmente, o assentimento do intelecto que compara os extremos enunciados em conformidade com a coisa; consecutivamente, o discernimento de uma coisa em relação ao seu oposto. Quanto ao segundo, alguns dizem que o juízo é ato composto. Isso afirma o Pe. Suárez, no lugar citado, conforme sua sentença segundo a qual o juízo não se distingue da composição e comparação unitiva dos extremos entre si. Assim como não podemos apreender a proposição por um ato simples, como aparece mais claramente nas negativas, também não poderíamos julgar por ato simples.

RESPONDE-SE, porém, que aquele juízo não exige formalmente composição, mas pressupostamente, enquanto supõe vários atos pelos quais se forma a enunciação e sobre os quais recai o juízo.

A razão é que o juízo não forma a composição e união dos extremos. Compara a própria enunciação ou os extremos unidos com aquilo que existe na coisa, com determinação e adesão do intelecto. Para isso basta simples ato comparativo. A esse ato não pertence unir ou conjungir algumas coisas, mas conceber a conformidade daquelas que já estão conjugadas e unidas com o ser ou não ser na coisa. Essa é simples comparação, não unitiva dos extremos, mas pressupondo-os unidos. E essa conformidade ou comparação com aquilo que existe na coisa não se toma **em ato signado**, mas em exercício, determinando e fazendo o intelecto aderir. Isso é o assentimento àquela

proposição enquanto verdadeira ou conforme à coisa. É o mesmo dizer por assentimento "assim é isto" e dizer "verdadeiramente é" ou "é conforme à coisa".

Dirás: esse juízo, que distinguimos da formação da enunciação, não pertence à segunda operação, mas à terceira.

O discurso, com efeito, termina em tal juízo. O discurso cessa quando se resolve e se profere sentença acerca da conclusão. Logo, não pode pertencer à segunda operação, porque a segunda operação é meio de passar à terceira, ao passo que o juízo é termo da terceira, no qual cessa o discurso.

RESPONDE-SE que o juízo não é discurso, porque não é movimento ilativo, mas pertence à segunda operação.

Nela há colação ou comparação da própria enunciação composta com aquilo que existe na coisa, com adesão do intelecto, pelo próprio fato de ser comparada a ela segundo conformidade. Assim, a segunda operação, quanto à enunciação, fornece matéria ao discurso e ordena-se a ele. Mas a segunda operação, quanto ao assentimento e juízo, é fim e termo ao qual o discurso se ordena como à perfeição que pretende. Isso ocorre porque na segunda operação encontra-se verdade ou falsidade. Ela, porém, não se torna imediatamente conhecida a partir da simples e nua enunciação, que é a primeira formação da segunda operação e seu estado imperfeito. Para manifestar a verdade, que ali ainda não pode ser conhecida, ordenam-se a investigação e o discurso, que por sua prova manifestam, ordenam e determinam o intelecto a conhecer que assim é ou não é na realidade. Feita essa prova, forma-se a comparação e colação consumada da segunda operação, que é o juízo. Assim, a segunda operação em estado imperfeito, isto é, sem suficiente manifestação da verdade, ordena-se ao discurso.

E o discurso, por sua vez, ordena-se à segunda operação em estado perfeito e consumado, no qual se repousa pela adesão à verdade.

Quarto perguntas: se por essas três operações são formados conceitos distintos.

RESPONDE-SE que, quanto à primeira e à segunda operação, isso é ensinado expressamente por São Tomás em muitos lugares, como no *Quodlibet* V, a. 9, e q. 9 *De Potentia*, a. 5, a partir de Aristóteles, livro III *Sobre a Alma*, texto 21, lugar no qual também pode ver-se São Tomás.

Não aparece, porém, que atribua separadamente ao discurso um verbo ou conceito distinto. Antes, enquanto cogitamos, o que se faz mediante discurso, ainda não formamos perfeitamente o verbo, como São Tomás ensina a partir de Agostinho na I Parte, q. 34, a. 1, ad 2, e no opúsculo 13. Logo, forma-se verbo tanto na primeira quanto na segunda operação, porque em ambas existe objeto distinto a representar. Na primeira, a própria natureza ou essência da coisa, ou a coisa em si. Na segunda, a própria verdade, que não é suficientemente explicada pela primeira operação. Na primeira, alguma coisa é representada absolutamente e em si. Na segunda, começa a representação segundo sua adequação e comparação com outra coisa, segundo a qual se explica a verdade ou falsidade, isto é, se assim é ou não

é, conforme se representa como adequada ou inadequada. Se isso pudesse ser representado na primeira operação, não seria necessário proceder da potência ao ato na segunda.

O intelecto possuiria isso como o conceito do anjo, que imediatamente compreende não somente a coisa, mas tudo aquilo que lhe é adequado ou conveniente, explicando e compreendendo tudo. Nosso intelecto, porém, como procede da potência ao ato, não pode na primeira apreensão explicar tudo em ato. Por isso necessita, na segunda operação, de novo conceito que explique e represente aquilo que não pode fazer na primeira. Não basta dizer que vários conceitos da primeira operação, coordenados entre si, bastam para a segunda. Não basta a coordenação de sucessão, de modo que um conceito venha depois de outro. Requer-se coordenação de adequação e conveniência segundo a predicação. Com efeito, algumas vezes, depois de um conceito simples pode suceder outro que lhe seja díspar e inconveniente. Logo, para perceber a adequação, inadequação e proporção de uma coisa com outra, requer-se especial cognição e discernimento entre os extremos. Não basta a coordenação de sucessão dos conceitos, mas a coordenação de adequação e proporção entre eles.

Esse conceito da segunda operação será uno entitativamente, considerando, porém, a coordenação de conceitos simples como vários objetos inadequados, mas coordenados por modo de um, embora pressuponha vários conceitos da primeira operação, dos quais resulta aquela coordenação e comparação. Acerca da segunda operação dissemos na q. 5 das *Súmulas* e tocaremos algo semelhante no artigo seguinte. Basta advertir que São Tomás, I Parte, q. 85, a. 5, ad 1, afirma que a composição e divisão do intelecto se realizam por certa diferença ou comparação. Quando várias coisas podem ser compreendidas sob uma única razão de comparação, diferença ou unidade, podem ser atingidas por uma única espécie ou por uma única cognição ou conceito, como se dirá no artigo seguinte. Logo, não repugna que a comparação ou diferença pela qual se faz a composição ou divisão termine num único conceito, ainda que formado e reunido a partir de vários que precedem na operação simples ou primeira, de modo que deles se forme colativamente a segunda. Isso está muito longe do anjo.

Ainda que atinja algo composto, não o atinge de modo composto ou colativo, procedendo de um para outro, nem forma esse conhecimento a partir de vários atos pressupostos e comparados. Atinge toda a coisa por uma só percepção e compreensão. Em nós, porém, assim como se faz um misto a partir de coisas miscíveis que não existem depois como tais, mas precedem, alteram-se e corrompem-se, assim também, a partir da colação dos conceitos precedentes, resulta algo que se chama composto objetivamente e em razão das coisas pressupostas. Quanto ao discurso, porém, como consta apenas de várias proposições que não fazem ou compõem uma terceira, mas inferem, parece que não produz verbo distinto a partir das proposições. Usa antes as próprias proposições com diversa modificação e relação, isto é, enquanto inferem ou enquanto são inferidas. Assim, como pelo discurso se

passa de uma proposição a outra, para produzir aquilo que pertence à proposição naquele conceito ou verbo deve concorrer a segunda operação.

Quanto àquilo que pertence ao movimento ou inferência, deve concorrer a terceira, que é considerar aquele verbo ou conceito enquanto modificado. Assim, quando se diz que o discurso é operação distinta e, consequentemente, possui verbo distinto, concede-se que é distinto modalmente, não realmente, daquilo que é representado pelas próprias proposições. Quando, porém, se procede da simples apreensão para a representação composta, resplandece objeto distinto na quididade ou verdade a representar. Por isso, o discurso segundo a causalidade, isto é, segundo a ilação, pressupõe o discurso segundo a sucessão, isto é, várias proposições sucedendo-se, como diz São Tomás na I Parte, q. 14, a. 7. Não faz, contudo, de várias proposições uma única.

ARTIGO IV — SE O INTELECTO PODE ENTENDER VÁRIAS COISAS POR MODO DE VÁRIAS

Nesta matéria há **DUAS SENTENÇAS**. A primeira é atribuída a Escoto, no I das *Sentenças*, dist. 3, q. 6, e a outros de seus seguidores. Seguem-na os Conimbricenses, livro III *Sobre a Alma*, cap. 8, q. 6, a. 2; o Pe. Suárez, livro III *Sobre a Alma*, cap. 7; e outros, que sustentam que várias coisas podem ser conhecidas por si como várias, sem atender à unidade como razão formal ou condição requerida. Aristóteles e São Tomás, que dizem o contrário, são por eles explicados como falando do conhecimento perfeito, porque o conhecimento intenso de uma coisa diminui o conhecimento de outra. A sentença oposta é de São Tomás, I Parte, q. 12, a. 10; q. 58, a. 2; q. 85, a. 4; q. 8 *De Veritate*, a. 14; e livro II *Contra os Gentios*, cap. 55. Seguem-no comumente seus discípulos: Caetano, Ferrariense nos lugares citados, Capréolo no II das *Sentenças*, dist. 3, q. 2, o Mestre Báñez sobre a citada q. 85, e outros.

São Tomás não afirma isso somente acerca de nosso intelecto ou do sentido, mas universalmente:

- do sentido e do intelecto;
- do nosso intelecto e do angélico.

Por isso, essa doutrina reduz-se a uma razão universal que compreenda todo intelecto. E São Tomás toma-a daquele dito de Aristóteles, livro II dos *Tópicos*, cap. 10:

> *é possível saber várias coisas, mas não pensar ou entender várias ao mesmo tempo.*

Como é certo que, em tempos diversos, podemos entender várias coisas por modo de várias e mediante diversos atos, a **DIFICULDADE** consiste em saber se isso pode ocorrer simultaneamente, isto é, no mesmo tempo. Isso pode ser discutido em dois sentidos. Primeiro, se no mesmo tempo podem ser elicitados vários atos adequados, tendo cada um seu objeto inteiro. Segundo, se pode ser elicitado um único ato que possua vários objetos sem

atender ao fato de que sejam reduzidos a alguma unidade, permanecendo somente na pluralidade. Além disso, deve investigar-se a partir de qual princípio repugna entender simultaneamente várias coisas enquanto várias. Seria pela limitação da potência, como alguns julgam? Estes, consequentemente, afirmam que só repugna ao intelecto entender perfeitamente várias coisas enquanto várias, porque o sujeito, por sua limitação, não é capaz de várias formas perfeita e adequadamente, embora possa recebê-las imperfeitamente. Ou isso repugna pelo próprio modo de operar e representar, que não pode tender ao seu objeto senão por modo de um?

São Tomás nunca recorre nesta matéria à limitação da potência operante, mas apenas à representação das espécies, que diz comportarem-se como figuras que terminam a potência. Logo, deve dar-se a razão disso.

DIGO, PORTANTO, PRIMEIRO: relativamente à elicitação de um único ato, não podem várias coisas ser entendidas por modo de várias, isto é, sem reduzir essas várias coisas a alguma única razão formal.

Essa conclusão é expressamente ensinada por São Tomás nos lugares citados. Não é necessário repetir suas palavras, porque ele a prova de propósito; mas é necessário demonstrá-la pelas razões que apresenta. Primeiramente, essa conclusão apoia-se sobretudo na experiência, que é mãe da Filosofia. Vemos que, quando queremos compreender várias coisas, recolhemo-nos a uma unidade; pela própria dispersão, porém, distraímo-nos. Reduzimo-las:

- a uma coisa;
- ou a uma única comparação;
- ou a uma diferença;
- ou a alguma circunstância única de lugar ou tempo;
- e assim por diante.

Logo, a pluralidade deve ser reduzida sob algum modo de unidade para que várias coisas sejam conhecidas. E isso é conhecer não por modo de várias, embora várias coisas sejam conhecidas. Em seguida, insiste a razão apresentada por São Tomás. Repugna que duas formas completas e perfeitas atualizem simultaneamente o mesmo sujeito, assim como repugna que o mesmo corpo seja terminado por duas figuras ou informado por duas cores. Se, porém, essas formas forem reduzidas a uma unidade sob a qual várias coisas sejam atingidas, essa unidade será razão formal ou comportar-se-á da parte da razão formal, e aquelas várias coisas serão atingidas material e inadequadamente. Nessa razão deve considerar-se que o Santo Doutor não fala de quaisquer formas, mas daquelas que possuem alguma razão de termo e existem perfeita e adequadamente no sujeito. Para isso servem os exemplos apresentados da figura e da cor. A figura resulta da terminação da quantidade; a cor, porém, da terminação da qualidade, que é a transparência, como dissemos acima, questão 7.

Tal termo, quando perfeito, isto é, último, deve ser um, porque vários termos últimos repugnam. Se um termo é último, não deixa o sujeito ulteriormente terminável; caso contrário, não seria último. Logo, repugna que outro termo último lhe sobrevenha. As espécies, porém, informam por

modo de termo, porque no ser representativo comportam-se em lugar do objeto. O objeto é termo da cognição. Contudo, porque também é princípio, o objeto enquanto resplandece na espécie impressa não é perfeita e ultimamente termo, mas virtualmente. Por isso não repugna que várias espécies impressas informem simultaneamente a potência, assim como várias espécies se conservam nela. Repugna, porém, que existam várias espécies expressas ou conceitos por modo de várias, porque neles o objeto se comporta como termo perfeito e último relativamente à cognição atual. **MAS DIRÁS** que, por essa razão, provar-se-ia que o intelecto não poderia ser simultaneamente informado pela cognição da visão beatífica, pela ciência infusa e pela adquirida, embora todas tenham existido simultaneamente em Cristo. E o anjo conhece ao mesmo tempo:

- a essência divina;
- sua própria essência;
- e outras coisas.

Para responder mais plenamente a essa objeção:

DIGO SEGUNDO: não repugna que várias operações existam simultaneamente no intelecto segundo simultaneidade de duração, possuindo cada uma seu próprio termo, contanto que sejam de ordens diversas, isto é:

- uma sobrenatural e outra natural;
- ou uma derive da outra;
- ou uma seja causa da outra.

Assim, o primeiro termo não é simplesmente último, mas subordina-se ao outro. Isso se toma de São Tomás, q. 8 *De Veritate*, a. 8, ad 6; aa. 11 e 14, onde concede que, se uma coisa é razão de entender outra, uma delas se comporta como formal e a outra como material, e assim as duas são como um único inteligível. Dessa maneira diz que o anjo simultaneamente conhece a si mesmo por sua essência e outros objetos por outras espécies. Semelhantemente, atinge simultaneamente as premissas e a conclusão, porque a menor e a conclusão são conhecidas ao mesmo tempo, como ensina o Filósofo no livro I dos *Posteriores*. Esses exemplos provam suficientemente a conclusão. Aqueles objetos são conhecidos por atos diversos, porque são representados por espécies diversas:

- a essência do anjo, por si mesma;
- os outros objetos, por espécies.

Assim pode variar o conhecimento das outras coisas sem variar o conhecimento da própria essência. Nas premissas e na conclusão também existem atos diversos, porque há discurso segundo causalidade, no qual um ato é causa do outro, e assim consta de atos diversos. Isso ocorre porque, quando um ato é razão e causa do outro, comporta-se como iluminando-o. A partir de uma única coisa luminosa podem multiplicar-se luzes no mesmo instante em todo o espaço que sua virtude alcança. Logo, semelhantemente, não repugna que, nas coisas espirituais, a luz seja multiplicada no mesmo instante, o que ocorre quando, por um ato, somos iluminados para outro.

Essas coisas, contudo, comportam-se sempre por modo de unidade. Procedem segundo certa ordem e com subordinação de uma à outra, enquanto aquilo que ilumina se comporta como formal relativamente ao iluminado. Assim fazem um no modo inteligível. Semelhantemente, se uma cognição é sobrenatural e outra natural, não terminam a potência segundo o mesmo aspecto:

- uma, segundo a potência obediencial;
- outra, segundo a natural.

Não repugnam dois termos, ainda que últimos, quando o são relativamente a coisas diversas ou em ordem diversa. Assim não se opõem nem um exclui o outro. A repugnância ocorre somente dentro da mesma ordem e relativamente ao mesmo. Por isso a ciência criada infusa e a natural não repugnam entre si, porque pertencem a ordens e luzes diversas. **SE INSISTIRES:** a subsistência divina e a criada repugnam na mesma natureza, embora pertençam a ordens diversas.

RESPONDE-SE que há razão diversa.

Pela subsistência divina não se acrescenta uma entidade à própria natureza para torná-la assumível; a mesma natureza que estava terminada por termo criado deve ser assumida. Pela luz sobrenatural, porém, cresce uma virtude diversa do intelecto. Assim, o intelecto torna-se terminável por ato diverso. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

PRIMEIRO, argumenta-se a partir do Pe. Suárez:

Vemos simultaneamente a brancura e a negrura, ouvimos simultaneamente diversos sons e percebemos suas diferenças. Logo, podemos conhecer simultaneamente várias coisas e por atos diversos. Que isso ocorra por modo de várias prova-se porque podemos ver dois homens ou duas pedras sem comparar um ao outro, mas como coisas díspares. Vemos tudo aquilo que cai dentro da esfera de nossa visão sem comparar entre si todas essas coisas. E a razão é que a atenção da potência é divisível e possui latitude. Logo, essa atenção pode dividir-se:

- atenção média acerca de uma coisa;
- outra atenção média acerca de outra;

ainda que todos os objetos se comportem disparatadamente. Assim poderíamos entender simultaneamente várias coisas enquanto várias.

CONFIRMA-SE, porque o intelecto pode conhecer várias coisas por modo de uma única comparação ou diferença, como admite São Tomás.

Logo, pode conhecê-las também absolutamente. A comparação não elimina a dificuldade, mas acrescenta-a, porque primeiro são conhecidos vários extremos e depois são comparados.

CONFIRMA-SE EM SEGUNDO LUGAR, porque, mesmo quando são comparados, esses extremos são conhecidos por espécies diversas, por exemplo:

- o branco;
- o negro.

Sua pluralidade e diversidade são vistas. Logo, não se conhecem simultaneamente apenas aquelas coisas que são conhecidas por uma única espécie. Se se disser que são conhecidas por várias espécies ordenadas que, pela unidade de ordem, constituem uma só coisa, contra isso está que São Tomás, I Parte, q. 12, a. 10, diz que, se as partes do mesmo todo forem entendidas por espécies diversas e próprias, não são conhecidas simultaneamente. E, contudo, também então seriam conhecidas como ordenadas, porque são partes componentes.

RESPONDE-SE que todas essas coisas são vistas reduzidas a algum modo de unidade:

- como reunidas no mesmo lugar ou meio;
- como contíguas;
- ou como ordenadas de algum modo.

Caso contrário, se vemos uma coisa separadamente da outra, imediatamente dividimos as visões. E, quando o intelecto conhece a diferença das coisas, também as reduz à unidade, porque a própria diferença é uma comparação una. À prova responde-se que, ainda que a visão não compare aquelas várias coisas entre si, pode contudo atingi-las por uma única visão, vendo-as:

- agregadas num único lugar;
- ou contíguas;
- ou componentes;
- ou próximas;
- ou distantes dentro de alguma linha.

Sob essa linha agrega aquilo que atinge por uma única visão. Assim sempre as reduz a alguma unidade. Se dissolve essa unidade, divide também as visões. Quanto à razão, dizemos que, embora a atenção possua latitude quanto à intensidade e possa estender-se a mais ou menos coisas dentro da mesma esfera, contudo, quanto ao modo de terminação no ato e na operação, não possui latitude. Se há uma única operação, deve possuir uma única terminação, ainda que sob ela sejam reunidos vários objetos materiais e inadequados. Se as operações forem divididas e nelas diminuir a atenção, é necessário, para que existam simultaneamente:

- ou que uma se comporte como razão da outra;
- ou que pertençam a ordens diversas,

como foi explicado. À primeira confirmação responde-se que a comparação acrescenta aos extremos alguma cognoscibilidade, mas não dificuldade. Algumas vezes, acrescentar uma coisa cognoscível não aumenta a dificuldade, mas facilita. Assim, a luz acrescenta algo visível às cores, e a prova do termo médio acrescenta algo cognoscível às conclusões. Contudo, ambos facilitam, porque manifestam. Do mesmo modo, a comparação ou qualquer redução à unidade das coisas cognoscíveis, porque ordena e determina melhor o intelecto, facilita sua condução ao conhecimento, não torna mais difícil a intelecção. À segunda confirmação responde-se com a solução dada

ali. À réplica responde-se que São Tomás não fala do caso em que as partes de um todo são conhecidas enquanto ordenadas umas às outras e comparadas entre si. Desse modo, essas partes são conhecidas simultaneamente como reduzidas a alguma unidade. Fala, porém, do caso em que uma parte é considerada separadamente da outra e segundo aquilo que possui de entidade em si, ou segundo a relação que possui com o todo, não com as outras partes.

Assim ocorreria se alguém considerasse apenas o olho ou a mão sem recordar-se de nada das outras partes.

SEGUNDO, argumenta-se:

Várias espécies intencionais estão simultaneamente no ar e por ele passam aos sentidos. Também várias espécies conservam-se no intelecto e na memória. Logo, não repugna que a mesma potência ou sujeito seja informada por várias formas do mesmo gênero. Nem vale dizer que estão em ser imperfeito e como que em devir, não em ser perfeito. Contra isso:

primeiro, porque informar como forma e estar em ato completo são a mesma coisa; essas formas, porém, informam; logo, estão em ser completo.

Segundo, porque essas formas podem informar a visão externa e elicitar a visão. E, contudo, aí a visão não é informada por uma única espécie expressa, porque esta não existe no olho, nem por uma única espécie impressa, porque existem várias. Logo, pode conhecer várias coisas enquanto várias, isto é, enquanto é informada por várias espécies.

CONFIRMA-SE, porque numa proposição negativa, por exemplo:

"O homem não é pedra",

existem várias espécies, a saber:

- "homem";
- "pedra".

Elas não são unidas, mas antes divididas pela negação. Assim, na cognição confusa concorrem várias espécies que não são ordenadas numa só, pois permanecem confusas. Na cognição distinta, porém, uma coisa é conhecida separadamente e distintamente da outra, como as conclusões e as premissas. Finalmente, podem encontrar-se simultaneamente espécies de ordens diversas, como sobrenaturais e naturais. Por que, então, não poderiam existir simultaneamente espécies do mesmo gênero?

RESPONDE-SE que a diferença já foi dada acima.

As espécies impressas existentes no ar ou na potência sem o ato de cognição são formas apenas informantes, não terminantes adequada e ultimamente em ato. São Tomás nunca rejeita a multiplicidade das espécies ou o conhecimento de várias coisas enquanto várias pelo simples fato de existirem várias formas informantes. Rejeita-a porque essas formas terminariam e figurariam adequadamente. Como poderia São Tomás negar ou ignorar que várias formas acidentais, especificamente diversas, podem inerir e informar a mesma potência ou sujeito, como:

- vários hábitos;
- várias qualidades?

Quando, portanto, se insiste que informar como forma é estar em ato completo, **DISTINGO**:

se se trata de forma meramente entitativa, conceda-se;

se se trata de forma intencional e inteligível, nego. Nesta não basta informar entitativamente. É necessário informar também intencionalmente:

- não somente por espécie impressa, por modo de princípio;
- mas também por espécie expressa, por modo de termo.

Então está em ato completo por modo de termo. E não podem existir na mesma coisa dois termos adequados e últimos. Quanto à segunda parte do argumento, responde-se que, embora na visão externa não seja formada espécie expressa, é elicitada a própria visão. Esta termina nos objetos exteriores enquanto dispostos por modo de um:

- pela unidade de ordem;
- de lugar;
- de agregação;
- de proximidade;
- ou de modo semelhante.

A visão assim terminada nos objetos por modo de um está em ato completo. À confirmação responde-se que todos aqueles objetos são unidos de algum modo, ao menos sob o conceito de diferença e de desconveniência. Essa diferença, na realidade, põe certa separação ou divisão. Na mente, porém, é recebida por modo de uma comparação divisiva. Assim, aqueles extremos reduzem-se sob alguma unidade. Na cognição confusa, várias coisas são recebidas por modo de uma, não ordenada e distintamente, mas por certa agregação e indeterminação. Isso também as reduz a uma unidade potencial e imperfeita. No conhecimento das premissas e da conclusão existem várias cognições ordenadas. Uma é razão e causa da outra e a ilumina. Assim podem existir simultaneamente, porque são coordenadas. Quanto às espécies de ordens diversas, já dissemos que podem existir simultaneamente, porque se fundam em operações e virtudes diversas. Pela elevação, a virtude cresce ou, por assim dizer, duplica-se, porque é elevada. Assim pode ser terminada por operações diversas.

Isso não ocorre na operação e virtude natural, que é de um só gênero, a menos que uma operação seja causa da outra e seja coordenada com ela pela unidade de ordem ou de iluminação, como foi explicado.

QUESTÃO XII — DO APETITE E DA POTÊNCIA LOCOMOTIVA

ARTIGO I — SE EXISTE APETITE ELÍCITO NOS ANIMAIS E QUANTOS SÃO

PRIMEIRA DIFICULDADE. Que exista apetite elícito nos animais é suficientemente conhecido pela própria **EXPERIÊNCIA**: tanto em nós, que diariamente experimentamos e padecemos atos de apetecer, como nos animais brutos, que vemos mover-se e ser atraídos por algum conveniente proposto, ou fugir e ser afastados por algum inconveniente.

A PRIORI, porém, esta verdade é demonstrada por São Tomás, I Parte, q. 19, a. 1, e q. 80, a. 1, a partir do fato de que o apetite elícito segue a apreensão. Assim, onde existe intelecto, existe apetite intelectivo, que é a vontade; e onde existe apreensão sensitiva, existe apetite sensitivo.

A razão de São Tomás procede deste modo: toda coisa possui esta relação com sua forma ou perfeição natural: se a possui, repousa nela; se não a possui, tende para ela. Mais brevemente, na citada q. 80, diz que a toda forma segue alguma inclinação, como a própria indução manifesta, pois vemos que a diversas naturezas ou formas seguem inclinações diversas. Antes, em toda entidade, seja forma ou matéria, se existe proporção e conveniência com alguma coisa, intrínseca ou extrínseca, por isso mesmo existe nessa entidade inclinação para aquela coisa que lhe é conveniente, e a essa inclinação chamamos apetite. Por isso esta proposição — que a toda forma segue inclinação — é, nesta matéria, conhecida por si e pode manifestar-se pela própria indução. Acrescenta São Tomás que a natureza inteligente ou cognoscente, enquanto cognoscente, é constituída em ato pela forma cognoscível, pela qual apreende as coisas. Logo, dessa mesma forma segue inclinação para o bem assim apreendido. Essa inclinação chama-se apetite elícito ou vontade. Portanto, em todo cognoscente existe tal apetite.

Alguns pensam que essa razão é apenas uma congruência tomada da proporção com as coisas naturais, como o Pe. Vázquez, I Parte, q. 19, no comentário ao a. 1. Ele apresenta contra ela algumas **DIFICULDADES**, que quase coincidem com as que Caetano põe no mesmo artigo e podem reduzir-se a três principais.

PRIMEIRO: São Tomás estabelece que o intelecto é constituído pela forma inteligível e daí infere que deve existir apetite para o bem apreendido por tal forma. Contudo, só deveria inferir-se que existe apetite para a própria forma, a fim de repousar nela ou procurá-la. De onde, então, se infere que deve existir apetite para o objeto apreendido por tal forma, se a proporção com as coisas naturais apenas permite inferir que, dada uma forma, há inclinação para ela?

SEGUNDO: concedido que a forma inteligível seja a própria coisa apreendida em outro ser, isto é, no ser intencional, ainda assim a consequência de São Tomás não parece concluir aquilo que se pretende. Da forma apreendida enquanto apreendida, ele infere apetite para possuir a própria coisa em seu ser natural. Não aparece em virtude de quê isso se infere. A partir da forma apreendida pareceria seguir somente inclinação para a forma no mesmo ser intencional, não no ser natural.

Além disso, no máximo poderia inferir-se inclinação natural para tal forma inteligível. Como, porém, se segue daí apetite elícito para o próprio bem apreendido mediante tal forma, não parece claro. Finalmente, do fato de o intelecto tornar-se em ato pela forma inteligível segue somente alguma inclinação no próprio intelecto para tal forma. Como se segue, porém, uma inclinação que seja outra potência distinta no todo, a saber, a vontade ou apetite elícito, não parece evidente.

TERCEIRO: a dificuldade recai sobre a proposição apresentada por São Tomás: a coisa relaciona-se com sua forma natural de tal modo que, quando não a possui, tende para ela; quando a possui, repousa nela.

Essa proposição parece implicar contradição. A coisa que não possui sua forma natural carece, por isso mesmo, de ser, porque é constituída no ser pela forma. Como, então, pode apetecer? Nem se pode dizer que apetece uma forma natural que seja propriedade, e não aquela que constitui a própria coisa. Isso não serve à intenção de São Tomás, pois ele infere, da forma inteligível, que é apetecido o próprio objeto, não uma propriedade do objeto. Além disso, ele não diz apenas que se pode apetecer a forma que não se possui, mas qualquer perfeição natural. Logo, distingue a forma de outra perfeição. A forma, porém, é aquilo que constitui, e outra perfeição não pode ser senão alguma propriedade ou acidente. Portanto, fala também da forma constituinte, que de modo algum pode ser apetecida quando não é possuída, porque, removida a forma, cessa todo apetite.

AO PRIMEIRO RESPONDE-SE que São Tomás supõe aquilo que é certo nesta matéria e frequentemente provado por ele: o intelecto, no ser inteligível, é constituído determinada e especificamente pela forma inteligível, de tal modo que a potência intelectiva sem forma inteligível é indiferente e indeterminada relativamente às diversas formas inteligíveis e às diversas intelecções.

Da potência assim considerada segue a vontade enquanto potência também indiferente a diversos modos e determinações de apetecer. O intelecto, porém, atualizado e determinado pela forma inteligível recebida do objeto, é raiz e princípio de um ato determinado da parte do apetite. Por isso São Tomás infere corretamente que do intelecto assim constituído e determinado pela forma inteligível segue inclinação, não para a própria forma inteligível enquanto qualidade intencional, mas para o próprio objeto apreendido. A espécie não é forma no ser inteligível que atualiza o intelecto em razão daquilo que possui de entidade acidental, mas em razão do objeto representado. É o objeto que é considerado por si pelo intelecto, de modo que por

ele seja atualizado no ser inteligível; a espécie comporta-se somente como representante do objeto. Logo, seguir-se inclinação para a forma inteligível é o mesmo que seguir-se inclinação para o próprio objeto enquanto determina inteligivelmente o intelecto, quer o determine imediatamente por si, quer mediante a espécie que faz suas vezes.

Por isso o apetite que segue ao intelecto assim informado não deve tender à qualidade que é a espécie intencional, mas ao próprio objeto representado enquanto é representado como conveniente. Toda inclinação segue a forma enquanto esta diz algo conveniente àquilo que apetece. No objeto representado pela espécie pode propor-se e aparecer não somente uma razão de objeto conveniente ao próprio intelecto e ao ser inteligível, mas também à própria natureza, ou a outras potências e coisas. Por isso o apetite que segue à forma apreendida não deve apetecer somente aquilo que pertence ao intelecto, mas também aquilo que pertence à natureza e às outras potências, porque toda essa conveniência pode ser representada naquele objeto.

AO SEGUNDO responde-se que a razão de São Tomás conclui eficazmente o intento.

À primeira impugnação diz-se, a partir do que foi dito, que da forma apreendida se infere corretamente o apetite para a própria coisa em seu ser natural, porque a forma apreendida não mostra somente a conveniência da apreensibilidade relativamente ao intelecto, mas também a conveniência da realidade relativamente à natureza. E, porque da forma segue inclinação para aquilo que é conveniente segundo a forma, se algo é conveniente ao intelecto para ser apreendido e à natureza para ser realmente adquirido ou evitado, a tudo isso deve estender-se o apetite, embora o modo de tender à coisa se dê mediante a cognição. À segunda impugnação diz-se que da forma apreendida se infere eficazmente o apetite elícito, como significa mais expressamente São Tomás na citada q. 80, a. 1, onde pode ver-se Caetano.

A potência apreensiva e a própria apreensão são algo distinto da natureza. Logo, também é necessário que a inclinação que segue seja algo distinto da própria natureza, visto que a forma à qual segue não é somente a natureza, mas algo apreendido mediante ato elícito distinto dela. Assim, a própria tendência atual do apetite deve ser alguma operação que procede da natureza, para conformar-se à forma à qual segue. Se é operação que procede, deve pressupor potência mediante a qual proceda, porque a natureza criada substancial não é imediatamente e por si operativa. Se alguma substância opera por si mesma ou é a própria operação, como Deus, nessa natureza o ato de querer não se distingue de seu ser, como também não se distingue a própria apreensão e intelecção. Nem por isso tal apetite se dirá natural enquanto se distingue do apreensivo, porque verdadeiramente se realiza mediante cognição, ainda que a própria cognição seja a própria natureza.

À última impugnação responde-se que, assim como o intelecto entende não somente para si, mas também para todo o supósito, porque dirige todos

os atos dele e julga acerca de todos em razão de sua universalidade, assim também a inclinação que dele segue não é apenas para si, mas para todo o supósito, porque a potência inclinante possui a mesma universalidade que a potência apreensiva.

AO TERCEIRO ARGUMENTO responde-se que São Tomás fala absoluta e indiferentemente de toda forma comparada àquilo de que é forma, isto é, ao supósito.

Relativamente à forma enquanto constituinte, o supósito não se inclina procurando-a, mas repousando nela. Relativamente, porém, a uma forma distinta, pode haver inclinação da parte daquilo que dela se distingue, não somente repousando nela, mas também procurando-a quando não a possui. Assim, o homem não pode inclinar-se a procurar a forma de homem, porque é constituído por ela; repousa nela. A matéria do homem, porém, pode inclinar-se à forma de homem, inclusive procurando-a quando não a possui, porque a matéria não é constituída pela forma, mas atualizada por ela. A coisa constituída por alguma forma pode, contudo, apetecer o ser dessa mesma forma, tanto repousando nele quanto ao que possui, como procurando quanto ao que lhe falta, por exemplo apetecendo a conservação no ser, porque tal conservação é algo que sobrevém e convém contingentemente à própria coisa, a saber, a continuação da existência. Por isso o intelecto constituído em ato pela forma apreendida tende para a própria coisa: repousando nela, se já a possui; procurando-a, se não a possui.

E isso se entende de qualquer perfeição que possa ser conveniente à coisa, seja propriedade sua, seja qualquer acidente. Quanto ao modo pelo qual São Tomás procede nessa razão — pois prova a existência do apetite elícito a partir da apreensão, quando a apreensão é somente condição e não a razão formal do apetecer, como dissemos na q. 13 da *Física* —, responde-se que, como será explicado mais abaixo, São Tomás não procede apenas da apreensão ou do apreendido, mas da própria **forma apreendida**. Embora o termo "apreendido" seja condição ou estado sob o qual a forma move para o apetite elícito, o termo "forma", que se submete a tal apreensão, importa a razão de especificar. Isso será ponderado mais amplamente adiante. SEGUNDA DIFICULDADE. Quanto ao segundo ponto deste artigo, acerca da divisão do apetite elícito, **CONSTA**, primeiro, que se divide em apetite racional, chamado vontade, e apetite sensitivo, chamado também sensualidade. Segundo, o apetite sensitivo divide-se em irascível e concupiscível.

Quanto à primeira divisão, não há dificuldade em que se faça em membros realmente distintos, porque um apetite é corpóreo e o outro espiritual; um acompanha a alma separada, o outro não permanece destruído o corpo. Quanto à segunda divisão, a **DIFICULDADE** consiste em saber se o irascível e o concupiscível são potências diversas e de que modo a diversidade dos apetites se toma do diverso modo de apreensão. Acerca disso, **ALGUNS JULGAM** que não são potências diversas. Essa opinião é atribuída a Escoto no III das *Sentenças*, dist. 26, q. 1, e seguida pelo Pe. Suárez, livro V *Sobre a Alma*, cap. 4, nn. 2 e 3. O fundamento é, primeiro, que uma única potência

apreensiva basta para mover o irascível e o concupiscível, a saber, a fantasia ou imaginativa. Logo, bastará também uma única potência apetitiva, assim como nas coisas espirituais basta uma única vontade.

Assim como pela vontade é movido todo o supósito e por isso basta uma única potência universal, também todo o supósito é movido pelo apetite sensitivo, sobretudo nos brutos. Logo, bastará uma só potência, sobretudo porque a natureza sempre procura compêndio e unidade. Segundo, o ato do irascível versa também acerca do bem concupiscível. O irascível ordena-se a defender aquilo que concupiscimos. Por isso Aristóteles diz no livro IX da *História dos Animais* que a luta dos animais se dá por causa das coisas concupiscidas, como alimentos ou coisas venéreas. E em Tiago 4 diz-se:

> *"De onde vêm as guerras e contendas entre vós? Não vêm de vossas concupiscências?"*

Logo, convenientemente atribui-se à mesma potência concupiscer e defender o concupiscido. Como, com efeito, uma potência defenderá aquilo que outra concupisce? Terceiro, o irascível tende à própria consecução da coisa concupiscida. Logo, substancialmente possui concupiscer e só se distingue dele acidentalmente, enquanto vence os impedimentos dessa consecução. Finalmente, se são potências distintas, não é fácil assinalar qual é mais perfeita. De uma parte, o irascível possui objeto mais elevado, a saber, o bem árduo e eminente. De outra, ordena-se ao concupiscível, porque defende aquilo que concupiscimos. Logo, parece melhor dizer que é uma só potência.

NÃO OBSTANTE, o contrário é expresso em São Tomás, I Parte, q. 81, a. 2, onde diz que existem duas espécies de apetite sensitivo, irascível e concupiscível, e que não se reduzem a um único princípio.

Afirma o mesmo no livro III *Sobre a Alma*, lição 14, acerca do texto 42, onde Aristóteles ensina que, na parte racional, está a vontade; na irracional, a concupiscência e a ira. E acrescenta:

> *"Se, porém, são três na alma, em cada uma haverá apetite."*

A razão e o fundamento **A PRIORI** tomam-se da diversidade do objeto, suposta a imperfeição e materialidade do apetite sensitivo, que não pode unir esses objetos sob alguma razão superior e universal, como faz a vontade. O objeto formal do apetite é o bem apetecível da ordem sensitiva. Logo, distinguem-se na razão formal de tal objeto aquelas coisas que se distinguem na razão formal de tal bem. Ora, assim se comportam o objeto do concupiscível e o do irascível. Logo, pela força do objeto distinguem-se formal e realmente. A consequência é manifesta. Posta a diversidade dos objetos, sem alguma razão superior que os una, segue-se por si a distinção das potências, assim como a distinção dos objetos. A menor prova-se porque, para algo ser objeto do concupiscível, basta qualquer razão de bem conveniente. Por razão dessa conveniência, deve tender-se a ele mediante algum apetite. O irascível, porém, considera o bem sob certa conveniência especial, a saber, enquanto **árduo e eminente**.

Pelo nome de árduo não se entende apenas aquilo que é difícil em si passivamente, como se fosse impedido de ser alcançado. Assim, antes retrairia

o apetite e induziria à fuga. São Tomás, na citada lição 14, diz que não tem razão aquilo que alguns afirmam, isto é, que o irascível significa fuga do mal. Entende-se, portanto, pelo nome de árduo aquilo que é arduamente ativo, isto é, o bem enquanto possui eminência e força para vencer dificuldades; não porque as tenha em si, mas porque as vence e resiste às coisas contrárias e corruptoras que apresentam impedimento, como diz São Tomás na citada q. 81. Por isso a esperança divina, embora materialmente considere Deus como coisa a alcançar, formalmente considera-o enquanto auxilia ou vence os males. Logo, o bem sob razão de vencer o mal é objeto do irascível, não o próprio mal enquanto precisamente a fugir. Isso pertence antes ao concupiscível, que foge do mal pela tristeza. O bem, porém, sob razão de conveniente é objeto do concupiscível.

Esses dois modos introduzem razões formais contrárias e diversas na própria razão formal do bem enquanto apetecível. Para atrair o concupiscível, o bem simplesmente atrai. O árduo, porém, em comparação com aquele, parece antes induzir horror e retração, porque procede de modo contrário: propõe um bem laborioso, áspero e difícil, enquanto vence, por virtude e força, aquelas dificuldades. Logo, na própria razão de bem apetecível, esses bens se comportam de modo contrário e distinto e como que se reduzem à diferença entre ativo e passivo, que costuma distinguir maximamente as potências. Não obsta que um desses apetites se coordene ou subordine ao outro, como diz o Pe. Suárez. Vemos muitas potências e hábitos subordinarem-se entre si e, contudo, não serem por isso uma só coisa. Antes, por isso mesmo pedem distinção, como os sentidos externos se subordinam aos internos e as artes ou virtudes inferiores às superiores. Nada, com efeito, se subordina a si mesmo.

Por que, porém, na vontade se unem essas duas razões de bem, concupiscível e irascível, sem requerer duas potências, explica muito bem São Tomás, I Parte, q. 22, a. 5, e q. 25 *De Veritate*, a. 3. A vontade considera a razão universal do bem, assim como o intelecto a razão universal do verdadeiro. Logo, assim como um único intelecto equivale a todos os sentidos, uma única vontade equivale a todos os apetites. E sobretudo porque a vontade não tende para algum bem como determinada, mas com certa colação e comparação relativamente a outro bem, que pode, comparativamente a este, aceitar ou deixar. Logo, uma potência que considera o bem colativa e comparativamente a outro deve possuir eminência sobre ambos e compreendê-los sob uma razão superior. Como o bem do irascível e o do concupiscível podem ser apetecidos pela vontade comparativamente um ao outro, é necessário que a vontade considere ambos de modo único e eminente.

O apetite sensitivo, porém, não os considera de modo único, mas diverso, porque não apetece comparando um com outro, mas cada um de modo absoluto e determinado. Essa é a explicação de São Tomás, q. 25 *De Veritate*, a. 3.

SE DISSERES: o apetite sensitivo não pode ser simultaneamente irascível e concupiscível com aquela eminência da vontade, porque não considera o bem universal nem de modo comparativo e colativo. Poderia, contudo, considerar ambos por uma única tendência, como o apetite inato, que, sendo único, tanto apetece o centro como remove, por seu movimento, os impedimentos tanto quanto pode.

Logo, do mesmo modo pertencerá ao mesmo apetite apetecer a coisa pela concupiscência e remover impedimentos ou vencer dificuldades, o que pertence ao irascível.

RESPONDE-SE que o apetite inato não é virtude ou potência de apetecer, mas relação da forma àquilo que lhe é conveniente.

Por isso carece de apetite do árduo enquanto árduo. A virtude pela qual uma coisa inanimada vence dificuldades e remove contrários não é virtude apetitiva, mas meramente executiva. Não é de admirar que vença contrários, porque a execução se ordena precisamente a isso. Onde, porém, o apetite é virtude e potência superadicionada e considera a própria dificuldade de vencer contrários não apenas por modo de execução, mas também por modo de apetecível, é necessário distinguir o apetite do árduo do apetite concupiscível por causa da diversidade formal do bem na razão de apetecível.

A POSTERIORI, prova-se também que essas potências se distinguem porque exigem órgãos e temperamentos distintos.

O irascível exige muita força e espíritos mais vivazes e, por isso, reside no coração. Daí definir-se a ira como:

"inflamação do sangue em torno do coração."

O concupiscível, porém, pede disposição mais branda e reside no fígado. Pela concupiscência o sangue dilata-se ou amolece, assim como pela tristeza se contrai. A distinção por órgãos e temperamentos implica, nas coisas materiais, potências distintas. Pela mesma razão requer-se distinção entre essas potências porque vemos as paixões do irascível e do concupiscível lutarem entre si e uma mitigar ou extinguir a outra. Não basta para isso a mera diversidade dos atos, como o ódio se opõe ao amor e a alegria à tristeza, embora pertençam à mesma potência. As paixões do concupiscível e do irascível não se mitigam e destroem mutuamente apenas por contrariedade dos objetos, como o ódio e o amor, nem apenas por diverso movimento local de dilatação e contração, mas por diversa alteração e temperamento. A concupiscência dilata amolecendo; a ira, inflamando, torna áspero. Esses são sinais de temperamento e órgão diversos e, portanto, de potência diversa. Ao primeiro fundamento do Pe. Suárez responde-se que também as potências apreensivas se distinguem assim como os apetites.

O sentido comum e a fantasia apreendem as coisas sentidas, isto é, enquanto convenientes ao sentido, e assim podem regular o concupiscível. A estimativa, porém, apreende coisas não apreendidas pelos sentidos, isto é, segundo a razão do útil e conveniente ao próprio todo e à sua conservação e defesa. Assim pode regular o irascível, que considera o bem laborioso e árduo, não sentido ou segundo o sentido. Isso consta de São Tomás, I Parte,

q. 81, a. 2, ad 2. Quanto ao que se diz da unidade da vontade relativamente ao concupiscível e ao irascível, já foi resolvido e foi dada a razão pela qual, na parte intelectiva, a vontade não se divide em irascível e concupiscível como na parte sensitiva. Ao segundo responde-se que o irascível pressupõe o concupiscível e dele se origina, assim como a vontade pressupõe o intelecto e dele deriva, e a potência motiva pressupõe a apetitiva e dela deriva. Nem por isso são a mesma potência, mas diversas.

Antes, isso é comum a todas as potências subordinadas: a inferior pressupõe a superior como dirigente e motora e, contudo, distinguem-se. Assim, o irascível considera a coisa concupiscida enquanto alcançável mediante vitória sobre as dificuldades. Isso pressupõe que a coisa seja concupiscida como fruível e deleitável. Quanto maior é a concupiscência, tanto mais fortemente o irascível se levanta para lutar e remover seus impedimentos. Por isso o irascível origina-se do concupiscível que tende e ama, mas termina no próprio concupiscível enquanto frui pacificamente, como consta de São Tomás, I Parte, q. 81, a. 2. Nem é inconveniente que uma potência defenda aquilo que outra apetece, assim como a potência motiva executa aquilo que a apetitiva deseja, e as potências vegetativas ministram às sensitivas o alimento e os espíritos de que necessitam. Ao terceiro diz-se que o irascível apetece a execução, mas não do mesmo modo que o concupiscível. A ambos convém genericamente apetecer, mas não sob a mesma razão específica, como ensina São Tomás na citada q. 81, a. 2.

Não obsta que pertença à mesma potência tender para uma coisa e fugir de seu contrário. Isso é verdadeiro acerca da simples fuga e rejeição do oposto, como pertencem ao concupiscível o amor e o ódio, a tristeza e a alegria acerca de opostos. A tendência contra o oposto por modo de vitória e expulsão das dificuldades não se contenta com a simples rejeição do oposto, mas requer alguma eminência peculiar ou razão formal que considere o bem enquanto vence as dificuldades. Assim, a caridade simplesmente odeia o pecado e, contudo, dá-se a virtude distinta da penitência para destruí-lo por modo de satisfação expiatória. Ao último diz-se que o irascível é simplesmente mais excelente do que o concupiscível, como ensina São Tomás, q. 25 *De Veritate*, a. 2. Seu objeto é mais excelente, a saber, o bem eminente que vence dificuldades, o qual deve possuir maior atividade porque deve vencer maior resistência.

E é dirigido por regra mais nobre, isto é, pela estimativa e pelas **intenções não apreendidas pelos sentidos** (*intentiones insensatae*), que ocupam o lugar supremo entre as coisas sensitivas e se aproximam mais da razão. Não obsta que o irascível sirva ao concupiscível e se ordene a ele, e mesmo que verse acerca dos meios enquanto o concupiscível versa acerca do fim amando e fruindo. Responde-se que se ordena ao concupiscível não absolutamente, mas enquanto este frui pacífica e tranquilamente, removidos os contrários. Isso pertence a uma força superior. Assim o rei se ordena à paz e tranquilidade do camponês e, contudo, é superior a ele. A paz e o repouso do concupiscível são o fim do irascível, e este, contudo, é supe-

rior ao concupiscível. Não considera tal paz como fim pelo qual age, mas como fim efetuado, porque se ordena à própria fruição tornando-a pacífica e defendida dos contrários. Semelhantemente, não versa acerca dos meios absolutamente tomados, pois assim pertencem também ao concupiscível.

Versa acerca deles enquanto defendem e resistem às dificuldades, o que é considerá-los de modo superior e mais eminente, como se requer para vencer dificuldades. Antes, não considera somente os meios, mas também o próprio fim, não do modo pelo qual o concupiscível o deseja simplesmente, mas enquanto deve ser alcançado vencendo dificuldades. Isso é considerar o próprio fim sob maior atividade e virtude. Quanto à outra dificuldade acima proposta — de que modo se toma uma razão formal diversa para distinguir os apetites a partir do diverso modo de apreensão, como afirma São Tomás, I Parte, q. 81, a. 2, quando a apreensão é somente condição do fim ou bem a apetecer —, responde-se que a própria apreensão formal, enquanto diz aplicação da coisa apetecível ao apetite, não é razão formal que especifica ou distingue os próprios apetites, mas somente condição aplicativa. A própria coisa apetecível, porém, que se submete a tal apreensão ou aplicação, distingue os apetites segundo diverso modo de proporção com este ou aquele apetite.

Assim, a apreensão radical da parte do próprio objeto apetecível, enquanto funda apreensão mais ou menos universal, ou enquanto simplesmente amável, ou sob razão de árduo e de vencer dificuldades, ou segundo outras razões semelhantes, pertence à razão formal que especifica e distingue os apetites. A própria apreensão, porém, não radicalmente da parte do objeto, mas formalmente tomada da parte da potência, diz aplicação ou condição, não razão formal. Isso se deduz expressamente de São Tomás, q. 25 *De Veritate*, a. 1, ad 6; q. 22, a. 4, ad 1; e I-II, q. 30, a. 3, ad 2, como mostramos e deduzimos no livro II da *Física*, q. 13, a. 1, onde também mostramos de que modo a apreensão é condição do fim e não pode ser suprida, porque nada pode ser querido se antes não for conhecido.

ARTIGO II — QUAL É A RAIZ DA LIBERDADE NA VONTADE

Que existe livre-arbítrio em nós é mais conhecido, tanto pelas Sagradas Escrituras como pela própria experiência, do que necessitado de prova. Diz-se, com efeito, em Eclesiástico 15:

"Deixou-o na mão de seu próprio conselho."

E em Josué 24:

"É-vos dada a opção; escolhei hoje aquilo que vos agradar."

E em 1 Coríntios 7:

"Tendo poder sobre sua própria vontade."

Finalmente, tantos quantos são os pecados, tantas são as testemunhas de nossa liberdade, sem a qual nenhum pecado pode existir. As **DIFICULDADES**, porém, surgidas na explicação dessa liberdade tornaram-se variadas, múltiplas e quase inextricáveis. Muitas pertencem aos teólogos. No

presente, reduzi-las-emos a três pontos, segundo os três aspectos aos quais pode referir-se a liberdade da vontade:

primeiro, à raiz interna da qual se origina;

segundo, à causa externa da qual depende, isto é, Deus e seu concurso, e de que modo com ele se compõe a contingência da vontade; terceiro, ao objeto acerca do qual versa, isto é, de que modo dele recebe indiferença ou necessidade. Quanto ao primeiro ponto, **SUPONHO** que a liberdade consiste formalmente na vontade, como ensina São Tomás, I Parte, q. 83, a. 3. Primeiro, porque da vontade é elicitado o principal ato livre, que é a eleição, visto que a liberdade da ação resplandece maximamente no escolher uma coisa e rejeitar outra. A eleição é ato da vontade porque versa acerca do bem: escolhe-se aquilo que é conveniente; rejeita-se aquilo que é inconveniente, o que é a própria razão de bem ou mal. Segundo, porque o domínio, que pertence maximamente à potência livre, encontra-se formalmente na vontade. Dizemos que possuímos domínio sobre aquilo de que usamos quando queremos e que está em nossa mão.

Por isso o princípio da liberdade não deve ser inteiramente extrínseco, pois então nos comportaríamos somente passivamente e não dominativamente relativamente a ele. Deve provir de princípio intrínseco. Não pode provir do ímpeto da natureza, pois assim seria inteiramente determinado, não indiferente e com poder de usar ou não usar, o que se requer para o domínio; a natureza age por determinação. Nem pode ser princípio meramente cognoscitivo, porque este também é necessitado e determinado pelo próprio objeto e pelos princípios naturais. Logo, é necessário que seja princípio voluntário, isto é, a própria vontade. Por isso dizemos que somos maximamente voluntários num ato quando o praticamos com pleno domínio, sem intervir alguma necessidade ou servidão.

DIGO, PORTANTO, PRIMEIRO: a indiferença da liberdade consiste no poder dominativo da vontade não somente sobre seu ato, ao qual move, mas também sobre o juízo pelo qual é movida.

PARA EXPLICAR essa conclusão é necessário distinguir a razão de indiferença, que se opõe ao necessário e constitui o livre. Cada contrário esclarece-se mais em ordem ao seu contrário. O necessário, como diz São Tomás, q. 22 *De Veritate*, a. 6, importa duas coisas. A primeira é ser fixo e imutável; nesse sentido opõe-se ao casual, contingente e falível. A segunda é estar determinado a um só, carecendo de potência para vários; nesse sentido opõe-se ao livre, que possui potência para qualquer dos dois, tenha ou não contingência. Em Deus, com efeito, o livre carece de contingência e possui total infalibilidade com suma liberdade. Também a indiferença é dupla. Uma é passiva ou de potencialidade. Outra é ativa ou de poder. A primeira é imperfeita e não conduz ao agir, mas antes o impede. Quanto mais algo é potencial para várias coisas e indeterminado, tanto mais se afasta do agir e necessita ser determinado e atualizado para que de fato opere. Por isso essa indiferença de potencialidade não pertence à razão de livre.

Se se encontra no agente livre, pertence à imperfeição dele, porque não está suficientemente em ato. Quanto mais essa potencialidade é removida, tanto mais se aperfeiçoa a liberdade, porque se reduz ao ato. A potência ativa ou poder, por sua vez, é também dupla. Existe certa indiferença apenas por modo de universalidade no agir, enquanto alguma causa é equívoca e pode produzir não somente um efeito, mas vários e de espécies diversas. Isso pode encontrar-se também em causas necessárias. O sol, por exemplo, pode produzir várias coisas, e o sentido e o intelecto podem elicitar vários atos. Outra, porém, é a indiferença **dominativa ou arbitrativa**. Ela possui tal eminência relativamente a várias coisas a fazer que não pode ser obrigada e restringida ao agir, mas pode agir ou não agir.

Dizemos que essa indiferença consiste em possuir poder não somente sobre o ato ou efeito ao qual move, mas também sobre o juízo pelo qual é movida, de tal maneira que esteja em sua mão discernir e julgar, e afastar aquele juízo pelo qual é movida. O bruto não possui isso. Seu apetite, uma vez posto o juízo, não pode afastá-lo. Por isso carece de liberdade. Assim ensina São Tomás na q. 21 *De Veritate*, a. 1, no fim:

> *"O homem, pela virtude da razão, julgando acerca das coisas a fazer, pode julgar acerca de seu próprio arbítrio, enquanto conhece a razão do fim e daquilo que é para o fim, e a relação e ordem de um para o outro. Por isso não é somente causa de si mesmo no mover, mas também no julgar. E por isso possui livre-arbítrio, como se se dissesse livre juízo acerca de agir ou não agir."*

E no a. 2 diz:

> *"O juízo está no poder daquele que julga na medida em que pode julgar acerca de seu próprio juízo; pois podemos julgar acerca daquilo que está em nosso poder. Julgar acerca do próprio juízo pertence somente à razão, que reflete sobre seu ato e conhece a relação daquelas coisas acerca das quais julga e pelas quais julga. Por isso toda a raiz da liberdade está constituída na razão."*

Pode ver-se também I Parte, q. 83, a. 1, e q. 6 *De Malo*, a. 1. **E A RAZÃO É** que, para a vontade possuir pleno domínio de suas ações, é necessário que não seja restringida nem determinada por seu motor. Antes, é necessário que por seu próprio motor se conserve e se aperfeiçoe sua liberdade e indiferença. Logo, deve possuir poder não somente sobre aquilo para o qual move, mas também sobre aquilo pelo qual é movida, que é o juízo. Isso é possuir poder dominativo, isto é, poder de arbitrar e discernir. A consequência é clara. Se, uma vez posto o juízo, a vontade não pudesse arbitrar acerca dele nem possuísse poder sobre seu motor, ou permaneceria inteiramente ligada àquele juízo, e assim não seria livre, como ocorre nos brutos, ou não poderia o homem, segundo sua vontade, dispor acerca das coisas a fazer e aplicar o intelecto a arbitrar, mas seria governado casualmente.

Não se pode objetar com a premoção de Deus, sobre a qual não possuímos poder de afastá-la, embora sejamos livres. Como diremos abaixo e no artigo seguinte, embora a premoção de Deus não dependa de nosso poder, por sua universalidade é raiz e princípio de nosso poder, de nosso modo indiferente e de nosso domínio. Embora a vontade não possa agir sobre a própria premoção, a liberdade não é retirada, porque antes é dela recebida

sobre todas as potências da alma, não sobre aquilo que é exterior, como Deus. Se, porém, não tivesse domínio sobre o juízo interno, careceria de liberdade dominativa sobre todas as potências da alma e sobre a principal, que dirige as demais, isto é, o intelecto.

SE DISSERES: a vontade de Deus é livre e, contudo, não pode mudar ou afastar seu juízo uma vez tido, porque é imutável.

Semelhantemente, o anjo, depois de perfeita eleição, permanece inflexível em seu juízo e não pode afastá-lo e, contudo, é livre. Logo, a liberdade não exige domínio sobre o próprio juízo.

RESPONDE-SE que a vontade divina possui de tal modo seu juízo em sua mão que ela própria é seu juízo, e assim opera todas as coisas segundo o conselho de sua vontade.

Mas, porque esse juízo é sumamente perfeito e não opera por operação temporal, mas eterna, o domínio da vontade divina não é domínio de mudar seus juízos e atos tornando-os temporais de eternos. Aquele juízo único, existindo e sendo imutável quanto à entidade, pode livremente mudar todos os objetos e, por sua eminência, possuir razão de volição e não volição do mesmo objeto. Assim, essa causa, permanecendo a mesma, pode mudar todas as coisas e não causar o mesmo, por causa de sua eminência relativamente a todas. Uma vez aplicado aquele ato determinadamente à volição, tal relação não pode mudar, porque é eterna. Contudo, na própria eternidade, em razão dos méritos do objeto, poderia ter querido o contrário, embora não sob a suposição de que já o tenha querido. Quanto ao anjo, diz-se que ele ainda pode mudar juízos acerca daquelas coisas sobre as quais não deliberou perfeita e totalmente.

Acerca daquelas sobre as quais já deliberou perfeitamente, diz-se que permanece inflexível no juízo, não por defeito de domínio e poder sobre aquele juízo, mas por perfeita e total adesão a ele. Assim, por sua vontade torna-se imóvel, não contra ela. Simplesmente possui domínio daquele juízo também quanto à mudança, porque poderia não tê-lo escolhido desde o princípio. Sob a suposição, porém, de que queira aderir a ele, não pode mudá-lo em razão da perfeita compreensão das coisas e da perfeita determinação para aquilo que escolhe a partir de tal compreensão. Isso é ser simplesmente livre e, somente sob a suposição de querer aderir tão perfeitamente, ser imóvel.

DIGO SEGUNDO: a raiz próxima e imediata da liberdade na vontade é a indiferença do juízo na razão.

Isso consta dos mesmos lugares de São Tomás já citados. Especialmente pode ver-se I-II, q. 17, a. 1, ad 2:

"A raiz da liberdade, como sujeito, é a vontade; como causa, porém, é a razão."

O mesmo se encontra na I Parte, q. 83, a. 1; q. 24 *De Veritate*, a. 1; q. 6 *De Malo*, a. 1; e livro I *Contra os Gentios*, cap. 85. A **RAZÃO** toma-se do artigo precedente. Todo apetite elícito segue a apreensão ou a forma apreendida. A vontade enquanto livre é apetite elícito. Logo, enquanto tal deve seguir e radicar-se em alguma apreensão indiferente. A inclinação não pode exceder a força da forma à qual segue nem possuir em si mais do que

está contido na forma. Logo, esse apetite enquanto indiferente não pode seguir de forma apreendida sem indiferença, isto é, de forma determinada e restringida a um só. Vemos, por isso, que quando o juízo carece de toda indiferença e é restringido a um único movimento, aquele que segue na vontade é indeliberado e carece de liberdade. Assim, o apetite enquanto livre depende de forma apreendida indiferentemente, assim como qualquer apetite elícito depende da forma apreendida e conhecida enquanto tal.

A **DIFICULDADE**, porém, é saber se a indiferença do juízo se requer de tal modo para a liberdade da vontade que, permanecendo um juízo indiferente, repugne que a vontade seja necessitada. Essa questão não pode ser discutida amplamente no presente, porque toca muitas coisas que pertencem à determinação da vontade. Brevemente tocaremos o ponto da dificuldade na medida em que serve à explicação da liberdade. Nesta dificuldade, o Pe. Suárez, prólogo 1 *De Gratia*, cap. 4, sustenta que não repugna que a vontade seja necessitada permanecendo o juízo indiferente. Da parte da onipotência divina, porque Deus pode mudar a vontade criada quando quiser, onde quiser e como quiser, como ensina Agostinho no *Enchiridion*, cap. 98. Logo, posto um juízo indiferente, pode mudar a vontade para a necessidade. Da parte da vontade também não haveria repugnância. Como o poder dominativo possui duas partes, isto é, agir e não agir, poderia ser impedido quanto a uma e, quanto à outra, ordenado por Deus a operar, sendo impedido o poder para fazer o outro.

Toda potência criada é sujeita e derivada da divina. Logo, Deus poderia impedi-la quanto a uma parte, negando, por exemplo, seu concurso para não querer e dando somente concurso para querer. Acrescenta-se que, na realidade, a predeterminação física, estabelecida pelos tomistas, é dada por Deus permanecendo um juízo indiferente e, antes do uso da liberdade, é introduzida na vontade aquela qualidade pela qual se determina somente para uma parte, de modo que, posta ela, a vontade não pode resistir nem fazer o oposto. Embora isso não seja chamado por eles necessidade, mas determinação, na realidade nada mais parece requerer-se para necessitar, porque aquela qualidade retira a vontade de sua indiferença natural. Finalmente, São Tomás, q. 22 *De Veritate*, a. 8, admite que a vontade pode ser necessitada por Deus, embora não coagida.

NÃO OBSTANTE, DIGO TERCEIRO: repugna que a vontade seja necessitada enquanto permanece o juízo indiferente pelo qual ela é dirigida naquela operação.

Essa conclusão é sustentada comumente entre os tomistas mais recentes, como indica o Mestre Báñez, I Parte, q. 19, a. 10, dúvida 1, § *Sed dicis*; Álvarez, livro XII *De Auxiliis*, disp. 116, n. 9; e também o Pe. Vázquez, I Parte, disp. 99, cap. 8; pode ver-se ainda disp. 90, cap. 2, n. 8, e disp. 98, cap. 5, n. 31. A **RAZÃO** é que, para a vontade ser necessitada permanecendo o juízo indiferente, requer-se que se ponha na vontade tal impedimento que não somente faça de fato uma coisa e não outra — pois isso deve ocorrer sempre que de fato opera, porque não pode operar simultaneamente ambos

os opostos —, mas que a impeça não somente de fazer, mas de **poder fazer** o oposto, ainda que seja movida por juízo indiferente. Implica, porém, que, sem destruir a vontade, seja-lhe retirado o poder de poder o oposto daquilo que lhe é proposto com indiferença.

Isso é essencialmente exigido pela potência da vontade: relativamente a objeto proposto determinadamente e sem indiferença, a vontade move-se determinadamente e sem indiferença; relativamente a objeto indiferente, possui poder para qualquer dos dois. Logo, se por impedimento se retira não somente que de fato faça esta parte ou a omita, mas também que **possa** o oposto relativamente a objeto indiferente, por esse impedimento retira-se a própria potência da vontade e sua razão essencial. Isso urge sobretudo porque não pode dar-se que um objeto indiferente seja proposto e a vontade não seja movida por ele enquanto proposto indiferentemente. Se não é movida por ele, ou é movida por outro ou por nenhum. Não pode ser movida por nenhum, porque assim a vontade tenderia ao desconhecido ou não faria absolutamente nada, o que é não ser movida nem necessitada a algum ato, mas suspensa de todo ato. Se é movida por outro, ou enquanto indiferente ou enquanto necessário e determinado. Se enquanto indiferente, permanece a mesma razão.

Se enquanto necessário, retira-se o caso de que tratamos, isto é, que permanecendo juízo indiferente a vontade queira necessariamente. Por isso, também nesse caso, o próprio juízo indiferente não fica ligado de modo que represente somente uma coisa e oculte a outra, de cuja representação consta sua indiferença. Se isso ocorre, destrói-se o caso: não permanece juízo indiferente; aquilo que se representa e propõe aparece apenas como determinado a um só. É como se o juízo indiferente não existisse. Se, porém, o juízo indiferente aparece relativamente a ambos e move, então supõe na vontade potência aqui e agora móvel para qualquer dos dois, visto que aqui e agora é movida por motor indiferente. Permanecendo potência móvel para qualquer dos dois e de fato assim movida pelo objeto, não pode ser retirado o poder de poder qualquer dos dois, o que seria requerido para ser necessitada. Logo, implica que a vontade seja necessitada permanecendo juízo indiferente que a move, pois da parte do objeto não possui outro motivo. Finalmente, surge outra implicação.

O ditame do juízo indiferente é aquilo que se propõe à vontade com advertência de que opere acerca disso se quiser. É-lhe proposto de tal modo que, pela força da própria proposição, pode omitir. Enquanto isso não é advertido, permanece proposição natural e indeliberada, como nos atos primo-primeiros. Permanecendo, portanto, juízo indiferente com plena advertência, se Deus necessita a vontade por sua impressão ou concurso, ou destrói esse juízo ou o conserva. Se o destrói, o caso não procede e confirma nossa posição, porque a vontade é necessitada não permanecendo, mas destruído o juízo indiferente. Se o conserva, conserva advertência falsa. O juízo indiferente é aquele que se propõe com plena advertência e de tal modo que a vontade possa omitir. Contudo, a vontade então ligada e restringida não

poderia omitir. Como, então, se conserva a indiferença do juízo, que exige tal advertência?

DIRÁS: aquela advertência significa somente que a vontade pode omitir quanto é da parte dos méritos do objeto, o que também se verifica nesse caso, pois não pela força do objeto, mas por impressão extrínseca, a vontade é necessitada.

MAS CONTRA: essa advertência que existe apenas precisamente pelos méritos do objeto e não absolutamente não é praticamente indiferente. Se a vontade percebe-se impedida de modo que não pode resistir, porque nela existe aquela determinação e restrição, então é o mesmo propor a essa vontade afetada algo como indiferente pelos méritos do objeto e propor algo indiferente ao apetite do bruto. Isso seria propor algo como indiferente a uma potência impedida de usá-lo. Assim, essa potência não será movida por aquele ditame enquanto indiferente, mas somente pela outra parte do ditame. Logo, ou a outra parte é ocultada e não proposta à vontade, ou é proposta. Se é proposta, move-a sob a razão de indiferença, embora a potência da vontade, suposto o impedimento, não seja indiferente, mas necessitada e capaz apenas de um, como a potência do bruto. Se é ocultada e se propõe somente uma parte do ditame, então não permanece ditame indiferente, porque não se propõe com indiferença.

Assim, é verdade que, permanecendo o ditame indiferente e não o reduzindo a ditame determinado e necessário, não se retira a indiferença da vontade, porque permanece a potência móvel pelo juízo indiferente, se o próprio juízo indiferente permanece. O próprio juízo indiferente é moção indiferente da vontade.

AO FUNDAMENTO OPOSTO consta do que foi dito que essa repugnância está da parte da vontade enquanto potência movida e subordinada ao juízo.

Não pode permanecer subordinada a juízo indiferente e movida por ele, permanecendo a indiferença, e ao mesmo tempo permanecer sem potência para qualquer dos dois. Quando se diz que o poder de nossa vontade está totalmente sujeito à vontade divina, responde-se que assim é, mas de modo conveniente, não repugnante. O modo conveniente é que Deus sujeite a vontade a si não contra a raiz daquela indiferença, que é o juízo indiferente, mas segundo ela; ou mudando o ditame indiferente, se a vontade deve operar necessariamente. Assim Deus pode mover e mudar a vontade quando quiser e como quiser:

pode mudar um ditame indiferente em outro indiferente, para que queira livremente;

ou em necessário, para que tenda necessariamente; ou suspendê-lo totalmente, para que nada queira; não, porém, de modo que, permanecendo o juízo indiferente, queira necessariamente. Quanto ao que se diz da predeterminação física que estabelecemos, responde-se que há razão muito diversa, como diremos no artigo seguinte. Essa moção física não restringe o poder da vontade, mas abre o coração para atender àquilo que é proposto pela razão, como se diz em Atos 16 acerca de Lídia, vendedora de púrpura:

"O Senhor abriu-lhe o coração para atender às coisas que eram ditas por Paulo."

São, portanto, movimentos opostos:

a predeterminação física, que abre o coração;

e uma moção física que fecharia o poder do coração necessitando-o a um só. Argumentar de uma para a outra não possui aparência. Muito menos procede aquilo que diz o Pe. Suárez no lugar citado, n. 17, no fim, isto é, que a predeterminação física retira a vontade de sua indiferença conatural. Isso é não distinguir a indiferença potencial ou suspensiva da ativa ou dominativa. Da primeira, a predeterminação retira a vontade, porque atualmente a move a operar um ato determinado. Não a move, porém, a operar **determinadamente quanto ao modo de operar**. Por isso conserva a segunda indiferença, que se mantém da parte do modo de operar. Todos os motores da vontade a movem para que não permaneça perplexa e suspensa, mas elicite ato determinado. Não a movem, porém, de modo que retirem o modo de querer e de determinar-se livremente.

E, como neste gênero Deus é o agente mais atual e universal e a própria raiz da liberdade, move a vontade com atualidade última para o ato, de modo que não permaneça perplexa e suspensa relativamente a ele. Conserva, contudo, seu modo de operar, que é o modo de determinar-se, embora dependente da moção divina. Essa moção, embora da parte de Deus seja imutável e infalível, da parte do efeito que produz realiza algo livre e mutável. **SE, FINALMENTE, PERGUNTARES** o que é essa liberdade ou poder dominativo no próprio ato livre e elícito, responde-se que muitos julgam ser apenas denominação extrínseca, não algo físico. Assim ensina o Pe. Vázquez, I-II, disp. 34, cap. 3, remetendo à disp. 95, onde ensina o mesmo acerca do ato do pecado e de sua moralidade, isto é, que consiste numa relação com objeto dissonante, relação que é denominação ou relação de razão. O mesmo ato de amor, segundo sua entidade, elicitado com plena advertência é livre; retirada a advertência, não é livre.

A ordem do ato à plena advertência seria ordem de razão e denominação extrínseca, porque o ato não procede realmente da própria advertência, mas é por ela regulado extrinsecamente. E o mesmo ato de caridade, se na via for continuado pela alma separada com a visão beatífica — como ocorre diariamente quando as almas do purgatório são beatificadas e continuam o ato de caridade no qual atualmente perseveravam, vista a essência de Deus, porque a caridade não desaparece e é da mesma espécie na via e na pátria — , na via é ato livre, na pátria necessário. Logo, o mesmo ato numericamente passaria de livre a necessário e, assim, não colocaria algo real intrínseco que mudasse o ato. Essa dificuldade, contudo, não é de grande importância. É suficientemente provável que o ato livre, na razão de liberdade, diga alguma relação real a seu princípio livre, em razão da qual se diz livre no ato segundo.

A razão é que, embora o ato não proceda realmente da advertência do juízo, procede realmente da vontade, que depende realmente e é movida pelo objeto proposto pelo juízo. Logo, se muda a advertência, muda o juízo que

regula a própria vontade, porque sem advertência não a aplica nem a regula. Também muda, portanto, a relação da vontade com tal juízo dotado de advertência distinta. Assim como, se uma coisa semelhante considera outra semelhante, mudada uma, muda a relação ou respeito à outra. Consta que a vontade considera realmente o intelecto e seu ditame como o móvel considera seu motor. Mudado o ditame, começa a considerá-lo segundo nova relação real, porque é novo motor relativamente à vontade móvel. Semelhantemente, o ato desse móvel começa, segundo nova relação, a considerar aquele ditame e sua advertência livre, segundo a qual é movido e da qual realmente depende.

Como a liberdade do ato consiste na relação e disposição ao princípio livre, e esse princípio é a vontade enquanto movida e realmente dependente de tal juízo — física ou moralmente, contanto que haja dependência real —, há fundamento suficiente para que na própria razão de livre exista relação real no ato da vontade. Embora a advertência não seja princípio eficiente do ato livre, é motivo da parte do objeto. O ato depende realmente do objeto que move ou termina e considera-o realmente segundo relação do medido à medida, que é real, e do móvel ao seu motor. Semelhantemente, sobrevindo a visão clara de Deus, julgo sem dúvida que a vontade é profundamente mudada no ato de amor, ou que esse ato não continua numericamente o mesmo.

Aquele amor começa a proceder não somente com maior intensidade do que antes — o que já bastaria para mudança real mesmo permanecendo o mesmo ato —, mas também sai com perfeição mais excelente, como ato de quem repousa no fim, possuindo suma alegria, máximo fervor e muitas outras perfeições. Estas ou exigem novo ato ou o mesmo ato com notável mudança real, assim como, quando o amor se intensifica, embora permaneça o mesmo ato, é realmente aperfeiçoado e mudado. A caridade, portanto, não desaparece; contudo, aperfeiçoa-se.

ARTIGO III — DE QUE MODO A LIBERDADE DA VONTADE SE ORIGINA DA RAIZ EXTRÍNSECA, QUE É DEUS

Assim como a liberdade da vontade depende de uma raiz intrínseca, que é a indiferença do juízo, também depende de uma raiz extrínseca agente, que é Deus, e do objeto indiferente acerca do qual versa. Toda a **DIFICULDADE** consiste em compor a contingência e indiferença da vontade com a suma imutabilidade e infalibilidade de Deus que move. O tratamento mais amplo pertence aos teólogos. No presente basta propor a sentença de São Tomás e assinalar aquilo que conduz à solução dos argumentos ou sofismas que, nesta matéria, se multiplicaram de modo admirável. São Tomás reduz constantemente a conservação de nossa liberdade e indiferença em seus atos à própria dependência e participação que possuem da moção e participação divina. Por causa de sua virtude universalíssima, essa moção não somente

move e determina a realizar o ato, mas participa e comunica também o próprio modo segundo o qual a causa deve realizá-lo.

A infalibilidade fundada na universalidade da virtude que fornece tudo, tanto a substância como o modo do ato, não pode destruir o modo livre de operar, porque fornece e comunica esse mesmo modo pela própria universalidade de operar todas as coisas. A universalidade de operar implica infalibilidade. Se compreende todas as coisas, não pode falhar em toda a universalidade. A infalibilidade dessa universalidade não opera violentamente nem contra os modos das causas inferiores. Antes, alcança a infalibilidade dando e conservando esses próprios modos. Veja-se São Tomás, q. 6 *De Malo*, a. 1, ad 3:

> *"Deus move, de fato, a vontade imutavelmente por causa da eficácia da virtude motora, que não pode falhar; mas, por causa da natureza da vontade movida, que se comporta indiferentemente para diversos, não se introduz necessidade, mas permanece a liberdade. Assim também a providência divina opera infalivelmente em todas as coisas e, contudo, de causas contingentes procedem contingentemente efeitos contingentes, enquanto Deus move proporcionalmente todas as coisas, cada qual segundo seu modo."*

O mesmo ensina na I Parte, q. 19, a. 8, e no livro III *Contra os Gentios*, cap. 94:

> *"Aquilo que se estabelece como providenciado por Deus para ser futuro, se pertence ao gênero dos contingentes, poderá, considerado em si, não ser; pois assim foi providenciado, como contingente capaz de não ser. Não é possível, contudo, que a ordem da providência falhe, de modo que não aconteça contingentemente. Assim, pode pôr-se que este não reinará, se considerado em si; não, porém, se considerado enquanto providenciado."*

E no I *Ad Annibaldum*, dist. 47, questão única, a. 4, ad 2, diz que:

> *"Embora o contrário daquilo que é querido por Deus não possa coexistir com a vontade divina, a possibilidade para o contrário pode coexistir com ela por causa da contingência da causa média; e isso basta para que o efeito seja contingente e não necessário."*

Que fala da vontade divina enquanto predetermina essas causas consta daquilo que ensina no corpo do artigo:

> *"Pela vontade de Deus não somente as coisas são produzidas no ser, mas também predeterminou às coisas a produzir o modo segundo o qual fossem produzidas. Por isso, como a vontade de Deus se cumpre eficazmente, é necessário que as coisas sejam feitas e que sejam feitas do modo como a vontade divina dispôs."*

Portanto, segundo São Tomás, a predeterminação divina não predetermina apenas o efeito da causa, mas também o próprio modo pelo qual ela deve causar, isto é, o modo de contingência, liberdade ou necessidade. Por isso não destrói nenhum desses modos, mas os aperfeiçoa. Finalmente, veja-se São Tomás no livro I *Peri Hermeneias*, lição 14:

> *"A vontade divina deve ser entendida como existente fora de toda a ordem dos entes, como certa causa que derrama todo ente e todas as suas diferenças. As diferenças do ente são o possível e o necessário. Por isso, da própria vontade divina originam-se a necessidade e a contingência nas coisas e a distinção de ambas segundo a razão das causas próximas. Aos efeitos que quis necessários*

ordenou causas necessárias; aos efeitos, porém, que quis contingentes, ordenou causas que agem contingentemente, isto é, capazes de falhar. E segundo a condição dessas causas os efeitos se dizem necessários ou contingentes, embora todos dependam da vontade divina como da causa primeira, que transcende a ordem da necessidade e da contingência."

Assim São Tomás. Sem dúvida, Caetano tocou essa doutrina na I Parte, q. 22, a. 4. Não encontrando algo que aquietasse perfeitamente o intelecto ao compor a inevitabilidade da providência divina com a evitabilidade do efeito livre ou contingente, e não encontrando, segundo julgava, algo dito por São Tomás sobre isso, finalmente diz suspeitar que exista em Deus algo mais eminente e mais alto do que a evitabilidade ou inevitabilidade, de modo que, da providência passiva do evento, nenhum dos dois membros da combinação se siga. E, se assim é, diz ele, o intelecto repousa não na evidência da verdade, mas na altura inacessível da verdade ocultamente. Caetano repousaria ainda mais se tivesse encontrado isso mesmo em São Tomás, como se encontra no lugar citado: algo em Deus mais eminente do que a necessidade ou contingência, de onde derivam a própria contingência e necessidade nas causas. A essa eminência chamamos **infalibilidade**. Ela não retira as causas de seu modo ou indiferença, mas antes a dá e fornece. Implica que algo lhe resista.

Se resistisse, isso mesmo derivaria de Deus, que opera todas as coisas; e assim já não seria resistência, mas doação ou concessão. Deus dá, contudo, o próprio poder de resistir e de fazer o oposto. Por isso, quando se diz que se pode resistir à inspiração divina, não se entende resistência relativamente à própria causalidade e ordem divina no causar. Nada pode resistir a esse modo universalíssimo, pois nada se põe fora de toda aquela ordem. Entende-se resistência relativamente ao objeto proposto e ao efeito para o qual existe aquela inclinação e moção. Assim, na própria universalidade de operar e mover todas as causas, tanto quanto à substância do ato como quanto ao modo, funda-se a infalibilidade no agir da parte de Deus juntamente com toda a mutabilidade, contingência e liberdade da nossa parte. Essa causalidade universalíssima de Deus causa precisamente essas coisas. Por isso sua causalidade é inevitável, porque é universalíssima e compreende tudo. Contudo, o efeito em si e segundo a ordem das causas inferiores é mutável, porque Deus causa isso mesmo.

Assim não prejudica a mutabilidade, porque é causa e raiz dela. **ALGUNS DISCÍPULOS DE ESCOTO**, porém, dizem que para isso basta o próprio decreto e vontade de Deus sem alguma moção ou qualidade física que opere na vontade e preceda nossa liberdade. Uma qualidade física, dizem, nem foi mencionada pelos antigos nem é possível. Nada criado pode ser superior à vontade e dominá-la, como tal qualidade ou moção deveria dominar a vontade. E, se existisse, não deixaria liberdade, porque moveria determinadamente para um só, sem aquela eminência da vontade divina, que é infinita. Aquela qualidade não é infinita. Deus, portanto, dizem, move por certa simpatia: posto seu decreto, imediatamente a criatura se inclina e obedece. **MAS CONTRA ISSO:** pelo próprio fato de alguma virtude ser

superior no agir relativamente a algo móvel, é necessário que o móvel esteja sujeito não somente à virtude motora, mas também à sua moção. Se é móvel, deve ser capaz da moção, isto é, estar sujeito à virtude enquanto atualmente move.

Logo, pelo próprio fato de a vontade ser móvel e inferior ou sujeita à virtude divina, deve estar abaixo de sua moção. A moção não opera em razão de sua própria entidade, mas em razão da virtude cuja moção é. Assim, a moção do artífice sujeita a si a matéria da arte. Não existe alguma causa criada superior à vontade que possa movê-la interiormente. Contudo, a moção divina, embora entitativamente seja entidade criada, age pela virtude divina e sujeita a vontade a Deus. Essa moção não retira a liberdade, mas a fornece. Dá não somente realizar um ato determinado, mas o modo segundo o qual o ato deve ser realizado, isto é, livremente e com poder diferencial. Não lesa esse poder, mas o causa como sua raiz. Antes, aquela simpatia pela qual a criatura se subordinaria a Deus retiraria muito mais a liberdade ou não possuiria infalibilidade intrínseca.

Se existe essa simpatia, ela consiste em certa sequência natural e necessária subordinação da criatura a Deus, de modo que, querendo Deus, não possa deixar de seguir-se a operação na criatura. Logo, posta a vontade e o decreto de Deus, nossa vontade, por sequência natural e pela própria força e peso da natureza enquanto criada, irromperia no ato. Assim, a liberdade seria retirada muito mais por essa simpatia ou sequência natural do que pela positiva moção de Deus. Posta a vontade divina, seguir-se-ia por sequência natural aquele ato da vontade e ocorreriam todas as consequências que se objetam contra a predeterminação física:

que a vontade não pode resistir à vontade de Deus;

que permanece determinada a um só; e assim por diante. Isso tanto mais fortemente quanto essa sequência não dependeria de alguma operação divina que aperfeiçoa e atualiza, mas seguiria apenas pelo peso natural da vontade. Se, porém, posta a vontade de Deus, não se segue por sequência natural, mas por alguma sequência moral e contingente, segue-se que, posta a vontade de Deus, não permanece infalível que o efeito seja produzido. Será necessário vencer essa contingência por alguma operação, não pela mera simpatia. E, se a sujeição da vontade criada a Deus pode fundar infalibilidade no operar sem necessidade, por que aquela qualidade criada, que é virtude de Deus, não poderá fundar a mesma infalibilidade sem necessitar a vontade? Embora os antigos não tenham chamado essa qualidade física por esse nome e significado, São Tomás estabelece inteiramente a coisa significada e, semelhantemente, a predeterminação, como mostramos na q. 25 da *Física*, a. 2. São Tomás nega que seja qualidade permanente e por modo de hábito, I-II, q. 110, a. 2.

Afirma, contudo, que possui razão de movimento e é produzida por Deus na alma. E na q. 3 *De Potentia*, a. 7, ad 7, afirma que possui ser aquela virtude atual pela qual Deus move as causas, assim como as cores possuem ser intencional no ar e a virtude do artífice no instrumento. Tudo isso significa

realidade, enquanto se distingue de denominação moral ou extrínseca e de ente de razão. Isso chamamos **físico**, não tomando físico por aquilo que pertence ao ente móvel e corpóreo. Nesse sentido, como poderia estabelecer-se moção corpórea na vontade e natureza espiritual? Toma-se físico pelo que é real e intrínseco, em oposição à moção moral extrínseca ou fictícia. Daí também se colige incidentalmente que São Tomás, quando fala da moção pela qual Deus move a vontade e determina sua indiferença potencial, não fala de moção moral, mas da moção intrínseca que atinge interiormente a vontade, a qual por isso chamamos física, isto é, real.

A moção moral atinge a razão antes da vontade, porque se realiza mediante persuasão ou proposição do objeto. Chama-se moção moral para distingui-la daquela que se faz dentro da vontade, não mediante objeto que atrai, mas por moção operante e modificante. São Tomás ensina expressissimamente em muitos lugares que Deus move desse segundo modo, e não apenas propondo o objeto ou atraindo, como na I Parte, q. 105, a. 4; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; q. 116, a. 1; I-II, q. 6, a. 1, ad 3; q. 9, a. 6; q. 75, a. 3; q. 80, a. 1; e q. 3 *De Malo*, a. 3, ad 14. Nesses lugares distingue o motor da parte do objeto e da persuasão, o que convém ao objeto proposto, e o motor interior enquanto distinto da moção do objeto. Esse segundo atribui a Deus. Logo, atribui-lhe mais do que moção moral. Essa é também a doutrina expressa de Agostinho contra Pelágio.

Pelágio admitia que Deus operasse em nós pela graça persuadindo-nos de tudo aquilo que é bom, o que é moção moral, como consta no livro *De Gratia Christi contra Pelagium*, cap. 10. Agostinho diz que tudo isso se reduz à lei e à doutrina, não à comunicação da virtude. Por isso conclui no cap. 24:

> *"Não pela lei e doutrina que soam exteriormente, mas por um poder interior e oculto, admirável e inefável, Deus opera nos corações dos homens não somente verdadeiras revelações, mas também boas vontades."*

Não exclui apenas a persuasão extrínseca realizada pelos sentidos. Ensina também que não basta a interna que consiste na revelação e se mantém da parte do objeto. Deve ainda existir operação dentro da vontade, que já não é moção moral, porque não se realiza mediante a proposição do objeto. Para que possam ser **RESPONDIDOS** os argumentos ou sofismas que nesta parte se multiplicam — por exemplo:

que, permanecendo a moção de Deus, que não está em minha mão e que não posso afastar, não pode deixar de pôr-se o ato da vontade;

que essa moção está determinada a um só e, assim, segue-se que também a vontade é determinada; que a suposição dessa moção divina antecede inteiramente o ato da vontade, logo, permanecendo ela, não é possível fazer o oposto nem resistir-lhe e, portanto, não há liberdade —, essas e outras coisas semelhantes que dizem respeito à suposta incompossibilidade da determinação divina com nossa indiferença equivocam acerca:

da necessidade absoluta ou sob suposição e segundo algo;

da necessidade da consequência e do consequente; do sentido composto e dividido. Alguns entendem o sentido dividido como feito dividindo e separando o concurso de Deus, como se sem ele a vontade permanecesse in-

diferente. O sentido composto seria entendido posto o concurso de Deus e a predeterminação e, postos estes, retirar-se-ia a indiferença. Essa interpretação é grosseira e muito distante de nossa sentença. Nós antes dizemos que a própria moção ou predeterminação de Deus na vontade aperfeiçoa a liberdade, não a afasta. O sentido composto e dividido deve ser tomado segundo diversas formalidades ou considerações encontradas no mesmo concurso ou auxílio de Deus e na vontade. Compondo segundo uma delas ou considerando precisamente sob sua relação, não se explica a liberdade — não dizemos que é retirada, mas que não se explica —, e sim o modo da infalibilidade. Dividindo, porém, aquela consideração e tomando-a sob outra, explica-se a liberdade.

Assim, no mesmo efeito, enquanto se considera precisamente a formalidade ou relação de uma causa, sob esse aspecto ainda não se entende possuir ou não possuir certo ser; considerado, porém, por outra parte, possui-o. Na moção ou predeterminação de Deus podem considerar-se **três relações ou formalidades**, e outras tantas na causa livre criada. Da parte de Deus considera-se:

primeiro, o modo de operar que está da parte do próprio Deus, porque é divino, imutável e universalíssimo;

segundo, a ordem ao efeito determinado em si; terceiro, a ordem ao modo segundo o qual o efeito procede, tanto da própria causa criada como enquanto submetida à moção divina. Da parte da causa criada considera-se:

primeiro, o próprio efeito em si e em sua substância;

segundo, o modo pelo qual o produz, por exemplo necessária ou contingentemente; terceiro, a ordem à causa primeira, da qual participa, e ao próprio modo segundo o qual a causa primeira o opera. Quando Deus move uma causa segunda livre ou contingente, se essa causa for considerada enquanto opera o efeito segundo seu modo próprio, opera-o de modo contingente e com potência para produzi-lo ou resistir-lhe, e para resistir à moção divina enquanto causa tal ato e tal modo. O próprio concurso divino causa isso: que o ato seja feito de tal modo que possa resistir-se ao próprio ato e, consequentemente, à própria moção enquanto atinge tal ato e modo. Se, porém, todo esse conjunto — o ato da vontade criada e seu modo — for comparado e composto com o próprio concurso segundo o modo que se mantém da parte de Deus, é inevitável que aconteça não somente o efeito, mas o efeito com o modo, isto é, o efeito livremente realizado.

Deus providencia e causa tudo isso inevitavelmente da sua parte, mas evitavelmente da parte da coisa feita. Antes, mesmo quando dá apenas concurso suficiente, não eficaz, ainda opera inevitavelmente da sua parte. Aquilo que pretende nesse concurso inevitavelmente ocorre, isto é, que o homem possua princípio de onde possa operar, embora de fato não opere. Segundo essa distinção e essas relações encontradas no próprio concurso divino, verificam-se proposições opostas que parecem afirmar coisas contrárias do mesmo. De uma parte, diz-se que podemos resistir à inspiração e iluminação divinas, como se diz no Concílio de Trento, sessão 6, cap. 5. Daí

se prova que operamos livremente, porque podemos resistir-lhe, e o próprio poder de resistir é sinal infalível de operação livre.

Então consideramos a própria moção divina existente no homem, mas em **sentido dividido**, isto é, não considerando nela a relação ao modo de operar da parte de Deus, que é imutável e infalível, mas dividindo-a desse modo e considerando somente a relação à causa e ao modo da causa criada, que o próprio concurso divino também pretende e atinge. De outra parte, diz a Escritura em Ester 13:

"Não há quem possa resistir à tua vontade."

E Romanos 9:

"Quem resiste à sua vontade?"

E Agostinho, *De Correptione et Gratia*, cap. 14:

"À vontade de Deus que quer salvar, nenhum arbítrio humano resiste."

E São Tomás, I-II, q. 10, a. 4, ad 3:

"Se Deus move a vontade para alguma coisa, é impossível pôr que a vontade não seja movida para ela; não é, contudo, impossível simplesmente. Por isso a vontade não é movida por Deus por necessidade."

Isso procede posta a moção de Deus, não retirada. E na q. 112, a. 3:

"Se da intenção de Deus que move é que o homem cujo coração move alcance a graça, infalivelmente a alcança."

Toda a infalibilidade, em São Tomás, Agostinho e a Escritura, reduz-se à própria vontade e moção de Deus, à qual nada resiste. Não se reduz a algum prévio conhecimento da coisa a fazer anterior a toda vontade divina. Então se faz o sentido composto de nossa vontade com a vontade e moção de Deus, enquanto explica o modo imutável e universalíssimo da parte de Deus.

DO QUE FOI DITO COLIGE-SE como deve entender-se corretamente a definição de liberdade:

"faculdade ou potência que, postos todos os requisitos para agir, pode agir e não agir."

Essa definição é comumente recebida por todos. Deve ser entendida em toda sua amplitude, postos todos os requisitos, tanto da parte das causas segundas motoras como da causa primeira. Como dissemos, mesmo posta a moção divina e a predeterminação, a vontade pode agir ou não agir, porque o próprio poder de resistir e dissentir é fornecido e conservado por aquela moção divina. De fato, porém, não resistirá nem dissentirá, se compararmos a vontade assim movida com o modo de mover de Deus, imutável e infalível. A definição de liberdade não diz que, postos todos os requisitos, a liberdade **não agirá**, mas que **pode não agir**. Nenhum requisito pode retirar esse poder, muito menos a premoção divina, que, por seu modo universalíssimo de operar, é causa desse poder da liberdade criada e não o retira, mas o conserva e aperfeiçoa como sua raiz.

Por isso o Pe. Suárez, no prólogo 1 acima citado, cap. 3, repreende sem razão os tomistas como se dissessem que uma potência é livre se, postos todos os requisitos, pode não agir, excetuando-se porém a premoção divina se "todos os requisitos" forem tomados coletivamente em sentido composto; e se "todos" forem entendidos em sentido dividido, isto é, retirando alguma

dessas condições, a liberdade pode agir. Sua impugnação procede contra isso, porque retirada alguma condição requerida também qualquer causa que age naturalmente pode não agir, assim como o sol pode não iluminar se a janela estiver fechada. Nós, porém, já rejeitamos acima essa interpretação do sentido composto e dividido. Basta dizer que, postos todos os requisitos, inclusive a moção de Deus, enquanto ela fornece determinação ao ato retirando a indiferença potencial e suspensiva, mas fornecendo e conservando o modo da indiferença atual e do poder dominativo, a vontade pode fazer o oposto.

Se, porém, se considera o modo de operar da parte de Deus, que é imutável e pretende que algo individualmente se faça, não pode pôr-se o oposto, porque não pode destruir-se aquela imutabilidade. Assim como se conserva perfeitamente a imutabilidade do ato divino com a liberdade divina pela qual Deus pode o oposto, conserva-se também a mesma imutabilidade com a liberdade criada causada por ele, que é certa participação da liberdade divina, pela qual a criatura pode, segundo seu modo próprio, fazer o oposto, embora da parte de Deus se realize de modo imutável. Logo, a predeterminação de Deus e a moção de sua causalidade universalíssima retirarão nossa liberdade quando a imutabilidade do ato divino retirar a contingência e mutabilidade da causa criada. Remetamos aos teólogos o tratamento mais amplo. Para o filósofo natural basta isto.

Dessas matérias trataremos, se Deus quiser, no tomo I, Parte I, sobretudo onde mostraremos que deve excluir-se a ciência média, para que a infalibilidade dos decretos divinos não seja tomada da suposição de efeitos criados previstos antes de todo decreto de Deus.

ARTIGO IV — ACERCA DE QUAIS OBJETOS VERSA A LIBERDADE

Para discernir os objetos para os quais a vontade tende livremente e aqueles para os quais tende necessariamente, deve distinguir-se o livre quanto ao exercício e quanto à especificação, e do mesmo modo o necessário. Quanto à especificação, diz-se necessário aquilo que, pela própria razão do objeto, carece de alguma razão que termine ato diverso daquele de tal espécie, por exemplo de amor e não de ódio. Quanto ao exercício, diz-se necessário aquilo que, da parte do sujeito, possui tal disposição que este não pode deixar de elicitar determinado ato. Assim, a necessidade de especificação mantém-se da parte do princípio especificativo. Como este é o objeto, deve explicar-se segundo aquilo que está da parte do objeto, isto é, quando da parte dele nada de mal é representado que possa ser odiado. Assim exclui a liberdade de contrariedade, isto é, poder ter amor ou ódio. A necessidade quanto ao exercício mantém-se da parte do princípio operante.

Como este é o sujeito, deve explicar-se segundo aquilo que está da parte do sujeito e da elicitação, isto é, quando o sujeito se encontra de tal modo afetado que não pode suspender o ato acerca de algum objeto. Assim exclui a liberdade de contradição, isto é, querer e não querer. De modo oposto devem explicar-se a liberdade de especificação e a de exercício. Daí colijo

incidentalmente que, embora possa existir objeto relativamente ao qual a vontade seja necessitada quanto ao exercício, como na visão clara de Deus, essa necessidade não provém formalmente do próprio objeto enquanto objeto, mas da própria disposição do sujeito relativamente a tal objeto. Nisso julgo verdadeira a sentença de Caetano, I Parte, q. 22, a. 1, seguida por Báñez no mesmo lugar. A razão é que o objeto formalmente é apenas princípio de especificar. Logo, dele enquanto tal não procede formalmente a necessidade do exercício. O exercício ou elicitação procede formalmente do sujeito operante, e sua necessidade, da própria disposição e estado do sujeito.

A vontade é de tal natureza que, se se lança com todo o seu peso sobre o objeto, tende necessariamente a ele, porque nada permanece que possa deter e suspender a elicitação. Ela se lança com todo o seu peso quando o objeto se adequa totalmente à universalidade dela, também com plena advertência. Como a vontade, em razão de sua natureza e razão formal, está determinada ao bem enquanto tal, quando o bem é proposto por todos os lados e totalmente, em toda a sua universalidade e plenitude, não há na vontade indiferença, mas determinação total para tal bem. Quando dizemos que a vontade tende natural e necessariamente a tal bem, não tende por modo de apetite inato, mas elícito, embora necessário. Esse apetite chama-se natural porque é necessário, não porque é inato. Procede da cognição e, antes, da plena advertência. Por isso é maximamente voluntário, porque procede de máxima e plena cognição, isto é, da visão de Deus, e de princípio interno, isto é, do próprio peso da vontade.

POSTAS ESSAS COISAS, DIGO: também nesta vida existe objeto necessário quanto à especificação, e é um só: a felicidade em comum, enquanto é a razão formal de apetecer os bens.

Na felicidade incluem-se duas coisas:

- ser;
- e estar bem ou ser feliz.

Se alguém não é, não é feliz; e, semelhantemente, se não está bem, não é feliz. Assim, o próprio ser e o estar bem necessitam quanto à especificação. Tudo aquilo que é necessário quanto à especificação reduz-se a algum desses dois. As demais coisas, que não possuem conexão necessária com esses dois, são livremente apetecíveis. Quanto ao exercício, porém, nada necessita a vontade, se procede com advertência, exceto somente Deus claramente visto. A primeira parte toma-se de São Tomás, I-II, q. 10, a. 2, sobretudo ad 3:

> *"O fim último move necessariamente a vontade, porque é o bem perfeito; e semelhantemente aquelas coisas que se ordenam a esse fim, sem as quais o fim não pode ser possuído, como ser, viver e coisas semelhantes."*

E na q. 6 *De Malo*, artigo único, ad 7:

> *"Nenhum bem supera a virtude da vontade como se a movesse por necessidade, exceto aquilo que, segundo toda consideração, é bem; e somente isto é o bem perfeito, que é a felicidade, que a vontade não pode não querer, isto é, de modo*

a querer o seu oposto; pode, contudo, não querer em ato, porque pode afastar o pensamento da felicidade, enquanto move o intelecto ao seu ato."

Veja-se também São Tomás, I Parte, q. 82, a. 2, e q. 22 *De Veritate*, aa. 5 e 6. A **RAZÃO** toma-se do que foi dito. É bem necessitante quanto à especificação aquilo que, na própria razão formal pela qual especifica a vontade, não possui senão razão de bem, que é o próprio especificativo da vontade. A vontade é necessitada a não sair dos limites de sua especificação; caso contrário, mudaria sua essência e espécie. Logo, quando o objeto não é senão o próprio especificativo da vontade, tal objeto não é capaz de ódio. Assim necessita a vontade de tal modo que, se tende para ele, tende por modo de amor, porque no objeto não existe senão aquilo que especifica o amar, isto é, o bem. Portanto, assim como a vontade é restringida à sua razão formal especificativa, é também restringida a amar tal objeto quanto à especificação.

Disso também se prova que a felicidade que necessita a vontade não é a felicidade materialmente tomada em alguma coisa enquanto reveste razão de objeto apetecido, mas a felicidade enquanto exerce a razão formal pela qual algo é apetecido. Cada qual deseja repousar no bem, isto é, estar bem ou feliz. Isso é o último por modo de fim que todos procuram. Por isso reveste a razão formal pela qual as demais coisas são apetecidas, porque é a própria razão formal que se deseja no fim. Algo é tido como fim precisamente porque nele se pretende repousar como em um bem. Logo, a própria felicidade ou repouso último no bem, assim como é razão formal de apetecer o fim, é também razão motiva pela qual as demais coisas são apetecidas.

Como a vontade, em todo ato seu, deve considerar algum fim e ser movida pela razão formal motiva do fim — que é o mesmo que a felicidade tomada segundo a razão formal da felicidade, isto é, querer estar bem ou repousar no bem —, assim como não pode a vontade sair dos limites de sua razão formal especificativa e motiva, também não pode deixar de ser necessitada à felicidade enquanto razão formal, porque esta é a própria razão do bem. Daí se colige que, se a felicidade for tomada materialmente em alguma coisa na qual se julga encontrar a razão formal da felicidade, a vontade não é necessitada a tal felicidade material e objetivamente tomada, a menos que conste e apareça manifestamente à vontade que aquela coisa é aquela à qual convêm adequada e universalmente todas as condições da felicidade, isto é, ser todo o bem. Isso somente pode constar vendo o próprio Deus.

Deus conhecido não em si mesmo, mas por conotação às criaturas e pela via de remoção, embora em si seja o sumo bem, enquanto não aparece positivamente em si mesmo, mas pelos efeitos, não termina adequadamente a vontade nem necessita quanto à especificação. A negação não é o especificativo, mas a posição positiva do bem. Nem necessita um bem misturado com alguma limitação. Todos os bens que não são representados como plenamente bons ou como possuindo conexão necessária com o bem pleno podem desagradar à vontade e não a necessitam.

DIRÁS: aquele que peca sabendo que perde a felicidade age contra a própria felicidade.

Logo, ela lhe desagrada de fato e eficazmente, embora quisesse não perdê-la. Assim, àquele que lança mercadorias ao mar, as próprias mercadorias desagradam, não absolutamente, mas enquanto pesam e o expõem ao perigo. Do mesmo modo, embora a felicidade não desagrade absolutamente, desagrada enquanto impede aquele pecado. Assim não necessitaria quanto à especificação, porque pode ser considerada sob algum aspecto pelo qual não seja apetecível. Segundo: aos que se matam ou estão no inferno, o próprio ser e viver desagradam enquanto considerados cheios de misérias. Logo, não necessitam quanto à especificação e enquanto bem adequada e plenamente, mas podem ser objeto de desagrado sob algum aspecto.

AO PRIMEIRO responde-se que aquele que peca se desvia da verdadeira felicidade para a aparente, e daquilo que na realidade e materialmente é verdadeira felicidade para aquilo que lhe é proposto e aparece como felicidade.

Quer deleitar-se ou repousar em algum bem, o que é estar feliz ou bem segundo a razão formal. Erra, porém, na própria coisa material que escolhe para repousar. Logo, a felicidade formal enquanto formalmente considerada ou enquanto razão de apetecer nunca desagrada, isto é, nunca é razão de desagradar, mas sempre necessita quanto à especificação. A felicidade material que perde, isto é, a própria coisa na qual se diz estar a felicidade, não necessita quanto à especificação. Pode ser considerada como penal e onerosa aqui e agora sob algum aspecto.

AO SEGUNDO, semelhantemente responde-se que aquele que se mata odeia o ser materialmente considerado enquanto sujeito da miséria, não formalmente.

Deseja o não-ser sob alguma razão de ser, isto é, sob a razão de ser livre das misérias, que são certos males e defeitos de ser. Acrescento que aquele que se mata deseja o ser formalmente considerado mais intensamente do que aquele que não se mata. Porque deseja tão ardentemente ser sem misérias que não pode tolerá-las nem suportar a falta de repouso ou deleite, é levado tão intensamente a destruir a miséria que não quer tolerar sequer o sujeito da miséria, que é a própria vida. Outro, porém, que não deseja tão ardentemente ser sem misérias, tolera-a. Daí consta que aqueles que se matam apetecem demasiadamente a felicidade ou suas condições, como:

- deleite;
- abundância;
- ausência de miséria;
- e semelhantes.

Não suportam por uma hora carecer delas, de modo que, se carecem, querem destruir também o sujeito enquanto delas carece. Assim:

"Quem ama sua alma a perderá",

isto é, perdê-la-á por amor excessivo. A última parte da conclusão — que a vontade é necessitada quanto ao exercício pela própria visão clara de Deus

— toma-se da **RAZÃO** insinuada por São Tomás, I-II, q. 22, a. 2. A vontade daquele que vê Deus por essência vê todo o bem, conforme Êxodo 33:

"Eu te mostrarei todo o bem."

Assim, adere necessariamente a Deus, assim como necessariamente queremos ser felizes. A força dessa razão consiste nisto:

visto o sumo bem, não se pode propor a cessação de amá-lo sem que se proponha a cessação de querer ser feliz.

Isso seria querer abandonar a razão total e universal de felicidade que, por aquele exercício, é possuída e amada. Logo, não pode desagradar aquele exercício pelo qual tal sumo bem é amado, a menos que desagrade a razão universal do bem que nele se possui. Isso, porém, seria sair dos limites da própria razão formal especificativa, contida sob a razão universal do bem ou da felicidade. Mais coisas sobre isso pertencem aos teólogos nos lugares citados, I Parte e I-II, q. 10.

ARTIGO V — SE A VONTADE É POTÊNCIA MAIS PERFEITA DO QUE O INTELECTO

Nesta dificuldade contendem a escola de São Tomás e a de Escoto. Escoto, no IV das *Sentenças*, dist. 49, q. 4, julga que a vontade é potência mais perfeita do que o intelecto. Segue-o sua escola e muitos outros, como Boaventura, Egídio, o Argentinense, Gabriel e Maior, no mesmo lugar. O **FUNDAMENTO** toma-se de quatro condições principais que podem estabelecer a nobreza de alguma potência:

- do objeto;
- da eficácia da potência;
- do ato ou efeito mais excelente;
- do oposto, que é pior.

A primeira razão toma-se do objeto. O objeto da vontade seria mais perfeito, pois é o próprio bem, que é perfeição e atualidade do ente, e considera o próprio ser, ao qual a vontade tende. Também a existência é a máxima atualidade e perfeição no ente. O próprio bem seria mais perfeito do que o verdadeiro, porque a perfeição do ente explica-se pela bondade e cada coisa é boa na medida em que é perfeita e íntegra. Logo, o objeto próprio da vontade seria mais excelente do que o objeto do intelecto. Da eficácia da potência deduz-se a segunda razão. O objeto da vontade é o bem ou fim, que é a primeira das causas. Por isso a vontade possui poder de mover as demais potências e domínio sobre elas, inclusive sobre o intelecto. Logo, tanto mais excelente seria a vontade que o intelecto quanto o imperante é superior ao imperado, o superior ao inferior e a potência formalmente livre àquela que formalmente é necessária, embora radicalmente seja livre.

Sobretudo porque nenhuma outra potência pode possuir domínio sobre a vontade. Logo, a própria vontade seria mais atual e perfeita do que todas, pois o poder de mover funda-se na atualidade. Do ato e efeito deduz-se a terceira razão. O mais excelente ato da vontade, que é o da caridade, excede

o mais excelente ato do intelecto. Por isso a caridade é mais excelente que as demais virtudes, segundo o testemunho de Paulo, 1 Coríntios 13:

"A maior destas é a caridade."

Consta também porque pelo ato de caridade alguém se aproxima mais de Deus e se dispõe ultimamente para a graça. Logo, seria necessário que a própria potência fosse também simplesmente mais excelente que o intelecto. Por isso São Tomás, I Parte, q. 82, a. 3, admite que o conhecimento das coisas que estão abaixo de nós é mais perfeito do que o amor delas, mas, relativamente às coisas que estão acima de nós, o amor é mais excelente que o conhecimento. Logo, o mais excelente ato da vontade excede o mais excelente do intelecto, e assim a própria potência seria simplesmente mais excelente. Também isso aparece pelo efeito. Somos denominados simplesmente bons ou maus pela vontade, não pelo ato do intelecto. E, entre os espíritos angélicos, a ordem que excede no amor, isto é, os Serafins, é simplesmente mais perfeita do que as demais, inclusive os Querubins, que excedem na ciência. Logo, do amor toma-se maior excelência entre os espíritos e, consequentemente, entre as potências. Finalmente, do oposto deduz-se a quarta razão.

Aquilo cujo oposto é péssimo é simplesmente mais perfeito, pois a oposição e destruição de algo é tanto pior quanto mais excelente é aquilo que destrói. Logo, quando alguma coisa é péssima, seu oposto é ótimo. Entre os pecados, porém, o ódio de Deus, que se opõe diretamente à caridade, é o pior entre todos os vícios, pior inclusive do que a infidelidade. Logo, o amor de Deus, que lhe é oposto, é mais excelente do que todo conhecimento. A sentença oposta é sustentada por São Tomás, I Parte, q. 82, a. 3; livro III *Contra os Gentios*, cap. 26; e q. 22 *De Veritate*, a. 11.

Veja-se também I Parte, q. 26, a. 2, onde diz que a operação intelectual é a mais perfeita em qualquer natureza intelectual; e Caetano ali e na citada q. 82, com outros intérpretes de São Tomás nesses lugares; Suárez, livro V *Sobre a Alma*, cap. 9; Vázquez, I-II, disp. 11, cap. 8, n. 43; Rubio; os Conimbricenses, livro III *Sobre a Alma*, cap. 13, q. 2, a. 2; e muitos outros. **ASSIM, ESTA SENTENÇA ENSINA** que o intelecto é simplesmente mais perfeito do que a vontade, embora a vontade possa ser mais perfeita segundo algo. Chamamos perfeição **simplesmente** da potência aquela que se toma do objeto segundo o modo de mover e modificar a potência. Isso pertence à própria substância ou essência da potência, que se toma essencialmente da ordem ao objeto formalmente considerado. Assim, a potência que é modificada pelo objeto de modo mais elevado possui razão objetiva mais elevada.

A perfeição **segundo algo** provém de outras condições além dessa, pertencentes aos objetos materiais ou a outras condições e circunstâncias extrínsecas além do gênero da causa objetiva e especificativa, como bem adverte Caetano, I Parte, q. 26, a. 2. Relativamente à razão especificativa ou objetiva da potência, as demais coisas comparam-se como perfeições segundo algo. Portanto, que o intelecto seja superior à vontade pela força da especificação objetiva funda-se nisto:

o modo de especificar do intelecto é mais imaterial, mais ativo e mais perfeito do que o da vontade, e mais afastado da potencialidade e concreção.

Logo, a própria potência é mais perfeita. A consequência é ótima. A imaterialidade é separação das condições materiais e potenciais. Toda imperfeição funda-se na potencialidade e materialidade, que importam limitação e oposição à atualidade. Logo, quanto mais imaterial é o modo do objeto e da potência, tanto mais atual e perfeito é, porque mais separado da potencialidade. O antecedente prova-se porque o objeto do intelecto o modifica de modo mais abstrato e imaterial. Move o intelecto de tal maneira que ele pode penetrar tudo aquilo que está no objeto e sob qualquer estado e condição:

- de existência ou não existência;
- abstraindo;
- compondo;
- dividindo;
- e assim por diante.

Por isso diz-se intelecto como que **ler dentro**, porque entra até o interior último quanto é de si, a menos que seja impedido por defeito de luz ou de espécies. A vontade, porém, nada disso faz. Supõe aquilo que foi feito pelo intelecto e inclina-se segundo o objeto lhe foi proposto. Não se estende tão amplamente a todas as coisas, mas somente à razão de conveniente. Embora tenda ao fim por modo de quem pretende e move para ele, isso deve antes provir do intelecto; de outro modo, a vontade não se moveria. Logo, no alcance objetivo o primeiro lugar pertence ao intelecto, ainda que, no movimento como que aplicativo e efetivo, a vontade o exceda. O gênero de mover efetivamente, contudo, é posterior ao gênero objetivo nas potências. A especificação toma-se do objeto. A moção do fim, que é a primeira das causas, embora seja exercida pela vontade, não começa nela, mas no intelecto que propõe e atrai a vontade.

Daí consta que, no gênero objetivo e final, o intelecto é simplesmente o primeiro motor. No alcance objetivo, apreende e atinge primeiro o objeto. A vontade é movida por sua apreensão. Logo, na força da moção especificativa o intelecto sobressai à vontade. Assim procede mais livre e abstratamente, atingindo o objeto sob qualquer estado de possibilidade ou existência, sob precisão ou composição, em ordem a si ou a outros e segundo todas as formalidades encontráveis no objeto. A vontade, porém, atinge-o somente sob aquele estado pelo qual pode atrair e mover por modo de conveniente e segundo alguma ordem à existência e consecução. Finalmente, o intelecto está mais próximo da própria alma e segue-a antes como paixão própria anterior à vontade. Não se comporta simplesmente como disposição requerida para a vontade; antes, a vontade comporta-se como inclinação que segue o intelecto como forma. Logo, em dignidade e imaterialidade, o intelecto aproxima-se mais da natureza da alma e participa mais dela do que a vontade.

Quanto mais imediata é uma paixão própria relativamente ao seu princípio ou essência da qual segue, tanto mais perfeita é. A paixão posterior depende da anterior. E cada coisa, quanto mais naturalmente próxima de seu princípio, tanto mais perfeita. Que, porém, a vontade seja segundo algo superior ao intelecto consta do que foi dito. Ela é o primeiro motor no gênero de efetuar e aplicar as demais potências quanto ao exercício. Nesse gênero excede o intelecto, que move somente objetivamente. Isso também é provado pelos argumentos feitos em contrário, como constará de sua **SOLUÇÃO**. Ao primeiro fundamento oposto nega-se que o objeto da vontade, na razão formal de objeto e no modo de modificar a potência, seja mais perfeito, embora na coisa materialmente possa algumas vezes ser mais perfeito. Quando se diz que seu objeto é o bem e o fim, **DISTINGO**:

o bem e o fim primeiramente apreendidos pelo intelecto e regulando mediante ele, concedo;

não apreendidos, nego. O bem apreendido é atingido mais perfeitamente pelo intelecto, na razão de objeto, do que pela vontade, porque é atingido sob razão de quididade e, consequentemente, de modo mais elevado e abstrato. Assim, o bem não é mais perfeito do que o verdadeiro na razão de modificar objetivamente a potência. Não se deve pensar que o bem, o fim e a existência não pertençam também ao intelecto. Pertencem-lhe de modo mais elevado, enquanto são atingidos sob razão de certa quididade. Não são atingidos pelo intelecto sob o modo pelo qual a vontade os atinge, isto é, sob o exercício de mover finalisticamente. Como esse movimento é atrativo e ordenado a conseguir a coisa no ser, é menos imaterial e abstrato. Logo, como o bem e o fim são atingidos também pelo intelecto, mas de modo superior, não se pode provar por esse argumento que a vontade seja potência mais perfeita que o intelecto. São Tomás expressa isso na I Parte, q. 82, a. 3:

> *"O objeto do intelecto é a própria razão do bem apetecível; o bem apetecível, porém, cuja razão está no intelecto, é objeto da vontade."*

Ao dizer que a razão do bem é objeto do intelecto, significa que, segundo razão e quididade, é atingida pelo intelecto, modo mais elevado e abstrato. A vontade, porém, não atinge a razão do bem, isto é, a quididade, mas a moção e o exercício do bem. Não obsta dizer que o verdadeiro é certo bem particular e, assim, é menor na razão de bem do que a própria razão universal de bem. Também o bem é certo verdadeiro e está contido sob ele. Por isso se contêm mutuamente. A própria razão universal de bem é atingida pelo intelecto. Por essa parte, o intelecto não é inferior à vontade, porque tudo aquilo que a vontade atinge é também universalmente atingido pelo intelecto sob razão objetiva mais elevada, isto é, sob razão de verdadeiro, embora o próprio verdadeiro, enquanto certa coisa, esteja contido sob o bem, assim como o bem sob o verdadeiro.

Ao segundo responde-se que prova que a vontade é superior ao intelecto na força da causa motiva e aplicativa quanto ao exercício, não na força da causa objetiva e especificativa. Nesta, o modo de especificar é sempre mais elevado no objeto do intelecto, porque modifica de modo mais imaterial. Isso possui maior nobreza na força da especificação objetiva. O mesmo se

diga da liberdade ou necessidade formal. Isso não pertence por si à perfeição da especificação objetiva, mas ao modo de mover da parte do sujeito. E a própria liberdade formal que a vontade possui recebe-a do intelecto como de raiz. Logo, por isso o intelecto não é mais imperfeito, mas mais perfeito radicalmente. Ao terceiro, quanto à primeira parte, acerca do ato de caridade, responde-se primeiro, a partir de Caetano, I Parte, q. 26, a. 2, e q. 82, a. 3, que o ato de caridade não é mais excelente do que o ato perfeitíssimo do intelecto, como a visão beatífica.

Essa comparação de ato com ato deve sempre fazer-se em igualdade, isto é, do mais perfeito ato de uma potência com o mais perfeito ato da outra, não com outros atos menos perfeitos que a caridade pode vencer. Segundo, diz-se que o ato de caridade é perfeitíssimo em razão da coisa atingida e da união a ela, não em razão do modo de especificar objetivamente. Este, no intelecto, é sempre mais elevado e abstrato. Pode, contudo, dizer-se que algum ato da vontade é simplesmente mais perfeito do que algum ato do intelecto, não no modo da especificação objetiva, mas em algum efeito particular. Algum objeto, enquanto existe na realidade, pode ser mais perfeito do que no modo de entender. A vontade, tendendo afetivamente à coisa, une-se ao objeto e toca-o enquanto existe na realidade. Assim, na razão de conjunção e união afetiva, diz-se que o ato da vontade é mais perfeito do que o do intelecto quando encontra no próprio objeto querido tanta ou maior imaterialidade e perfeição do que o intelecto.

Isso, porém, não provém do modo próprio e intrínseco da potência pelo qual tende ao objeto, mas da própria perfeição que o objeto possui em si. Se tal objeto se une imediatamente ao intelecto, como ocorre na visão beatífica, também na razão de união o ato intelectivo será mais excelente. Quando São Tomás diz que o amor das coisas superiores é mais nobre do que o conhecimento delas, fala em sentido muito formal:

das coisas superiores enquanto permanecem em estado superior ao próprio intelecto, de modo que o intelecto não se une imediatamente a elas.

Então, embora pelo modo intrínseco da potência o intelecto proceda de modo superior e mais nobre, contudo, porque esse modo não se adequa na união ao objeto àquilo que existe nele, pois não aparece suficientemente ao intelecto, na razão de união permanece inferior à vontade. Assim, simplesmente aquele ato da vontade é mais nobre, porque a união à coisa mais nobre e superior sempre preexcede as demais. Do mesmo modo, a união hipostática é simplesmente mais nobre do que qualquer ato do intelecto ou da vontade, porque eleva à ordem suprema e une sumamente a Deus. Quanto à segunda parte do argumento, acerca dos efeitos, responde-se, relativamente ao primeiro — tornar o homem simplesmente bom, o que faz a vontade e não o intelecto —, que esse efeito pertence ao gênero moral, não ao gênero da especificação objetiva física, no qual o intelecto preexcede e do qual somente tratamos aqui.

Ou, segundo, esse efeito moral de retificar não pertence à vontade enquanto contraposta ao intelecto, segundo cuja razão apenas deve fazer-se

a comparação, mas enquanto sujeita à regra da razão. Assim participa da retificação da razão como de princípio mais perfeito. Logo, não retifica somente a vontade, mas também a razão, e esta como princípio mais perfeito. Embora ninguém seja denominado simplesmente reto senão pela própria vontade, na qual a retificação se consuma como voluntária, ela começa pela razão como reguladora. Quanto ao outro efeito, acerca da ordem dos Serafins, dizemos que se denomina do excesso de amor não como da perfeição simplesmente maior em si, mas daquela perfeição maior que influem nos outros ou na qual especialmente sobressaíram no caminho. A denominação da ordem hierárquica toma-se mais do ofício e ministério que exercem nos outros do que daquilo que são em si. Nos outros, porém, não podem influir a visão beatífica ou a luz da glória, porque somente Deus dá a glória.

Fora da visão beatífica, porém, a caridade é mais perfeita do que qualquer outra ciência. Como os Serafins ministram a Deus no aperfeiçoamento dessa virtude nos outros, daí se denominam daquele ministério perfeitíssimo, como ardentes e incendiadores. Ao último diz-se que o ódio de Deus pode ser considerado:

ou no ser físico, enquanto se opõe ao amor;

ou no ser moral, enquanto importa especial aversão a Deus na razão da caridade. No primeiro modo, o ódio não é fisicamente o pior. Assim, são piores a privação da glória e a condenação perpétua, que é a máxima distância de Deus no termo. No segundo modo, porém, o ódio é péssimo porque se opõe mais diretamente à conversão a Deus produzida pela caridade e, assim, é aversão mais direta. Isso, contudo, pertence ao gênero moral, não ao gênero do amor fisicamente considerado. Nós falamos somente no gênero físico e objetivo, não da perfeição no ser moral.

ARTIGO VI — SE A VONTADE MOVE AS OUTRAS POTÊNCIAS IMPRIMINDO NELAS ALGO REAL

Embora nesta dificuldade existam muitos modos de falar, podem reduzir-se principalmente a **TRÊS SENTENÇAS**. A primeira afirma que, quando duas potências existentes na mesma alma se comportam de tal modo que uma se subordina à outra e é movida por ela, não se requer alguma moção física e real impressa pela potência motora na movida. Bastaria a radicação e conjunção na mesma alma, em razão da qual, por simpatia natural, operando ou apetecendo uma potência, outra subordinada a ela opera e executa.

Essa sentença é sustentada ou julgada provável por vários autores, inclusive tomistas: os Conimbricenses, livro VII da *Física*, cap. 2, q. 1, a. 7, que dizem ser opinião de muitos filósofos de seu tempo; os mesmos no livro I dos *Posteriores*, cap. 1, q. 4; Vázquez, I-II, disp. 34, cap. 3; Montesinos, I-II, q. 9, a. 1, disp. 13, q. 5, n. 92; o Mestre Navarrete, tomo II, sobre a I Parte, q. 19, a. 8, controvérsia 10, § 4, ad 2 da primeira parte do argumento; o Mestre Ledesma, livro *De Auxiliis*, questão única, a. 3, p. 82, embora admita a oposta como mais provável na p. 152; e o Mestre Torres, tomo I *De Religione*,

q. 81, a. 7, disp. 3. Esta foi também antigamente a sentença de Escoto no II das *Sentenças*, dist. 42, q. 4. Antes, Escoto quer que o influxo de Deus nas causas segundas seja por simpatia, não por qualidade impressa, mas pela mera subordinação da causa segunda a Deus.

Alguns chamam essa simpatia de influxo ou moção moral, tomando moralidade por subordinação extrínseca, porque nada é posto na coisa movida. A segunda sentença reconhece somente concurso simultâneo da vontade com as outras potências. Da vontade e da potência inferior faria-se como que uma causa íntegra que opera aquele efeito, sem que a vontade imprima previamente algo por sua moção nas outras potências para operar. Assim os Conimbricenses no livro da *Ética*, disp. 4, q. 3, a. 1, e livro III *Sobre a Alma*, cap. 13, q. 5, a. 3. A terceira sentença admite que, pela moção de uma potência sobre outra que ela move eficientemente, algo real é impresso na potência movida, em razão do qual esta opera enquanto subordinada à outra. Essa sentença é ensinada pelo Mestre Ledesma, no lugar acima citado, p. 152, a partir de Caetano, II-II, q. 23, a. 8. Pode ver-se também o Mestre Martínez, I-II, q. 9, a. 1, dúvida 3.

O Mestre Torres, no lugar citado, pensa o mesmo falando de atos elícitos por uma virtude existente em outra potência, como quando a religião elicita a oração, a fé a confissão vocal e coisas semelhantes, seguindo nisso Caetano, II-II, q. 81, a. 4. Finalmente, é muito comum entre os tomistas admitir que uma potência, ou hábito de uma potência, pode pôr alguma impressão real por sua moção em outra potência ou hábito. Mesmo aqueles que estabelecem a moção por simpatia ou radicação na mesma alma não tratam disso tanto de propósito quanto para pôr diferença entre a moção de Deus nas causas segundas e a vontade sobre suas potências: esta, dizem, realiza-se por simpatia e radicação; aquela, somente por moção real. Para entregar a resolução segundo a mente de São Tomás, **DEVE-SE ADVERTIR** que a moção de uma potência em outra pode entender-se de dois modos. Primeiro, de modo que, por tal moção, a potência movida receba alguma virtude maior para produzir determinado efeito ou perfeição além daquilo que pode por sua própria virtude.

Assim, pela moção da caridade, a fortaleza ou a temperança são elevadas não apenas a operar temperada ou fortemente, o que pertence à virtude própria delas, mas também a operar por causa de Deus sobrenaturalmente amado ou com ordem a ele, o que por si não poderiam. Daremos imediatamente outros exemplos. Segundo, de modo que a potência motora somente aplique e determine a potência movida inferior a operar seu ato próprio, sem torná-lo mais perfeito ou elevado do que é em si. Assim, se a vontade aplica a vista a ver e a audição a ouvir, e nada mais. Nesse caso investigamos se a potência motora imprime algo na potência movida para que permaneça aplicada.

DIGO, PORTANTO, PRIMEIRO: quando a potência ou virtude inferior opera algo além de seu modo próprio, não habitual e permanentemente, mas em algum ato mediante participação atual de uma potência superior,

isso não pode fazer-se pela mera simpatia e radicação na mesma alma, mas por impressão real e física derivada da vontade ou virtude superior à inferior.

Essa sentença é constantemente ensinada por São Tomás, que em nenhum lugar menciona aquela simpatia ou radicação, mas somente:

- impressão;
- difusão;
- virtude deixada pela potência superior;

tudo isso explica uma modificação real feita pela potência superior na inferior e algo real deixado nela, ordenado a algum efeito real. Primeiramente pondero aquele lugar de São Tomás, q. 22 *De Veritate*, a. 13:

> *"Sempre que há dois agentes ordenados, o segundo agente pode agir de dois modos: de um modo segundo aquilo que compete à sua natureza; de outro, segundo aquilo que compete à natureza do agente superior. A impressão do agente superior permanece no inferior e, por isso, o agente inferior não age somente pela ação própria, mas também pela ação do agente superior. Assim, a esfera do sol move-se por seu próprio movimento, que se completa no espaço de um ano, e também pelo movimento do primeiro móvel, que é o movimento de um dia. Semelhantemente, a água move-se por seu movimento próprio tendendo ao centro e possui certo movimento pela impressão da lua que a move, como aparece no fluxo e refluxo do mar. Ora, a razão e a vontade são certas potências operativas ordenadas entre si. Por isso a vontade pode possuir duplo ato: um que lhe compete segundo sua natureza, enquanto tende absolutamente ao próprio objeto; e esse ato atribui-se simplesmente à vontade, como querer e amar, embora para esse ato se pressuponha outro ato da razão, pelo qual o objeto é proposto. Outro ato, porém, possui segundo aquilo que é deixado na vontade pela impressão da razão. Como é próprio da razão ordenar e comparar, sempre que no ato da vontade aparece alguma comparação ou ordenação, tal ato será da vontade não absolutamente, mas enquanto movida e dirigida pela razão."*

São Tomás ensina inversamente o mesmo acerca do ato do intelecto enquanto movido pela vontade e operando por especial impressão dela, em I-II, q. 17, a. 1, onde ensina que o império é ato da razão enquanto movida pela eficácia da vontade. E ensina que essa virtude ou moção se comporta como impulso e alteração na I Parte, q. 82, a. 4:

> *"Diz-se que algo move por modo de agente, assim como o que altera move o alterado e o que impele move o impelido; e desse modo a vontade move o intelecto e todas as forças da alma, como diz Anselmo."*

Assim São Tomás. Alguns respondem que se diz que a vontade eficaz impele porque, posto seu movimento eficaz, segue-se necessariamente, por simpatia, a operação nas outras potências. Diz-se também que a vontade move como alterante porque a própria operação de outra potência, movida pela vontade, é certa alteração perfeita. **MAS CONTRA ISSO:** se se diz que a vontade altera ou impele porque a operação da potência movida é alteração, ou porque, posta a vontade sem outra moção, segue-se efeito na potência inferior, então São Tomás deixa sem explicar aquilo mesmo que pretendia explicar, isto é, de que modo a própria vontade se torna movente. Se a von-

tade é chamada alterante porque seu efeito na potência movida é alteração, ainda resta saber se esse efeito na potência movida a vontade o produz alterando, isto é, por alguma moção física, ou não. Era isso que São Tomás pretendia ali explicar.

Logo, procede insuficientemente e desvia-se da intenção se, propondo explicar de que modo a vontade move, explica somente que seu efeito se põe na potência inferior ou que há alteração na potência movida. Segundo, veja-se São Tomás no III das *Sentenças*, dist. 23, q. 1, a. 4, questíuncula 1, onde ensina que as virtudes movidas pela vontade recebem dela alguma forma, segundo aquilo que todo motor e agente imprime sua semelhança nos movidos e pacientes. E ali, dist. 27, q. 2, a. 4, questíuncula 3, ad 5, diz:

> *"Cada virtude que está numa potência inferior possui certa forma, que é virtude por participação da potência superior; mas a forma que é essa virtude possui-a pela natureza de sua própria potência mediante determinação ao próprio objeto, e essa forma e modo põe a virtude acerca de seu ato, e novamente aquela forma e modo que possui do superior."*

Que aquilo recebido do superior seja algo intrínseco e real no inferior, São Tomás diz abertamente na q. 14 *De Veritate*, a. 5, ad 4:

> *"Aquilo que, a partir da caridade, é deixado na fé é intrínseco à fé."*

Consta que a caridade move a fé. Logo, essa moção e impressão da potência motora na movida não pode, segundo São Tomás, explicar-se por simpatia e coligação das potências na alma, que nada imprime intrinsecamente na potência movida nem participa alguma forma do superior para imprimi-la em seu efeito. Portanto, segundo São Tomás, a moção da potência superior realiza-se por nova impressão, não por simpatia. Finalmente, São Tomás, I-II, q. 56, a. 2, diz:

> *"Uma virtude pode pertencer a várias potências, de tal modo que em uma esteja principalmente e se estenda às outras por modo de difusão ou por modo de disposição, segundo uma potência é movida por outra e segundo uma potência recebe de outra."*

Logo, não pela coligação numa mesma essência, mas pela extensão mediante alguma difusão ou disposição se diz que uma potência move outra. O **FUNDAMENTO** da conclusão toma-se do que foi dito. Como consta dos exemplos apresentados por São Tomás na citada q. 22 *De Veritate*, algumas vezes a virtude inferior deve elicitar um ato física e realmente não somente segundo a virtude própria e conatural, mas também segundo virtude participada da potência superior. Para isso não bastam:

- a simpatia e coligação natural das potências numa única natureza;
- nem a mera conjunção e assistência extrínseca da potência superior à inferior.

Logo, é necessária moção ou impressão real feita de novo. A maior consta daqueles exemplos de São Tomás:

- o fluxo e refluxo do mar pela impressão da lua;
- as esferas inferiores arrastadas pelo primeiro móvel;
- a vontade querendo não de modo simples, mas com alguma colação e comparação por participação do discurso.

A menor prova-se porque aquela simpatia e coligação das potências não modifica a potência inferior em si, acrescentando-lhe algo novo e fortalecendo-a, nem em sua raiz, isto é, na própria natureza. Segundo essa sentença, quando a potência superior opera, nenhuma mudança real se faz na potência inferior por tal operação, e muito menos na própria natureza, que é sua raiz, ou na união das potências. Se a natureza ou a união se modifica realmente, por que não muito melhor a própria potência ou virtude? Logo, a mudança ocorre somente na própria potência superior que opera. Posto seu ato, sem outra mudança e apenas pela coligação natural de outra potência, segue-se o ato na inferior. Assim, o ato superior comporta-se puramente como concomitante e não aperfeiçoa realmente a natureza nem a potência inferior. Mas uma potência que não se modifica nem em si nem em sua raiz não pode elicitar efeito mais perfeito e excelente do que antes, pois, permanecendo a causa criada do mesmo modo, segue-se o mesmo efeito.

Logo, se da inferior procede real e fisicamente um efeito maior e mais excelente do que sua virtude conatural pode por si, necessariamente deve ser aperfeiçoada e modificada realmente pela superior. Isso se confirma porque a virtude inferior, pela coligação na mesma natureza e raiz com a potência superior, ou possui maior perfeição permanente e perpetuamente, como o calor no animal possui força de gerar carne e a imaginativa no homem de discorrer. Nesse caso, não recebe maior virtude e perfeição pela coligação com a potência superior enquanto opera aqui e agora, mas pela própria primeira emanação da natureza. Ou a potência inferior não possui, pela primeira emanação, mas pela operação e moção da superior aqui e agora, operar mais perfeitamente. É desse caso que tratamos. Para isso não basta a simpatia ou coligação das potências. Requer-se alguma nova modificação e impressão na potência inferior que lhe acrescente virtude ou a torne realmente mais poderosa para efeito mais perfeito, porque o próprio efeito mais perfeito deve realmente sair dessa virtude inferior.

Naquele princípio do qual imediatamente procede algum efeito é necessário haver proporção com tal efeito. A simples união ou coligação das potências na mesma natureza não cria maior proporção na potência relativamente a esse efeito determinado. Aquela união e coligação permanece sempre a mesma e, de si, é indiferente a todos os efeitos das potências. Logo, pela força dela precisamente, a potência inferior não pode tornar-se mais poderosa quando somente pela moção e operação da causa superior opera mais perfeitamente, sem que pela primeira emanação daquela natureza a potência tenha sido tornada mais perfeita. Finalmente, essa simpatia não pode ser entendida como suficiente relativamente às potências que não servem despoticamente à vontade, mas com alguma resistência. Pela mera coligação e conjunção a ela não se dobram ao seu império, mas podem resistir. Logo, necessitam de alguma moção e impressão que vença a resistência.

DIGO SEGUNDO: também a moção da potência superior que somente aplica a inferior a agir segundo sua virtude própria e não acrescenta outra

maior não se realiza pela mera simpatia e coligação das potências numa natureza, mas por impressão e modificação real nela.

Essa conclusão toma-se quase dos mesmos lugares de São Tomás já alegados. Em vários deles fala da potência superior que apenas aplica e impera à inferior, sem comunicar-lhe nova virtude operativa. Pode ver-se sobretudo I-II, q. 10, a. 1; I Parte, q. 82, a. 4; e os lugares acima citados, onde fala da moção da caridade que impera. A **RAZÃO E O FUNDAMENTO** são que as ações procedem de modo diverso da potência inferior quando ela está subordinada, na aplicação e exercício, à vontade, e quando não está subordinada. Logo, não apenas quando se confere nova virtude, mas também quando a virtude própria se exerce e aplica ao ato, é necessário aperfeiçoar intrínseca e realmente a potência para que o ato proceda desse modo. A consequência é clara. Esse modo não é afixado extrinsecamente ao ato produzido. Nasce com ele a partir de sua potência. Logo, pressupõe na potência princípio suficiente para produzi-lo. Tal princípio, porém, só possui pela aplicação da potência superior.

O antecedente prova-se porque, quando essas potências exercem seus atos enquanto imperados e aplicados por potência superior, procedem com nova relação:

- ao fim da potência que impera;
- à própria eficiência da potência imperante.

Ao fim, porque esse ato imperado e procedente da potência inferior, pelo próprio fato de proceder daquele império, subordina-se ao fim da potência superior. Assim, quando um ato de temperança se faz por causa da caridade, subordina-se ao fim da caridade e recebe o mérito da caridade. Reveste, portanto, alguma relação com tal fim. Assim como considera realmente seu objeto, considera também o fim que lhe é acrescentado, o qual se comporta como circunstância do fim e ao qual o objeto se subordina. À eficiência da potência imperante, porque aquele ato procede como voluntário e móvel ao aceno da vontade ou virtude imperante, pela qual pode ser contido ou emitido. Isso não possuem outros atos não submetidos à vontade, como os atos da nutritiva ou aumentativa. Logo, esse ato considera a vontade imperante e aplicativa segundo relação diversa daquela dos atos que não lhe são submetidos nem podem por ela ser contidos ou omitidos. Essa relação não é de razão, mas real.

Na realidade, a vontade verdadeiramente retém alguns atos de outras potências e usa alguns despoticamente e ao seu aceno, e outros com resistência. Não há, portanto, razão para que essas relações não sejam reais. O fundamento e o termo são reais:

- aquelas potências e atos;
- o uso;
- a retenção ou contenção da vontade,

que acontecem na realidade. Por que, então, não fundariam relação real? Assim, o ato que procede com tal relação ou sem ela sai de sua potência modificado de modo diverso. Nem pode aqui ter lugar aquela simpatia ou

coligação das potências. A união natural delas é sempre do mesmo modo, perseverante, comum e indiferente a todas as potências da alma e a seus atos. Logo, não basta para determinar a potência inferior mais agora do que antes:

- a elicitar voluntariamente seus atos;
- a dirigi-los a este fim em vez daquele;
- a operar com esta aplicação, intenção ou impulso.

De qual princípio se determina essa potência e ato a fazer a obra desse modo e com relação a tal fim, se a operação da vontade nada modifica na potência inferior nem a determina realmente, embora ela seja indiferente? Nem a união e coligação das potências, posta a operação da potência superior, é princípio de determinar e aplicar a inferior. Como a própria união e coligação é também comum e indiferente a todos os atos e potências, permanece a mesma dificuldade: por qual princípio é determinada, se o ato da potência superior nada põe nem determina na união, assim como tampouco na potência? A mesma razão vale para a potência inferior e para a própria união. Finalmente, essa simpatia opera somente por modo de sequência e conexão natural, como dizem os autores opostos, especialmente Montesinos no lugar citado. A sequência natural, porém, não tem lugar naquilo que se faz pelo império livre da vontade.

O ato da potência inferior não se comporta como paixão própria que segue à posição da potência superior, nem emana da própria potência superior, mas é elicitado pela potência inferior mediante a aplicação da superior. Logo, aqui não há lugar para sequência natural. Esse ato não procede como algo que segue naturalmente, mas como originado e elicitado pela inferior. É, portanto, mais conveniente pôr que se origina pela impressão e moção da superior do que que siga por sequência natural. Quanto ao que alguns dizem — bastar o concurso simultâneo da vontade com as potências inferiores para seu efeito, sem ser necessária aquela moção aplicativa —, isso não tem lugar no presente. Primeiro, por razão geral. O concurso simultâneo não se dirige à causa, mas ao efeito. Por isso pode convir também a causas não subordinadas. Dois homens que carregam uma pedra concorrem simultaneamente para o próprio movimento; um não é subordinado nem aplicado pelo outro ao operar.

Uma coisa, portanto, é a causa depender de outra para que se siga ou se ponha o efeito. Outra é subordinar-se a outra causa e ser inferior a ela no causar. Para a primeira dependência basta concurso simultâneo de diversas causas. Antes, a causa depende também da aplicação e de outras condições sem as quais não causa, mas nem por isso se subordina a elas como causa inferior. Para tal subordinação é necessário que a causa superior mova e aplique a inferior a causar, e não que apenas influam conjuntamente no efeito. Depois, esse influxo simultâneo não tem lugar no presente. A vontade não pode possuir influxo parcial no ato do intelecto ou do apetite, pois seu influxo e ato é somente volição. Não pode elicitar parcialmente um ato intelectivo.

Se nada da intelecção procede, sequer parcialmente, da vontade, mas tudo do intelecto, como se pode entender que por concurso simultâneo ela influa no ato do intelecto ou de outra potência que move, à maneira de dois que carregam uma pedra, cada um dos quais produz parte do movimento? Muito menos pode entender-se que o influxo simultâneo da vontade não seja parcial com o influxo das outras potências, mas se identifique com ele, de modo que seja totalmente do intelecto e totalmente da vontade. Isso não pode ocorrer senão à maneira da causa primeira, que é íntima a toda causa criada, dando-lhe o ser e sendo como sua primeira raiz no operar. Por isso nada pode proceder, mesmo parcialmente, da causa segunda sem proceder também da causa primeira. Nenhuma causa criada, porém, pode subordinar a si uma causa inferior de tal modo que nem um concurso parcial possa haver que não proceda da inferior. Nenhuma causa criada subordina outra a si sob toda razão de ente.

Se, porém, tal dependência existe na causa inferior relativamente à superior, tanto mais deve ser determinada pela superior e aplicada ao agir por moção na própria causa, como inteiramente subordinada a ela no operar. Assim, por esse modo de concurso simultâneo não se evita o concurso premotivo, mas ele se fundamenta. RESOLVEM-SE OS ARGUMENTOS.

PRIMEIRO, argumenta-se a partir do Pe. Vázquez, na citada disp. 34.

Quando uma causa segunda possui virtude própria suficiente e concurso da causa primeira, e nenhuma nova razão resulta no efeito, qualquer outra causa que intervenha é supérflua e nada contribui para aquela ação. Nas outras potências, porém, existe princípio íntegro para produzir suas operações segundo toda razão que nelas se encontra. Logo, por mais que a vontade queira influir fisicamente nelas, comportar-se-á supérflua. A maior é conhecida por si. Aquilo que é feito integralmente por uma causa segunda não pode naturalmente ser feito simultaneamente por outra. Logo, tal causa interviria supérflua para produzir esse efeito. A menor prova-se porque o intelecto ou sentido, postos a luz e a espécie, são princípio íntegro para produzir suas operações. Logo, essas potências podem produzir integralmente suas operações.

CONFIRMA-SE porque existem em nós várias potências das quais uma não pode operar sem outra.

O intelecto não pode operar sem o sentido, nem o sentido externo sem o interno, como aparece nos que dormem ou não prestam atenção. Ligados os sentidos internos, nada sentimos pelos externos. E, contudo, essas potências nada real influem umas nas outras depois que estão atualizadas pela virtude e espécie requeridas. Logo, tampouco será necessário que a vontade influa nas outras potências, ainda que estas não possam operar sem ela. De outro modo, onde quer que uma potência não pudesse operar sem outra, deveria premovê-la e influir nela.

RESPONDE-SE, distinguindo a maior e a menor.

À maior:

aquilo que é feito integralmente por uma causa não pode ser feito naturalmente por outra.

DISTINGO: aquilo que é feito integralmente em todo gênero, tanto quanto à especificação como quanto ao exercício, concedo. Aquilo que é feito integralmente em seu gênero, mas não quanto a alguma condição, por exemplo quanto à aplicação ou quanto a algum modo como perfeição da virtude superior, não necessita de outra causa motora, aperfeiçoadora, elevante ou aplicativa: nego. À menor:

a potência inferior possui princípio suficiente para operar.

DISTINGO: para operar dentro de seu gênero da parte da especificação, concedo. Da parte do exercício ou aplicação ao operar, ou para operar segundo participação de outra potência, nego. Embora o concurso divino baste para aplicar a causa segunda, porque não destrói as leis e a subordinação das demais causas, que "não veio destruir, mas cumprir", também as outras causas superiores, que movem as inferiores a operar, por sua moção e influxo imprimem algo nas causas inferiores para aplicá-las à operação. Não vale a resposta de Vázquez segundo a qual o céu influi nestas coisas inferiores apenas removendo aquilo que pode impedir a operação das causas segundas e aplicando aquilo que pode dispor, não influindo por si nas próprias causas inferiores. É admirável que o céu possa aplicar causas dispositivas e remover impedientes e não possa aplicar as próprias causas operantes. De que modo aquela aplicação às causas dispositivas vem do céu, senão imprimindo nelas algo por sua moção? Se imprime, por que não poderá imprimir também algo nas causas operantes por si?

Sobretudo naqueles efeitos que excedem a virtude própria da causa inferior e devem proceder de particular virtude celeste, como:

- o fluxo e refluxo do mar pela impressão da lua;
- as águas subirem aos montes;
- formarem-se cometas;
- ou outras impressões semelhantes produzidas pela virtude celeste.

Essas coisas não se fazem apenas por remoção de impedimentos, mas por comunicação positiva de virtude para aqueles efeitos ocultos e excedentes. À confirmação nega-se a menor naquilo em que uma causa depende da operação de outra. Quanto à prova, dizemos que o intelecto, para entender, não precisa receber dos fantasmas senão naquele gênero em que deles depende, isto é, objetivamente. Eficientemente, depende do intelecto agente que produz as espécies a partir do fantasma como objeto. Nesse gênero algo é impresso no intelecto, a saber, a espécie. Além disso, para que o intelecto entenda atualmente, requer-se que se converta aos fantasmas. Não necessita de outro influxo, porque não possui outra dependência do fantasma. Semelhantemente, os sentidos externos dependem dos internos não absolutamente para serem aplicados ao operar, mas quanto ao fornecimento dos espíritos animais, sem os quais não se exerce a sensação, como aparece nos que dormem.

A comunicação desses espíritos, que é real, não se faz pelo ato do sentido interno, que é cognição, mas pelo fornecimento realizado pela virtude natural efetiva que os produz e os distribui aos sentidos. Ou os sentidos externos dependem dos internos não na própria elicitação da sensação, mas no juízo que se forma acerca delas no sentido comum, onde se consuma toda a sensação externa. Aquele que está distraído verdadeiramente vê e sente externamente, mas não adverte, porque não julga. Assim, quanto a esse juízo os sentidos externos dependem dos internos, não quanto à própria visão ou sensação que elicitam.

SEGUNDO, argumenta-se:

A vontade possui somente operação imanente. Logo, não produz fora de si algum efeito. A consequência parece clara. De outro modo, aquela ação seria transitiva e não imanente no próprio agente. O antecedente prova-se porque a vontade não pode operar algum ato que não seja querer ou apetecer. A volição ou apetite é somente ato imanente que denomina aquele que quer. Logo, a vontade só pode operar por operação imanente. Se se disser que essa volição denomina querente a própria vontade na qual existe e da qual é elicitada, mas pode eficazmente imprimir algo por modo transitivo em outra potência, que não se torna querente, mas voluntariamente aplicada ao operar:

CONTRA: não se explica o que seja essa virtude, como ponderaremos no argumento seguinte.

Além disso, retorna o argumento. Essa virtude deve derivar-se mediante a volição. A volição é ato imanente e, assim, não pode operar em outras potências, pois só opera onde está. Para operar fora de si requer-se ação transitiva.

RESPONDE-SE que alguns sustentam que a vontade não somente elicita ato imanente, mas também transitivo distinto dele, como pensa Caetano no livro III *Sobre a Alma*, cap. 6.

O contrário sustenta Ferrariense, livro II *Contra os Gentios*, cap. 22, e Capréolo, II das *Sentenças*, dist. 1, q. 2, contra os argumentos de Auréolo à primeira conclusão. Isso parece mais provável. Dizemos, portanto, que a ação imanente é virtualmente transitiva e pode possuir algum efeito fora de si. O ato imanente é mais eminente do que o transitivo, pois naturalmente o dirige. A ação transitiva é executiva; a imanente, imperativa e diretiva. Pela vontade e pelo intelecto dirigimos aquilo que deve ser feito. Logo, as potências que operam imanentemente são naturalmente mais dignas do que as que operam transitivamente e subordinam-nas a si. Por isso o ato imanente é mais eminente que o transitivo no dirigir e, assim, eminente e virtualmente pode agir transitivamente, para poder convenientemente mover por sua direção as potências inferiores. Isso se toma de São Tomás, opúsculo 11, a. 3, onde diz que os anjos:

> *"não podem mover algum corpo por contato de quantidade, porque são incorpóreos, mas por contato de virtude. Nada, porém, nos anjos é mais elevado do que seu intelecto, pois eles mesmos são chamados por Dionísio intelectos ou mentes. Logo, seus movimentos procedem da virtude do intelecto. A própria*

concepção do intelecto, enquanto possui eficácia de transmutar alguma coisa, chama-se império. Logo, se movem, não podem mover de nenhum modo senão pelo império."

Assim São Tomás. O mesmo se prova pela experiência dos sentidos interiores. Vemos que, pela consideração de uma coisa apetecível, o corpo é sensivelmente modificado, seja concupiscendo, seja irascendo. Logo, a imaginação possui força de modificar ou mover os espíritos, que por seu movimento também movem o sangue. Nem um sentido poderia emitir espécies para outros se seu ato, que é imanente, não possuísse força de produzir transitivamente tais espécies e mover os espíritos animais nos quais residem as próprias espécies intencionais. Assim, o ato de apetecer é imanente e torna a potência querente. Possui, contudo, como efeito ulterior de tal volição algum movimento ou impressão causado na potência inferior, que não a torna formalmente querente, mas ministerialmente, isto é, subordinada e ministrante ao apetite ou vontade em seus atos. À réplica responde-se que essa virtude ou impressão emana mediante o ato de volição. Embora este possua termo imanente dentro de si, porque virtualmente é transitivo pode ulteriormente possuir efeito em algo fora de si.

Não repugna que um único ato possua vários efeitos ordenados entre si. A vontade une-se ou toca virtualmente a potência que move. Quando move o intelecto, o intelecto está tão imediatamente na alma como a vontade, e assim pode movê-lo imediatamente. Se o movimento deve fazer-se de modo corporal, como quando a fantasia move o apetite, isso se realiza mediante os espíritos animais. Estes são movidos pelos próprios sentidos não somente para que neles se comuniquem as espécies intencionais, mas também para que se mova o apetite sensitivo. Movidos os espíritos, move-se o sangue, e assim aquela moção pode chegar ao lugar do apetite, que está no coração ou no fígado.

TERCEIRO, argumenta-se:

Não se pode explicar o que seja aquela impressão real que a potência superior põe na inferior. Primeiro, não seria qualidade, sobretudo na moção pela qual a potência inferior é somente aplicada ao exercício da operação. A qualidade não inclina senão a uma qualidade semelhante. Logo, estabelecer uma qualidade apenas para o exercício da obra, e não para alguma espécie a produzir, parece inteiramente fictício. Essa qualidade, derivada, por exemplo, da vontade ao intelecto, deveria pôr no intelecto algo semelhante à própria vontade ou ao modo da vontade. Tudo aquilo que resplandece na operação do intelecto, porém, seja quanto à espécie, individuação, vitalidade ou intensidade, pertence ao gênero apreensivo, não ao volitivo. Segundo, não pode ser algum modo pelo qual aquele ato se denomine voluntário ou livre, porque isso pertenceria apenas a denominação extrínseca. Depende somente de que exista advertência na razão, posta a qual o ato que antes não era livre torna-se livre. Isso nada põe de intrínseco nele.

Nem é algum modo de aplicação, conjunção ou proximidade, porque essas potências estão sempre unidas e aplicadas na mesma alma; acrescentar outro modo sem explicar o que ele é nada resolve. Nem é alguma relação.

Primeiro, porque esta, por si, não é ativa. Segundo, porque requer novo fundamento do qual surja, e deve explicar-se o que ele seja. Finalmente, não põe somente influxo simultâneo no efeito. Este não está na potência para torná-la movida e aplicada, mas no efeito para torná-lo produzido.

RESPONDE-SE que essa virtude ou moção da causa superior na inferior nunca se comporta por modo de qualidade permanente e habitual.

A potência inferior não permanece permanente e habitualmente ordenada àquela operação ou aplicação, mas apenas enquanto a causa superior quiser. Logo, somente por modo transitório pode aquela moção ser-lhe dada, isto é, enquanto a causa superior a aplicar e durar sua moção. É, portanto, certa qualidade por modo transitório, assim como a causa primeira imprime nas causas segundas e a causa principal na instrumental. São Tomás chama isso de algo por modo de difusão e disposição, segundo uma potência é movida por outra e recebe de outra, como diz na I-II, q. 56, a. 2. Essa disposição ou difusão considera alguma razão peculiar que resplandece no ato da potência inferior e movida. Por exemplo, a vontade é movida pelo intelecto e dele participa não somente para elicitar a volição quanto à substância do querer, mas também quanto ao modo, por exemplo querer de modo comparativo. Semelhantemente, o intelecto movido pela vontade não somente produz a intelecção, mas a produz com tal modo, isto é, com eficácia para mover e aplicar quanto ao exercício.

Isso o intelecto não possui por si, mas participativamente da vontade, que é primeira no gênero dos motores eficazmente quanto ao exercício. Assim a vontade imprime ao intelecto aquilo de onde este produz seus atos com eficácia de mover outros, como ensina São Tomás, q. 22 *De Veritate*, a. 13. Se a vontade apenas aplica as potências inferiores aos atos próprios, então sua moção não põe na potência inferior algo pertencente a virtude para produzir novo efeito que exceda a própria virtude. Põe algo para realizar seu próprio ato com novo modo:

- com submissão à potência superior ou à vontade;
- com relação e ordem a algum fim determinado fornecido pela superior.

Essa sujeição ou subordinação atual é alguma nova relação no ato inferior relativamente ao superior e requer algum novo modo ou mudança em tal ato. Como esse modo ou relação afeta intrinsecamente o próprio ato, deve sair e nascer juntamente com ele da potência da qual imediatamente procede. Assim pressupõe na potência inferior suficiente princípio e razão de fornecer essas relações e formar atos com elas. Isso deve ser recebido da moção da potência superior.

FINALMENTE, argumenta-se:

A vontade não move nem aplica as outras potências senão pelo império. Mas o império não pode imprimir algo real nas potências imperadas. Logo, tampouco a vontade. A maior é concedida. A vontade move como superior e como imperante. A menor prova-se porque o império formalmente é ato do intelecto, não da vontade, como ensina São Tomás, I-II, q. 17, a. 1. O ato do intelecto nada real põe nas outras potências. Somente anuncia e adverte

aquilo que deve ser feito. Essa advertência nada real põe nas demais senão o fato de a coisa ser conhecida e anunciada.

CONFIRMA-SE, porque nos brutos não existe império, como determina São Tomás no mesmo lugar, a. 2.

Logo, as outras potências não poderiam ser aplicadas pelo apetite sensitivo mediante a fantasia. Imediatamente, porém, não aparece de que modo do próprio ato do apetite deriva alguma virtude para as outras potências.

RESPONDE-SE, admitindo que a vontade não move senão mediante império.

Por isso São Tomás, na citada q. 17, a. 2, ad 1, diz:

> *"Diz-se que a força apetitiva impera o movimento enquanto move a razão que impera."*

Antes, somente aquelas potências que são naturalmente aptas a ser movidas pela apreensão são movidas pela vontade. Vemos que, faltando advertência, mesmo depois que alguém quis e escolheu, nenhuma potência inferior é movida à execução. À menor, portanto, negamos que o império ou ato prático do intelecto não possua força para mover as outras potências e imprimir nelas alguma coisa. Não a possui enquanto é precisamente cognição e advertência, mas enquanto possui eficácia pela moção da vontade unida a ele e pela moção da vontade comunicada a ele. Como já dissemos a partir de São Tomás, q. 14 *De Veritate*, a. 5, ad 4, consta que a caridade, que está na vontade, imprime algo intrínseco à fé, que está no intelecto. E, a partir do que ensina na q. 22 *De Veritate*, a. 13, e em outros lugares acima citados, consta também que a vontade move o intelecto e lhe imprime algo. Depois, o intelecto movido pela vontade pode mover outras potências:

- a própria vontade, que lhe está unida e imediata na alma;
- a imaginativa, subordinada ao intelecto como agente particular a um mais universal, assim como o corpo celeste à moção do anjo;
- e, pela imaginativa, de modo corporal, o apetite;
- finalmente, os membros.

São Tomás ensina que o apetite sensitivo é assim movido pelo intelecto mediante o império, I-II, q. 17, a. 7, sobretudo ad 2. Afirma ali abertamente que, da moção mediante o império da razão e da moção da imaginativa sobre o apetite, segue-se alguma qualidade que resulta do movimento local do coração. À confirmação responde-se que os brutos, embora não possuam império quanto àquilo que ele diz de comparação e ordenação de uma coisa a outra — o que pertence à razão —, possuem-no quanto à eficácia e ao ímpeto motor. Assim, neles o apetite sensitivo é movido pela apreensão que exerce império a partir do instinto da natureza, não pela ordenação da razão. A essa apreensão eficaz o apetite não pode resistir. Ela move imediatamente o coração e daí as demais forças que pertencem ao movimento.

ARTIGO VII — SE EXISTE POTÊNCIA LOCOMOTIVA DISTINTA DO APETITE E DE QUE MODO SE ENCONTRA NA ALMA SEPARADA

Falamos da potência locomotiva quanto ao movimento progressivo, que é o único que depende da apreensão. O movimento natural, como o que ocorre no coração ou no grave e no leve, não depende do apetite nem da apreensão. Acerca da potência locomotiva segundo o movimento progressivo existem **DUAS SENTENÇAS**, também entre os tomistas. A **PRIMEIRA** afirma que esse movimento é elicitado ativamente pelo próprio apetite, não pelos próprios membros. Nos membros é recebido, se estão devidamente dispostos a receber o movimento. Assim, os membros não movem, mas são movidos pelo membro principal no qual está o apetite, isto é, pelo coração. Essa sentença toma-se de Caetano, livro III *Sobre a Alma*, cap. 6, ou 10, e de Ferrariense, livro II *Contra os Gentios*, cap. 82. O Mestre Báñez, I Parte, q. 78, a. 1, dúvida 1, julga-a mais provável. O fundamento toma-se tanto da autoridade como da razão. Pela autoridade, porque São Tomás parece pensar assim na I Parte, q. 75, a. 3, ad 3, onde diz:

> *"Outra força motiva é a que executa o movimento, pela qual os membros se tornam aptos a obedecer ao apetite, cujo ato não é mover, mas ser movido."*

E no livro II *Contra os Gentios*, cap. 82, no fim, diz que a virtude chamada executiva do movimento faz os membros obedientes ao império do apetite. Logo, tais virtudes parecem mais aperfeiçoar o corpo para ser movido do que ser virtudes que movem. Concorda Aristóteles, livro III *Sobre a Alma*, textos 48 e 54, onde ensina:

> *"O apetite é aquilo pelo qual o animal move; aquilo que é movido é o animal; o órgão do movimento, porém, é algo corpóreo."*

Sobre o mesmo pode ver-se o livro *Do Movimento dos Animais*, lição 4 em São Tomás, onde se diz que os princípios que movem são:

- a fantasia;
- o intelecto;
- a eleição;
- a vontade;
- e a concupiscência.

Pela razão prova-se porque para o movimento progressivo não se requer outro princípio que elicite o movimento além do princípio que impele. O impulso é certa inclinação e apetite. Logo, não se requer para isso outro princípio elicitivo. Da parte dos membros basta a aptidão para receber esse impulso. Postas essas duas coisas, segue-se o movimento. Qualquer outro princípio elicitivo parece supérfluo. Além disso, vemos o movimento variar segundo qualquer variação do apetite:

- quanto à veemência do impulso;
- quanto à remissão;
- quanto ao modo e figura do movimento.

É também conveniente que a mesma potência que inclina ao movimento seja aquela que consegue aquilo para o qual inclina. A consecução faz-se pelo movimento. Logo, o movimento é efeito da potência inclinante, que é o apetite. A sentença **OPOSTA** é sustentada por vários autores, como Nazário, I Parte, q. 54, a. 5, que cita Zumel, Caetano, Ripa e outros. Segue-a também o Pe. Suárez, livro V *Sobre a Alma*, cap. 10. O fundamento toma-se igualmente da autoridade e da razão. Pela autoridade de São Tomás, que sempre distingue a potência executiva do movimento da potência apetitiva e atribui-lhe alguma ação, embora com sujeição e obediência ao apetite. Nos mesmos lugares citados em favor da sentença oposta, reconhece duas potências distintas:

- uma imperante;
- outra executiva.

Embora esta, porque move enquanto movida, pareça mais ser movida do que mover. Mais expressamente, na I Parte, q. 78, a. 1, ad 4, diz:

> *"O sentido e o apetite enquanto tais não bastam para mover, se não lhes for acrescentada alguma virtude. Nos animais imóveis existem sentido e apetite e, contudo, não possuem força motiva. Essa força motiva não está somente no apetite e no sentido enquanto imperam o movimento, mas também nas próprias partes do corpo, para que sejam aptas a obedecer ao apetite da alma que move."*

E parece reconhecer a mesma virtude como distinta da vontade nos anjos, q. 6 *De Potentia*, a. 3, ad 2, e na questão *De Anima*, a. 13, ad 13. Atribui-lhe ação distinta no livro II *Contra os Gentios*, cap. 35:

> *"Em nós, a ação da virtude motiva é média entre o ato da vontade e o efeito, como foi mostrado anteriormente."*

Finalmente, no opúsculo 43, *De Potentiis Animae*, cap. 5, distingue a força executiva da imperante e diz:

> *"A força executiva é força exterior, difundida nos músculos, tendões e nervos dos membros."*

Também Aristóteles, nos lugares citados pela sentença oposta, põe algum órgão corpóreo como princípio do movimento distinto do apetite. O fundamento toma-se também da razão. Aquela virtude que se põe nos membros para obedecer ao apetite, embora a ele subordinada, é verdadeiramente vital. Logo, não pode ser meramente passiva. É necessário que seja ativamente motora ou elicitiva. O antecedente prova-se porque essa virtude não se requer precisamente para que o movimento seja recebido passivamente e inira no sujeito. Para a mera inérencia do impulso não se requer alguma virtude e qualidade à qual imediatamente inira. Vemos uma pedra receber inerentemente o impulso sem que se pressuponha nela alguma virtude para recebê-lo. Logo, aquela virtude é requerida como força vital que elicita e produz o movimento. Por isso, comumente, as ações feitas pelo movimento dos membros, como:

- caminhar;
- escrever;
- pintar;

- e semelhantes,

chamam-se movimentos vitais. Por eles sobretudo distinguimos os viventes dos não viventes. Se, porém, os membros se comportassem passivamente nesse movimento, o animal não se moveria neles mais do que se move o projétil ou a pedra impelida, que recebem passivamente daquele que lança a força impulsiva. Além disso, vemos esses movimentos exteriores serem feitos vitalmente e, contudo, precederem o apetite, como quando alguém move os pés ou os olhos sem advertência. Nem então move como coisa inanimada. Não se move pelo movimento da gravidade para baixo, mas levantando o pé ou voltando os olhos para trás. Finalmente, o apetite é chamado frequentemente por São Tomás, nos lugares alegados, princípio do movimento **enquanto imperante**, não enquanto executante. Nada, porém, impera a si mesmo, mas a uma virtude distinta. Logo, a virtude executiva e obediente não pode ser meramente passiva. O paciente enquanto paciente não se move pelo império, mas pela ação. Aquele que elicita a ação é que se move pelo império.

Esta segunda sentença aparece, sem dúvida, mais provável e mais conforme à mente de São Tomás. Explica melhor de que modo uma parte orgânica move outra. Isso não pode sustentar-se se nos membros ou partes orgânicas existe somente virtude passiva e não virtude que move outra parte e elicita o movimento. O apetite não está em todos os membros, mas apenas em um. Logo, se nos membros não existe virtude ativa do movimento, todos os membros, exceto aquele em que está o apetite, serão movidos passivamente. Como, então, uma parte orgânica move outra? Ao primeiro fundamento da sentença oposta, tomado da autoridade de São Tomás, **RESPONDE-SE** que, no primeiro lugar, São Tomás distingue abertamente neste movimento duas potências:

- uma imperante;
- outra executiva.

Quando diz que pela executiva os membros tornam-se aptos a obedecer ao apetite e que seu ato é ser movido, não mover, o sentido é que essa potência motiva torna os membros aptos vital e animalmente, embora por sujeição ao apetite, do qual é parte orgânica e ministerial. Nas virtudes ministeriais resplandece mais o ser movido e obedecer a outro do que mover e agir. Contudo, obedecem agindo e são movidas como móvel vital. Não como motor principal, mas como motor orgânico e ministerial. No segundo lugar, *Contra os Gentios*, São Tomás não diz absolutamente que o ato da potência motiva é ser movido. Diz que ela aperfeiçoa mais para ser movido, porque faz os membros obedecerem ao apetite. A expressão "faz" importa atividade e elicitação. Por ação vital faz os membros obedecerem e submeterem-se ao apetite. Move, porém, como motor orgânico e movido, não como primeiro motor. Quanto a Aristóteles, diz-se que, além do apetite e da fantasia, que são principais e imperantes nesse movimento, admite também princípio orgânico e ministerial.

No livro *Do Movimento dos Animais* diz que esse princípio não é somente o coração, mas também:

- nervos;
- articulações;
- espíritos;

pelos quais o movimento passa de uma parte a outra, como nas rodas de um relógio. O Filósofo compara essas partes orgânicas às rodas e discorre amplamente sobre elas. Pode ver-se São Tomás ali, lições 6, 7 e 8. À primeira razão responde-se que o impulso por modo de amor é elicitivamente do apetite. O impulso por modo de execução é imperativamente do apetite e elicitivamente da potência motiva dos membros. Daí deriva aos objetos exteriores projetados e ao ar que os transporta, como tratamos no livro VII da *Física*, q. 23. Postas, portanto, a eficácia do apetite imperante e a aptidão dos membros vitalmente obedientes — isto é, por alguma ação pela qual agem por sujeição e moção do apetite —, segue-se o movimento vital dos membros. Os membros não se comportam meramente de modo passivo. Logo, essa força ativa não é supérflua, para que aquele movimento seja vital inclusive na execução dos membros. À segunda responde-se que o movimento varia segundo a variação do apetite **diretivamente**, não elicitivamente.

A própria variação realiza-se também nos membros executantes de modo vital. Assim, não se comportam apenas passivamente relativamente ao apetite, mas também elicitam o movimento. Semelhantemente, para que a potência inclinativa e intencional alcance seu fim, basta que, mediante instrumentos e órgãos a ela sujeitos que elicitam executivamente o movimento, alcance aquilo para o qual tende. Não é necessário que esses órgãos se comportem passivamente. DA POTÊNCIA MOTIVA DA ALMA SEPARADA. Acerca do segundo ponto, isto é, da potência motiva da alma separada, **SUPONHO** que aquela potência que possui nos órgãos corpóreos não permanece na alma separada. Ela é inteiramente corpórea, pois depende dos órgãos corpóreos. A **DIFICULDADE** está em duas coisas. Primeiro, se a alma separada possui verdadeiramente força ativa de mover-se, assim como o anjo. Segundo, se essa força é algo distinto da vontade e do império prático eficaz. Quanto ao primeiro, a dificuldade toma-se do fato de que a alma separada não pode mover-se senão à maneira do anjo, por **contato de virtude**, não de quantidade, porque carece desta.

Mas parece que a alma separada não pode possuir contato de virtude, porque não pode exercer moção sobre outros corpos, como ensina São Tomás, I Parte, q. 117, a. 4, e q. 16 *De Malo*, a. 10, ad 2. A virtude da alma está determinada a mover o próprio corpo vivificado por ela. Somente mediante ele poderia mover outros. Sinal disso é que a alma não pode mover um membro seco, porque não é vivificado por ela. Se, porém, possuísse em si força motiva, poderia movê-lo. Seu exercício não seria impedido pelos corpos, assim como não é impedido o exercício de entender. A alma também poderia retirar-se do corpo vencendo suas disposições e, novamente, pela força motiva entrar no corpo e informá-lo, assim como informa de novo o

alimento. Como tudo isso é absurdo, parece que não podemos estabelecer força motiva na alma senão mediante o corpo. Removido este, não move por si algum outro corpo. Logo, tampouco move a si mesma por contato de virtude ativa mudando de lugar.

Por causa desse fundamento, alguns pensam que a alma separada não se move por si, mas é movida pelos anjos. Os Conimbricenses, tratado *Da Alma Separada*, disp. 6, a. 2, atribuem essa sentença a alguns tomistas sem nomeá-los. Durando foi ainda além, no III das *Sentenças*, dist. 22, q. 3, nn. 4, 6 e 9. Julgou que as almas:

- nem se movem por si;
- nem são movidas pelo gênero de movimento dos corpos;
- nem pelo gênero de movimento dos anjos,

porque não podem mover corpos. Da alma de Cristo diz apenas que desceu pelos efeitos que causou no inferno. Nem isso afirma pertinazmente, mas confessa ignorar outro modo mais provável. Outros autores, que não podem negar que a alma de Cristo desceu realmente ao limbo dos Padres — embora por outros efeitos tenha descido ao inferno aterrorizando os condenados —, dizem que desceu por virtude divina, como movida pelo Verbo, à maneira de instrumento pelo qual pode mover outras coisas. Nenhuma dessas duas sentenças, contudo, pode sustentar-se. A sentença de Durando, além de não salvar propriamente a descida de Cristo aos infernos, refuta-se por si mesma. Ou as almas dos santos estavam no limbo ou parte inferior da terra, ou não. Se não estavam, então nem por presença nem por efeito a alma de Cristo desceu até elas. Isso é negar totalmente o artigo da fé acerca da descida da alma de Cristo, contra Efésios 4:

> *"Que significa ter subido, senão que primeiro desceu às partes inferiores da terra?"*

E que havia almas no inferno diz-se em 1 Pedro:

> *"No qual também, indo, pregou aos espíritos que estavam no cárcere, os quais outrora haviam sido incrédulos quando esperavam a paciência de Deus nos dias de Noé."*

Esses espíritos eram certamente almas separadas. Logo, estavam no cárcere, isto é, em certo lugar determinado, no qual antes não estavam. Se, porém, se diz que ali existiam realmente almas às quais Cristo enviou seus efeitos, então, assim como aquelas almas foram transportadas ou movidas para aquele lugar, também a alma de Cristo podia mover-se até ele. A outra sentença é rejeitada porque, segundo a fé, a alma de Cristo realmente desceu e foi movida aos lugares inferiores. Não foi apenas passivamente transportada ou descendo como pedra ou coisa projetada. Nem foi movida instrumentalmente, mas vitalmente. Logo, possui potência de mover a si mesma. Não foi apenas passivamente transportada porque se diz absolutamente que **desceu**. Isso não se aplica propriamente à coisa transportada. Do mesmo modo, não se verificaria que **subiu** se não tivesse subido por virtude própria. Diz-se também, Eclesiástico 24, que:

> *"penetrou todas as partes inferiores da terra."*

Não penetra propriamente quem é apenas transportado por outro. Nem foi movida instrumentalmente, porque desceu vitalmente, isto é, por si mesma. Não como pedra pela gravidade, nem como objeto lançado que é levado pelo impulso como instrumento. Se desceu vitalmente, possui potência vital intrínseca de mover-se. Essa potência não poderia ser-lhe acrescentada extrinsecamente pelo Verbo. De outro modo, não seria princípio vital. Logo, deve possuí-la por si, quer essa potência seja o próprio intelecto operando praticamente, quer outra força distinta. Além disso, São Tomás, I Parte, q. 53, a. 1, no argumento *sed contra*, prova que o anjo se move porque é de fé que a alma bem-aventurada se move, como aparece na descida de Cristo aos infernos. E na III Parte, q. 52, a. 1, ad 3, diz que a alma de Cristo desceu aos infernos pelo mesmo gênero de movimento pelo qual os anjos se movem. Consta, porém, que os anjos movem a si mesmos vitalmente. Logo, também a alma de Cristo.

POR ISSO, deve simplesmente sustentar-se esta sentença:

a alma separada move-se vitalmente no lugar.. Como possui intelecto e vontade e não existe em toda parte, mas em parte determinada do universo, pode desejar existir em outro lugar por alguma conveniência. Assim:

- a alma de Cristo quis estar no limbo dos Padres;
- as almas do purgatório querem estar no céu;
- o rico no inferno pediu que Lázaro fosse enviado até ele, Lucas 16;
- a alma de Samuel apareceu a Saul, Eclesiástico 46 e 1 Reis 28.

Logo, se pode possuir apetite de mudar de lugar, deve ser-lhe provida pela natureza virtude pela qual possa adquirir lugar. A consequência é clara. Primeiro, porque Aristóteles atribui potência de movimento progressivo aos animais que possuem força para conhecer coisas distantes e apetecê-las. Em vão lhes daria apetite se lhes negasse aquilo pelo qual pudessem alcançar o que apetecem. Segundo, porque, se a alma apetece estar em outro lugar, falando por si permaneceria imóvel e frustrada de todo aquele apetite, ou somente por acidente e fortuitamente poderia consegui-lo, se algum anjo quisesse transportá-la. É manifesto quão inconveniente seria dizer que, em substâncias tão nobres, essas coisas lhes fossem providas apenas fortuitamente. Essa sentença é sustentada por Caetano, III Parte, q. 52, a. 2, § *Quoad tertium*.

AOS FUNDAMENTOS OPOSTOS responde-se:

Ao primeiro, concede-se que a alma é movida por contato de virtude. Além disso, pode operar alguma qualidade ou efeito oculto nos corpos. São Tomás diz da alma de Cristo, no III das *Sentenças*, dist. 22, q. 2, a. 2, questíuncula 1, que alguma luz foi produzida por ela naquelas partes da terra. Falando, porém, do movimento local, deve dizer-se que pode produzir algum nos corpos, embora naturalmente muito mais débil do que os anjos. Quando se aduz o contrário a partir de São Tomás, I Parte, q. 117, a. 4, responde-se que São Tomás fala da virtude da alma enquanto forma, não enquanto espírito, e da virtude motiva orgânica. Fala da alma pela virtude de sua natureza segundo a qual se determina a vivificar o corpo. Dessa vir-

tude a alma separada não pode usar. São Tomás acrescenta, porém, que sobre isso:

"algo pode ser-lhe conferido pela virtude divina."

Isso não é o mesmo que ser conferido por milagre e sobrenaturalmente. É conferido em razão do estado de separação, como bem explica Caetano no lugar citado da III Parte. Assim como à alma separada são conferidas espécies infusas pela virtude divina em razão do estado, sem milagre, como também aos anjos, também lhe é conferida força motiva, não quanto à própria potência de mover, que naturalmente lhe convém de modo intrínseco, mas quanto ao exercício expedito dessa potência. Como o movimento se faz pelo ditame prático do intelecto, não podem formar-se esses ditames para mover localmente por modo de espírito e não por modo de forma informante senão mediante intelecto que entende independentemente dos fantasmas e de modo puramente espiritual. Isso a alma recebe pela força do estado de separação e das espécies infundidas por Deus. Pode ainda ser aperfeiçoada pela virtude divina para mover corpos com mais força do que naturalmente poderia ou mesmo para coibir demônios.

Quando se insiste que, de outro modo, a alma poderia mover um membro seco e retirar-se do corpo, responde-se que não pode usar dessa potência motiva senão no estado de separação ou quando domina totalmente o corpo, como a alma bem-aventurada reunida ao corpo, que o moverá independentemente da virtude orgânica. Agora, porém, assim como entende dependentemente do fantasma, move dependentemente da virtude orgânica e do apetite sensitivo regulado pela fantasia. A alma separada move independentemente de toda virtude orgânica. Consequentemente, deve regular-se por cognição independente do fantasma. Assim como nesta vida algumas vezes é divinamente comunicado o êxtase, pelo qual a cognição intelectual se faz independentemente do fantasma, também algumas vezes a alma eleva-se com o corpo mediante virtude motiva não orgânica, que pode seguir a essa cognição. A alma não pode retirar-se do corpo permanecendo as disposições pelas quais o informa. Enquanto não entende como separada, mas dependentemente do fantasma, não pode usar senão de virtude orgânica. Pela virtude orgânica não pode separar-se de seu corpo, visto que o corpo é o órgão.

Nem entra nas partes do alimento por movimento local. Isso não se faz por apreensão, da qual aquele movimento local necessariamente depende. Por isso imaginam de modo muito grosseiro aqueles que julgam que a informação das novas partes do alimento ou a retirada delas se realiza por movimento local da alma. Faz-se pela informação natural ou corrupção do corpo. SE A FORÇA MOTIVA DA ALMA SEPARADA É DISTINTA DO INTELECTO E DA VONTADE. Quanto ao segundo ponto — se a força motiva da alma é distinta do intelecto e da vontade —, suposto que não seja orgânica e que a alma não necessite que partes ou membros obedeçam ao apetite, porque carece de partes, a questão pertence mais aos teólogos, que a tratam ao discutir os anjos. Parece ser necessária uma potência distinta somente para que se

produza movimento mediante ação transitiva, porque intelecto e vontade são potências imanentes.

Logo, se o ato imanente **não é virtualmente transitivo**, é absolutamente necessário estabelecer uma potência distinta do intelecto e da vontade que produza a ação transitiva do movimento local. Se, porém, o ato imanente **é virtualmente transitivo**, cessa a razão de multiplicar essas potências no espírito separado. Ele não se move organicamente, nem nele membros devem obedecer ao apetite. Basta estabelecer movimento transitivo na coisa movida. Certamente São Tomás, opúsculo 11, a. 3, diz que os anjos movem os céus pela concepção do intelecto que está no império. Mas na q. 6 *De Potentia*, a. 3, ad 2, diz que nos anjos:

> *"as formas das coisas naturais existentes na mente angélica e mais atuais não são princípio imediato da operação que é ação transmutadora da matéria, mas mediante a vontade, e a vontade mediante a virtude; e a virtude move imediatamente o movimento local."*

Aqui "virtude" distingue-se da vontade. Isso certamente é verdadeiro. Podemos, porém, responder que essa virtude distinta da vontade é o intelecto prático enquanto possui concepção eficaz do império. Essas palavras não nos obrigam a estabelecer uma terceira virtude. E estas coisas bastem para os comentários aos livros *Sobre a Alma* e para toda a Filosofia, em louvor de Deus nosso Salvador, da Beatíssima Virgem e de São Tomás de Aquino.