JOÃO DE SÃO TOMÁS

CURSO FILOSÓFICO
FILOSOFIA NATURAL

SOBRE O ENTE MÓVEL CORRUPTÍVEL

De ente mobili corruptibili



Tradução portuguesa

JOÃO DE SÃO TOMÁS

CURSO FILOSÓFICO
FILOSOFIA NATURAL

SOBRE O ENTE MÓVEL CORRUPTÍVEL

De ente mobili corruptibili

Tradução portuguesa

SUMÁRIO

QUESTÃO I — SOBRE A GERAÇÃO SUBSTANCIAL.....6
QUESTÃO II — SOBRE A CORRUPÇÃO.....31
QUESTÃO III — SOBRE A ALTERAÇÃO EM COMUM.....40
QUESTÃO IV — SOBRE A INTENSIFICAÇÃO E A REMISSÃO.....47
QUESTÃO V — SOBRE A AÇÃO E A REAÇÃO.....56
QUESTÃO VI — SOBRE A MISTURA.....67
QUESTÃO VII — SOBRE A CONDENSAÇÃO E A RAREFAÇÃO.....74
QUESTÃO VIII — SOBRE A NUTRIÇÃO E O AUMENTO.....81
QUESTÃO IX — SOBRE O SUJEITO DOS ACIDENTES E O PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO.....98
QUESTÃO X — SOBRE OS ELEMENTOS E AS PRIMEIRAS QUALIDADES.....120
QUESTÃO XI — SOBRE OS MISTOS E SEU TEMPERAMENTO.....134
QUESTÃO XII — SOBRE A REPRODUÇÃO DA COISA CORROMPIDA.....140

PROÊMIO

Depois de explicarmos o ente móvel em comum nos oito livros da Física e o ente móvel incorruptível, que é o céu — matéria que costuma ser tratada na segunda parte da Filosofia, mas sobre a qual já adiantamos algumas coisas na primeira parte —, seguir-se-ia agora, segundo a ordem, a terceira parte. Contudo, para que aos principiantes desta ciência não parecesse ter sido omitida alguma coisa e nosso curso não fosse julgado incompleto, demos a este tratado o título de segunda parte segundo a ordem por nós adotada, embora, segundo a ordem da Filosofia, devesse receber o título de terceira parte.

Segue-se, portanto, nesta terceira parte da Filosofia — segunda segundo nossa ordem — tratar do ente móvel corruptível e gerável, segundo todos aqueles movimentos que pertencem à geração ou a ela se ordenam. Pois, na medida em que as coisas geráveis podem ser ordenadas pelo movimento local à aquisição de um lugar natural e de uma determinada situação no universo, compete tratar delas nos livros Sobre o Céu e o Mundo, onde, embora se trate principalmente do céu, considera-se adequadamente todo o universo, composto também pelos elementos, enquanto estes se dispõem segundo a situação dos corpos nele.

Aristóteles compreende em dois livros tudo o que pertence ao ente gerável e corruptível. No primeiro, explica todas as mudanças que pertencem à geração e à corrupção. No segundo, passa a explicar os corpos aos quais convêm essas mudanças, isto é, os elementos e os corpos mistos, enquanto são princípios das qualidades ativas e passivas segundo as quais se produzem tais mudanças, bem como a própria geração e corrupção.

As mudanças que principalmente acompanham a geração ou podem ordenar-se a ela são sete. A primeira e principal é a própria geração substancial e seu oposto, isto é, a corrupção. A segunda é a alteração, considerada genericamente una, mas dividida em três espécies: alteração simples, intensificação e remissão. A terceira é a nutrição ou, falando de modo comum, a ageneração. A quarta é o aumento. A quinta, a reação e a repassão. A sexta, a condensação e a rarefação. A sétima, a mistura.

Todas essas coisas são tratadas pelo Filósofo no primeiro livro. Quanto aos corpos geráveis, considera principalmente três coisas no segundo livro. Primeiro, os elementos: de quais qualidades são dotados e de que modo se opõem entre si. Segundo, os corpos mistos e o modo como são temperados. Terceiro, todos os corpos que se corrompem: se podem voltar a ser reproduzidos depois de terem deixado de existir, questão que também pode ser formulada a respeito de qualquer outra coisa que se corrompa.

Sobre a matéria e o sujeito destes livros

Do que dissemos na primeira questão da Física, consta que o sujeito adequado da Filosofia é o ente móvel. Embora o objeto formal seja único e indivisível, precisamente porque a ciência é una segundo uma espécie indivisível, o sujeito ou matéria é múltiplo, pois uma mesma ciência trata de diversas coisas, embora sob uma única razão formal.

Perguntamos, portanto, qual parte do ente móvel pertence propriamente à matéria e ao sujeito deste tratado sobre a geração, que constitui uma parte determinada da ciência natural. Quase todos concordam que pertence a estes livros aquele ente móvel que é gerável e corruptível, uma vez que dele não se trata em nenhuma outra parte da Filosofia. Nos livros Sobre a Alma, com efeito, trata-se do ente móvel animado, que, embora seja corruptível, não é considerado enquanto corruptível, mas enquanto vivente ou animado e segundo os movimentos vitais. Nos livros Sobre o Céu, porém, como dissemos, trata-se apenas do movimento incorruptível, ou de todo o universo enquanto composto de corpos simples.

A única dificuldade consiste em saber se o sujeito destes livros é o ente móvel em ordem à forma substancial, de tal maneira que somente a própria geração substancial seja considerada por si, enquanto a alteração e as outras mudanças ordenadas à geração sejam tratadas apenas como assunto secundário e por redução; ou se o sujeito adequado é o ente gerável enquanto abstrai do gerável substancial ou acidentalmente, embora o sujeito principal seja aquilo que é gerável segundo a substância, isto é, a própria geração substancial.

Segundo a doutrina de São Tomás no proêmio dos livros Sobre a Geração, parece mais verdadeiro afirmar que o sujeito destes livros é o ente gerável no segundo sentido indicado, isto é, enquanto abstrai

do gerável substancial ou acidentalmente, embora o sujeito principal seja o gerável segundo a substância, ou a própria geração substancial.

Diz ele, com efeito, que pertence a estes livros tratar dos movimentos que não são comuns a todos os corpos, mas se encontram somente nos corpos inferiores, sendo todos eles, exceto o movimento local, que também se encontra nos corpos superiores. Entre esses movimentos, a geração e a corrupção ocupam o primeiro lugar, pois a alteração se ordena à geração como ao fim, e o aumento igualmente se relaciona de modo consequente com a geração.

Quando São Tomás diz que a alteração se ordena à geração, não apresenta a razão pela qual nestes livros se trata da alteração, mas explica por que a alteração é um movimento menos principal do que a geração. Portanto, não se trata aqui da alteração somente por redução, mas como de um sujeito menos principal, assim como a Metafísica trata do acidente, embora seu sujeito principal seja a substância ou Deus; e a Lógica, da demonstração como sujeito principal. É isso que São Tomás significa quando afirma que, entre esses movimentos, a geração ocupa o primeiro lugar.

A razão também o confirma, porque a alteração, o aumento e os demais são verdadeiras espécies de movimento e o são por si mesmos. Logo, a Filosofia trata deles como de coisas que por si lhe pertencem, e não apenas por redução, assim como trata do movimento local nos livros Sobre o Céu e do aumento neste tratado. Portanto, deve haver alguma parte da Filosofia que trate deles por si mesmos, assim como trata do movimento local; e não existe outra parte na qual sejam tratadas a alteração e o aumento senão esta.

Conclui-se, portanto, que o sujeito destes livros é o móvel em ordem a uma forma intrínseca, segundo a qual se realiza a geração ou a corrupção, ou alguma mudança que a elas se ordena.

Nem por isso este tratado versa sobre algo composto de substância e acidente, de modo que seu sujeito seja algo análogo. Isso porque seu sujeito não é o acidente e a substância, mas o móvel em ordem a uma forma substancial ou acidental; e este, em si mesmo, é subjetivamente uma substância, embora possa terminar em algo acidental. Além disso, acidente e substância podem ser tratados numa mesma ciência como objeto unívoco segundo a razão de cognoscível, embora sejam análogos segundo a razão de ente, como se vê na Metafísica, que é uma única ciência e trata tanto do acidente como da substância. Pois coisas que convêm analogicamente podem ser manifestadas sob a mesma luz e a partir dos mesmos princípios e, assim, convir univocamente segundo a razão de manifestável e cognoscível.

Objeta-se: se compete a estes livros tratar por si mesmos do aumento e da nutrição, então não competirá aos livros Sobre a Alma tratar deles por si mesmos, contrariamente ao que dissemos ao distribuir, seguindo São Tomás no início da Física, as partes da Filosofia segundo as espécies de movimento, entre as quais o aumento, por ser vital, pertence aos livros Sobre a Alma. Ou então o aumento será tratado duas vezes na mesma ciência.

Em segundo lugar, seguir-se-ia que este tratado sobre a geração deveria preceder o tratado Sobre o Céu, pois neste se trata do movimento local, que é mais imperfeito que o movimento da geração, uma vez que termina no 'onde', que é menos perfeito do que a quantidade, a qualidade e a substância, nas quais terminam aqueles movimentos.

À primeira objeção responde-se que o aumento e a nutrição são tratados duas vezes, mas sob razões diferentes. Aqui não são considerados enquanto movimentos vitais procedentes de uma alma vivente, mas enquanto certas mudanças parcialmente corruptivas ou generativas. Não há inconveniente em que a mesma coisa seja tratada duas vezes na mesma ciência sob considerações diversas. Assim também, nos livros Sobre o Céu, trata-se dos elementos enquanto requerem uma determinada situação e um determinado lugar neste universo; nestes livros, porém, enquanto são geráveis e corruptíveis. No início da Física dissemos igualmente que o movimento de aumento é tratado nos livros Sobre a Alma enquanto é movimento vital e procede da alma, e não enquanto possui razão de movimento corruptivo.

À segunda objeção responde-se que, no máximo, ela provaria que os livros Sobre a Geração são anteriores em dignidade aos livros Sobre o Céu, mas não na ordem do ensino, na qual é preferível proceder do mais imperfeito. Acrescento que, embora o movimento local, considerado precisamente segundo seu termo, que é o 'onde', seja mais imperfeito do que a alteração e a geração, o movimento local próprio do céu deve ser tratado na Filosofia antes dos demais movimentos, tanto porque o sujeito desse

movimento é algo mais digno e superior, isto é, o próprio céu, quanto porque seu movimento exerce causalidade sobre as coisas inferiores. Finalmente, o movimento local é mais universal e convém a mais coisas do que a alteração e o aumento, pois se encontra em todo corpo; e deve-se começar pelo que é mais comum.

Ordem das questões

Todo o tratado será desenvolvido em doze questões: nove relativas ao primeiro livro e três ao segundo. A primeira será sobre a geração substancial. A segunda, sobre a corrupção, seu oposto. A terceira, sobre a alteração em comum. A quarta, sobre a alteração em particular, como a intensificação e a remissão. A quinta, sobre a reação e a repassão. A sexta, sobre a mistura. A sétima, sobre a condensação e a rarefação. A oitava, sobre o aumento e a nutrição. A nona, sobre o sujeito dos acidentes e o princípio de individuação. Quanto ao segundo livro, a décima questão será sobre os elementos; a décima primeira, sobre os corpos mistos; e a décima segunda, sobre a reprodução de uma coisa que deixou de existir.

QUESTÃO I — SOBRE A GERAÇÃO SUBSTANCIAL

Há três coisas das quais a geração se distingue: a alteração, a corrupção e a criação; e, consequentemente, também a transubstanciação, que atinge totalmente a substância da coisa. Por isso, deve-se explicar a geração substancial enquanto se distingue dessas três. Antes, porém, é necessário investigar se existe geração e por quais princípios, encontrados pela Filosofia, se demonstra sua existência, bem como de que modo ela deve ser definida.

ARTIGO I — O que é a geração em sentido comum, e o que é a geração própria dos viventes?

A geração, tomada em sentido comum, pode ser entendida enquanto abstrai da geração substancial e da acidental, pois até mesmo um acidente pode, por vezes, ser gerado, isto é, receber o ser por transmutação do não-ser para o ser, como sucede na mudança, e não somente pela transmutação de um contrário para outro, como sucede no movimento. Tomada dessa maneira, a geração define-se, de modo comuníssimo, como a passagem ou mudança do não-ser para o ser em um sujeito, quer se trate de ser substancial, quer acidental, quer segundo certo aspecto, quer simplesmente.

A geração substancial, porém, tomada em sentido comum, pode ser entendida como aquela que se encontra tanto nos seres vivos como nos não vivos. E assim se define: a aquisição ou mudança de uma forma substancial a partir da privação dessa forma na matéria. Essa definição é tomada de diversas passagens de Aristóteles nas quais ele explica a geração. No oitavo livro da Física, afirma que a geração é a mudança do não-ente para o ente. No primeiro livro Sobre a Geração, diz que é a mudança do todo para o todo, sem permanecer sujeito sensível, isto é, permanecendo a matéria despojada dos acidentes sensíveis. Finalmente, no capítulo quinto do mesmo livro, afirma que a geração substancial é a mudança da substância em potência para a substância em ato.

A geração dos viventes, por sua vez, tem uma definição especial, porque procede de modo mais especial. Costuma ser definida de duas maneiras. De um modo comum, é a processão de um vivente a partir de algo; e nessa definição se compreende tanto a geração unívoca quanto a equívoca dos viventes, quer proceda de outro vivente, quer de algo não vivente, como quando se dizia que um animal era gerado pelo céu. Propriamente, porém, a geração dos viventes se define quando ocorre por ação vital generativa, e assim se diz que é a processão de um vivente a partir de um vivente, de um princípio de vida conjunto, em semelhança de natureza, ao menos quanto à espécie ínfima. Desse modo compreende toda geração vital e a geração de uma realidade viva substancial, inclusive em Deus, como depois explicaremos.

Deve-se, contudo, advertir que a geração substancial é mais ampla do que a geração simplesmente dita. Chama-se geração substancial por oposição à acidental, quer aquilo que é gerado seja uma parte, quer um todo; quer se trate da forma última, que completa e termina toda a geração, quer de uma forma não última, mas tendente à forma perfeita e última. A geração simplesmente dita, porém, embora nunca se diga da geração de um acidente, que é sempre segundo certo aspecto, tampouco se diz de toda geração substancial, mas apenas daquela pela qual se obtém o ser simplesmente e de modo ultimamente completo. Por isso, a geração de uma parte não é chamada geração simplesmente, mas antes ageneração; e a introdução da forma do embrião, que é imperfeita e como que em caminho para a forma do homem ou do cavalo, não se chama geração simplesmente, porque nela a geração ainda não se consuma, mas tende adiante. Sobre isso, veja-se São Tomás, I Sobre a Geração, lições VIII e IX.

Quanto à definição da geração substancial tomada em comum, apresenta-se uma única dificuldade: se pertence à sua razão essencial ser mudança, ou se isso lhe convém apenas acidentalmente, de tal modo que se pudesse conservar uma geração criada sem mudança. Quanto à geração incriada, é certo que não há nela passagem da potência ao ato, na qual se funda a razão de mudança, mas somente comunicação assimilativa do ato puro, pela qual o termo gerado se assimila ao princípio gerador.

Alguns, portanto, julgam que a geração não é essencialmente mudança, embora possa sê-lo acidentalmente. Fundamentam-se em que não pertence à essência da geração que a privação da forma a ser gerada preceda em duração. Pois, embora segundo o modo conatural de falar a geração não se realize sem uma alteração precedente que disponha a matéria e inicie a geração, e assim suponha que a privação

da forma a ser gerada preceda em duração, pode acontecer que tal privação não preceda em duração. Isso ocorreria se, no próprio instante da geração, Deus produzisse matéria que não existira durante todo o tempo precedente e, nesse mesmo instante, introduzisse a forma, como quando alguma coisa é gerada a partir das espécies eucarísticas. Nesse caso, no instante da geração, Deus substituiria a matéria que permaneceria na coisa gerada. E semelhante matéria poderia ser substituída mesmo que nada tivesse precedido fazendo as vezes da matéria e, consequentemente, da coisa privada de forma; como se Deus criasse de novo a matéria e lhe aplicasse um agente que educisse a forma. Então, segundo essa opinião, tal geração não poderia ser mudança, porque não procederia da privação à forma, o que se exige essencialmente para a razão de mudança, que é passagem do não-ser ao ser. Não haveria privação em todo o tempo antecedente, pois a matéria não existia; nem no próprio instante da geração, pois então privação e forma existiriam simultaneamente.

Nem basta, dizem, afirmar que a privação precede segundo um instante ou prioridade de natureza, ainda que não segundo prioridade de tempo. Porque prioridade de natureza não designa aquilo que é anterior na existência e na realidade, mas somente a formalidade segundo a qual algo se diz convir ou não convir a outra coisa. Dizer, portanto, que a privação precede segundo a natureza significaria apenas que, segundo sua essência, à matéria não convém tal forma, ou que de si carece dela; não significaria que, de fato, careça dela na realidade. No próprio instante da geração, com efeito, ela já possui a forma. Assim, não se salvaria uma mudança real, porque na realidade não haveria passagem da privação à forma. Além disso, pertence à razão de mudança que o sujeito se encontre agora de modo diverso de antes, como diz São Tomás; mas, no caso proposto, a matéria não se encontra agora diversamente de antes, pois antes não existia na natureza das coisas. Logo, não haveria verdadeira mudança.

Não obstante, deve-se dizer que toda geração criada que possui causa material da qual se faz é essencial e intrinsecamente mudança. Isso consta, em primeiro lugar, porque o Filósofo define continuamente a geração pela mudança, indicando assim que a mudança pertence à sua essência e definição. No livro Sobre a Geração, define-a como transmutação do todo, sem permanecer sujeito sensível; e diz também que a geração é mudança da substância em potência para a substância em ato. Na Física afirma que a geração é mudança do não-ente para o ente e mudança do não-sujeito para o sujeito. Aristóteles, portanto, assinala constantemente a mudança como razão genérica da geração. Por isso São Tomás diz expressamente que a geração é espécie de mudança enquanto a natureza, pela geração, é recebida em alguma matéria que é sujeito da mudança. O mesmo se colhe dos lugares em que ensina que geração e corrupção são duas mudanças, embora não sejam dois movimentos. Finalmente, a definição de movimento dada pelo Filósofo também convém à mudança instantânea e à geração, como demonstramos em outro lugar a partir de São Tomás e Aristóteles.

A razão é que a geração versa essencialmente entre dois termos: aquele de que se parte e aquele ao qual se chega. Ela eduz ou introduz alguma forma, que considera como termo ao qual, e do qual recebe sua especificação. Se possui essencialmente um termo ao qual, considera também essencialmente um termo do qual, porque é impossível entender que algum termo ao qual surja de novo sem algum termo do qual, seja este negativo, privativo ou positivo. Ora, toda passagem ou tendência, em um sujeito, do termo do qual para o termo ao qual é essencialmente mudança, porque um é abandonado e outro adquirido. Não se adquirem ambos nem se abandonam ambos: um é recebido e o outro deixado, e isso se realiza em algum sujeito. Logo, a geração é essencialmente mudança.

Confirma-se porque, pela introdução da forma no instante da geração, ainda que a privação não a preceda no tempo, a matéria é formalmente reduzida da potência ao ato e a própria forma é verdadeira e propriamente eduzida daquela potencialidade da matéria. Assim, a matéria é verdadeira e propriamente transmutada. Nela encontra-se uma potencialidade e indiferença reduzida ao ato pela forma, e a forma é levada ao ato a partir daquela potencialidade; portanto, a matéria passa da potência ao ato e é informada pela forma. Essa informação, no gênero de causa formal, remove a potencialidade e exclui a privação no ser já realizado. Há, portanto, uma realidade de fato mudada; e a própria geração, que realiza tudo isso, é mudança no devir, assim como pela forma se dá a mudança formal e o ser já constituído.

Ao fundamento contrário responde-se que, no caso da geração a partir das espécies eucarísticas, a ordem natural da geração não é alterada. A quantidade conservada sem sujeito faz as vezes da substância e recebe as disposições antecedentes pelas quais a matéria é determinada à geração; por isso, faz as vezes

da matéria privada da forma. Nessa razão, a privação precede naquela geração, não formalmente na matéria, mas no substituto da matéria, isto é, na quantidade enquanto a representa. No instante da geração, porém, Deus substitui a matéria como componente da coisa gerada, com a mesma determinação para a forma que, em virtude das disposições, precedera na quantidade, como se a matéria tivesse precedido durante todo o tempo. E assim essa geração procede da privação, que naquele instante é expulsa da matéria de fato, embora durante todo o tempo precedente tenha existido não formalmente na matéria, mas virtualmente naquilo que ocupava seu lugar.

Se, porém, nada tivesse precedido nem como matéria nem como algo que fizesse as vezes da matéria e recebesse disposições para a geração, bastaria, para a razão de mudança então encontrada, que a privação precedesse segundo prioridade de natureza, e não de tempo. Pois, se se objetar que, não precedendo a privação em duração, não haveria na realidade mudança daquela privação para o ser, responde-se, primeiro, que se nesse caso fosse removida a mudança, seria removida também a geração; e tudo quanto basta para conservar a geração basta igualmente para conservar a mudança. Acrescento que é suficiente uma privação que não preceda em duração, mas que seja excluída e expulsa naquele instante pela forma introduzida por um agente extrínseco ou eduzida da matéria. Para que haja mudança nesse instante não se exige que a privação exista formalmente na coisa, mas que seja excluída dela. A privação é excluída mesmo sem preceder em duração, porque a potencialidade da matéria é modificada pelo agente extrínseco que eduz a forma, e assim a carência da forma é excluída não por uma emanação própria, mas pela ação do agente extrínseco, e portanto por verdadeira mudança.

Embora a prioridade de natureza não signifique existência ou duração da coisa, mas somente que algo convém ou não convém por força da natureza, isso basta para se dizer que o sujeito muda quando, pela ação de um agente extrínseco, é excluída uma privação que não estava formalmente presente, mas deveria estar se não fosse removida pela ação que eduz ou une a forma.

À última instância, segundo a qual mudar significa encontrar-se agora de modo diverso de antes, responde-se que, nas mudanças instantâneas, quando precede algum movimento a modo de disposição requerida, como ordinariamente acontece segundo a ordem da natureza, é necessário que a coisa esteja agora de modo diverso de antes segundo prioridade temporal, durante a qual precederam aquelas disposições e movimentos, bem como a privação da forma a ser gerada. Se, porém, a mudança instantânea for tomada segundo seu conceito preciso, removendo-se aquilo que naturalmente a precede, basta que a coisa esteja agora de modo diverso de antes segundo prioridade de natureza, desde que a privação seja impedida de estar no sujeito pela ação de um agente extrínseco que introduz a forma. É por isso que se deve julgar que há mudança, e não pela pré-existência da privação. A prioridade de natureza aqui não é prioridade de existência, mas de exclusão e, consequentemente, de mudança no instante em que a forma é introduzida.

Se se disser que, para o repouso, não basta que algo se encontre do mesmo modo agora e antes segundo prioridade de natureza, porque então algo poderia repousar em um só instante, mas se exige prioridade temporal; e que o mesmo deveria valer para a mudança, que se opõe ao repouso; responde-se que o repouso privativo exige que algo se encontre agora como antes segundo prioridade temporal, mas não o repouso negativo. Do mesmo modo, isso se exige do movimento, que consta de duas mudanças, geração e corrupção, mas não de uma mudança instantânea tomada em seu conceito preciso, quando não possui movimento precedente anexo nem corrupção da forma oposta. O movimento propriamente oposto ao repouso é aquele que inclui duas mudanças, corrupção e geração, ou que é sucessivo, no qual há um agora diverso do antes segundo prioridade temporal; isso, porém, não se exige da mudança instantânea, assim como não se exige do repouso negativo.

Sobre a geração dos viventes

Na definição da geração dos viventes devem ser explicadas duas partes: primeiro, de que modo há processão a partir de um princípio de vida conjunto; segundo, de que modo ela se realiza em semelhança de natureza.

Para explicar a primeira, deve-se advertir que, na geração de uma coisa não vivente, não é necessário que a coisa gerada ou a matéria da qual ela se gera esteja unida ao gerador e dentro dele; basta que a matéria esteja próxima e seja aplicada extrinsecamente, como o fogo gera fogo a partir da madeira posta junto dele. Os viventes, ao contrário, formam em si mesmos aquilo que geram e, de sua própria

substância, fornecem a matéria da qual o gerado é formado. E quanto mais perfeita é a natureza do vivente, tanto mais intimamente a coisa gerada permanece unida ao princípio gerador. Assim, na natureza intelectual, aquilo que procede do intelecto não apenas é formado dentro dele, mas permanece no próprio intelecto enquanto existe e não é enviado a outra potência ou sujeito.

Por isso São Tomás distingue diversos graus de emanação nos viventes segundo a maior ou menor união do gerado ao princípio gerador. Nas plantas e nos animais, a semente procede e se separa deles, trazendo consigo a virtude formativa do gerado e a matéria da qual ele se forma. O feto, no princípio, está unido ao gerador; assim o fruto à árvore e o feto ao ventre do animal. Depois, porém, separa-se quando nasce. Por isso se diz que procede de um princípio de vida conjunto, tanto porque a matéria da qual se forma quanto porque a virtude formativa da semente procedem do gerador e, antes da separação, permanecem ligadas a ele.

Na vida sensitiva, pelas próprias potências sensitivas produz-se o conhecimento, que é mais íntimo ao seu princípio porque se realiza por ação imanente. Contudo, não é totalmente íntimo, porque requer um princípio extrínseco, isto é, a espécie impressa, e produz algum termo em outras potências: do sentido externo ao sentido comum, do sentido comum à fantasia e desta à memória, como se dirá no terceiro livro Sobre a Alma.

Na vida intelectiva, a emanação do conhecimento é ainda mais íntima ao seu princípio. Embora em nós requeira espécies impressas provenientes de fora, a espécie expressa, ou verbo formado por elas, não passa a outra potência, mas permanece no próprio intelecto. Nos anjos há uma vida intelectiva ainda mais elevada: como não recebem espécies do exterior, por carecerem de sentidos, elas nascem no interior do intelecto ou são infundidas por Deus; e a espécie expressa permanece também dentro do intelecto. Todavia, porque é acidente e não substância, não alcança a geração perfeita.

Por isso, a geração perfeitíssima sob todos os aspectos encontra-se em Deus, no qual aquilo que procede é substância e está de tal modo unido ao seu princípio que é uno e consubstancial com ele, segundo aquilo de João: 'Eu e o Pai somos um'. Todo este discurso é de São Tomás.

A segunda parte da definição está nas palavras 'em semelhança de natureza', pelas quais se indica qual deve ser a coisa que procede na geração e de que modo deve proceder. Para a geração de um vivente exige-se que aquilo que procede não seja apenas gerado, mas filho. Cabelos, unhas, vermes e coisas semelhantes podem ser gerados a partir de um vivente, procedendo ativamente dele e recebendo dele a matéria de que são formados; contudo, não procedem como filhos, porque não procedem em semelhança de natureza.

Exige-se, em segundo lugar, que a própria geração seja essencialmente assimilativa, não apenas concomitantemente ou por identidade geral, mas formalmente, enquanto ação propagativa da natureza. Deve, portanto, produzir à imagem e semelhança do gerador e expressar sua natureza.

Por essa razão entende-se por que, nas coisas divinas, a processão do Verbo é geração e a processão do Espírito Santo não o é. A processão do Espírito Santo é certamente processão de uma realidade semelhante por identidade e concomitância, e até essencialmente enquanto tudo o que está em Deus é Deus; formalmente, porém, procede como impulso divino, ao qual, enquanto tal, convém antes a identidade do que a semelhança segundo a razão formal da processão. Por isso sua processão não é formalmente assimilativa. O Verbo, ao contrário, pela própria razão formal segundo a qual procede dentro do intelecto, procede como imagem e semelhança do princípio gerador; e por isso sua processão é propriissimamente geração e processão assimilativa na substância e natureza, no próprio entender divino.

Assim, se um homem pudesse produzir outro homem tanto do barro por arte de suas mãos quanto por propagação seminal, aquele que procedesse por propagação seria filho, mas o produzido artificialmente não o seria, embora ambos fossem essencialmente homens verdadeiros. Exige-se, portanto, para a geração que algo proceda em semelhança tanto da parte da própria coisa gerada como da parte do modo assimilativo de proceder. Isso pertence à força própria da geração; acidentalmente, por algum impedimento, pode acontecer que algo se afaste da semelhança perfeita, como no caso de uma monstruosidade, e então haverá verdadeira geração, embora deficiente e propriamente degenerada.

ARTIGO II — Por quais princípios a Filosofia demonstra que existe geração substancial?

Toda a dificuldade dos antigos filósofos acerca da investigação da geração substancial consistia em não poderem compreender a matéria-prima de tal modo que estivesse em potência para o ser simplesmente e, contudo, fosse em si alguma realidade; e, consequentemente, não podiam compreender uma forma substancial que desse à matéria o ser simplesmente, isto é, o primeiro ser. Parecia-lhes que, se a matéria carecesse por si de todo ser, não seria ente; e do não-ente não se faz ente, porque do nada nada se faz, como o Filósofo trata amplamente na Física, no primeiro livro Sobre a Geração e no primeiro livro da Metafísica.

Por isso dissemos que, se não se põe a matéria como ente em potência de tal modo que careça por si de todo ser entitativo, falta-nos o princípio para demonstrar que existe forma substancial que dê o primeiro ser, que é o ser simplesmente e substancial. Daqui também se vê que Aristóteles e São Tomás, que o segue, desconheciam inteiramente a tese de que a matéria-prima possuísse por si um ato entitativo ou uma existência incompleta.

Os antigos julgavam que a matéria, precisamente por ser ente em potência, era não-ente e absolutamente nada. Por isso pensavam que carecia de qualquer ato entitativo ou existência parcial; pois, se possuísse tal existência, poderia ser ente em potência quanto às formas e, contudo, não seria nada. Para ser nada deveria carecer de toda existência, ainda que parcial. Aristóteles, ao rejeitar a opinião dos antigos, não diz que a matéria possui um ato entitativo ou existência própria apesar de estar em potência às formas; afirma, antes, que a matéria não é nada, mas existe enquanto está sob diversas formas. Por isso a geração de uma coisa é corrupção de outra: a geração se faz per se a partir do ente em potência e per accidens a partir do ente em ato, porque é acidental à geração que a matéria tenha existido sob esta ou aquela forma que se corrompe e pela qual tinha ser em ato.

Se, portanto, a matéria enquanto concorre acidentalmente à geração é ente em ato pela forma que se corrompe, Aristóteles supõe manifestamente que a matéria, por si mesma, não possui ato entitativo nem existência parcial; caso contrário, a geração procederia per se de um ente em ato, porque a matéria existiria em ato não pela forma, mas por sua própria entidade.

O princípio para demonstrar contra os antigos que existe geração substancial e que uma forma substancial é introduzida na matéria toma-se de duas fontes. Primeiro, do ser que distingue a substância do acidente, isto é, do ser per se, primeiro e sustentador dos demais. Se existe geração substancial, ela deve dar esse ser per se e introduzir uma forma que o dê. Segundo, o princípio é tomado da corrupção substancial, oposta à geração: se existe corrupção substancial, deve existir também geração substancial.

Procedendo pelo primeiro modo, deve-se tomar como princípio que a matéria é ente em potência sem qualquer ato entitativo próprio. A geração substancial é aquela pela qual se adquire o ser substancial, ou o ser simplesmente. Os antigos diziam que tudo o que é ente deve ser ente em ato; por isso inferiam que, se a geração pressupõe algum ente como sujeito, deve pressupor um ente em ato, e então nenhuma geração poderia produzir o próprio ser substancial, isto é, o primeiro e fundamental ser.

Como, segundo os princípios de Aristóteles, admitimos que do nada nada se faz e, ao mesmo tempo, que a geração substancial produz o ente simplesmente ao dar-lhe o primeiro e substancial ser, é necessário afirmar que o sujeito do qual se faz a geração substancial, isto é, a matéria-prima, nem é nada nem é ente em ato por si mesma, mas é em potência por si e em ato por outro, isto é, pela forma.

Se uma vez se admitisse que a matéria é por si ente em ato e existe por um ato entitativo próprio, não se poderia provar contra os antigos que a forma que lhe sobrevém seja substancial e que a geração seja substancial, dando o primeiro e íntegro ser, a não ser que se demonstrasse que, mesmo supondo um ser parcial na matéria, da forma que lhe sobrevém pode resultar um ser substancial e que as partes se unem substancialmente. Para isso, porém, não há princípio em Aristóteles sem petição de princípio.

Também não poderíamos demonstrar contra aqueles que negavam a geração e a forma substanciais, afirmando que a matéria é toda a substância da coisa, que alguma forma e alguma razão são substanciais senão em virtude do próprio ser substancial — primeiro e sustentador dos demais — que conferem. Se se pressupõe algum ser parcial na matéria, fecha-se essa via e enfraquece-se o princípio: como provar que o ser dado pela forma é primeiro e substancial se já se supõe outro ser na matéria à qual a forma sobrevém? Dizer que esse ser é apenas parcial é justamente o que ainda precisava ser provado.

Do mesmo modo, se uma parte integral é produzida e unida a outra que já possui existência, essa mudança será antes ageneração que geração simplesmente, porque pressupõe algum primeiro ser. Assim, se na matéria já se supõe ser e a forma produzida lhe acrescenta outro ser, ainda que parcial, não se pode demonstrar que haja geração simplesmente. Em nossa posição, porém, como há um único ser que convém ao composto pela forma como princípio e que atualiza a matéria, dar ser ao composto pela forma é precisamente dar o primeiro ser e o ser simplesmente.

Tampouco se prova contra os antigos que matéria e forma sejam duas partes substanciais a não ser supondo aquilo mesmo que eles negavam, ou demonstrando que são necessárias à geração e à corrupção; mas também era isso que eles negavam, admitindo somente alteração pela qual formas latentes apareceriam ou se ocultariam. Portanto, se não se afirma que a forma dá o próprio primeiro ser e, consequentemente, que a matéria está em potência para a forma de tal modo que não supõe em si nenhum ser, mas recebe todo o ser pela forma, não se demonstra contra os antigos a geração substancial.

Pelo segundo princípio prova-se a geração substancial a partir da própria corrupção. É evidente que existe corrupção substancial; logo, deve existir geração substancial. A consequência é boa, porque, se as formas, quando deixam de existir, corrompem-se substancialmente, quando começam a existir são substancialmente geradas, e não apenas aparecem de novo; caso contrário, quando cessassem, apenas se ocultariam.

O antecedente prova-se, primeiro, porque, se não houvesse corrupção substancial, toda substância seria incorruptível no ser substancial. Segundo, porque, se a forma não se corrompesse, mas permanecesse na matéria ou não se distinguisse dela, também permaneceriam suas paixões próprias, pois não há razão para separá-las enquanto permanece a forma e a natureza de que são paixões. Consta, porém, que, quando um animal morre, as potências sensitivas não permanecem na terra ou no fogo em que o corpo se converte. Nem se pode dizer que ali permanecem impedidas e latentes; pois, se no fogo permanecesse a potência de ver e ouvir, ainda que impedida, o fogo seria cego e surdo por possuir tais potências com impedimento.

Finalmente, consta haver corrupção substancial no homem porque, morto o homem, a alma permanece separada do corpo. Se continuasse unida à matéria, o homem não morreria e seria substancialmente incorruptível. A alma não permanece latente na matéria nem é dela eduzida, mas vem de fora. Ao retirar-se a alma, é necessário que comece a existir na matéria uma nova forma por verdadeira geração, uma vez que a forma anterior se separou substancialmente dela.

Outras provas costumam ser apresentadas por outros autores, mas têm pouca força contra os antigos: por exemplo, que a matéria-prima está em potência passiva para todas as formas; que existem diversas formas substanciais; que diferentes acidentes e operações devem seguir-se de diferentes formas; ou que a matéria é por si indiferente a todas as formas. Tais argumentos pedem o princípio, porque os antigos justamente negavam que existissem formas substanciais e afirmavam que as formas apenas apareciam de novo na matéria em que estavam latentes, uma vez que consideravam a matéria ente em ato e não necessitada de forma substancial que lhe desse o primeiro e substancial ser.

Poucas dificuldades se levantam contra a geração substancial assim explicada. O argumento dos antigos não tem força. Diziam eles que não pode existir uma forma que dê o primeiro ser, como deve fazer a forma substancial, porque então essa forma sobreviria a um sujeito que não teria ser algum: se a forma dá ao sujeito o primeiro ser, o sujeito antes seria nada, e algo se faria simplesmente do nada, o que não é geração, mas criação.

Responde-se, segundo a doutrina de Aristóteles e São Tomás, que a matéria-prima nem é nada nem é ente em ato, existente por si e por razão de sua própria entidade. Ela existe por outro, isto é, pela forma; e, por si, é capaz de existência e de forma, embora não seja a própria forma nem a própria existência. Ora, aquilo que é capaz de existência é verdadeiramente ente e não é nada, tomado o nada como contraditoriamente oposto ao ente; pois o nada não é capaz de existência nem por si nem por outro. A matéria, enquanto sujeita à forma, existe verdadeiramente, embora não exista sem forma; e até o próprio composto substancial não existe nem opera sem modo de subsistência e sem acidentes.

Objeta-se, em segundo lugar: na substância que é gerada encontram-se essência e existência. A essência não pode ser feita, porque, removida a existência temporal, permanecem os predicados essenciais, que são de verdade perpétua e independentes do tempo. A existência, porém, não seria

substância, mas algo que convém acidentalmente à substância, supondo-se distinta dela; e a própria ação generativa é acidente do predicamento da ação. Logo, seu termo seria também acidente.

Responde-se que a essência não é feita nem produzida enquanto considerada objetivamente segundo a conexão essencial dos predicados, pois assim é de verdade eterna. Mas, subjetivamente, enquanto existe em si, a própria essência e substância é produzida como sujeita à existência: a essência se comporta como a coisa existente, e a existência como aquilo pelo qual existe, enquanto termo atual da produção e do ser fora das causas. Ainda que a existência se diga convir acidentalmente, não convém como acidente predicamental, mas de modo predicável e modal, como termo da substância reduzido ao mesmo predicamento.

Na realidade, a própria essência é produzida enquanto sujeita à existência, não separadamente dela, assim como tampouco é produzida separadamente da produção; e a natureza não é produzida separadamente do composto ou suposto, mas nele. A essência, enquanto sujeita à existência, é algo temporal e não eterno nem de verdade eterna, porque por uma ação temporal é dada a existência e a sujeição da essência à existência. A geração é formalmente acidente do predicamento da ação, mas terminativamente respeita a substância, porque procede da potência generativa em virtude da substância; e assim, embora seja acidente, tende à produção da substância.

Objeta-se finalmente: se uma geração sucede a outra, seguir-se-á que coisas especificamente diversas participam da mesma matéria e, portanto, não serão substancialmente e sob todos os aspectos diversas. Além disso, a matéria pertencerá ora a uma espécie, ora a outra, segundo as diversas formas; e assim não permanecerá simplesmente a mesma, pois recebe da forma a atualidade e a espécie.

Responde-se que não há inconveniente em coisas especificamente diversas possuírem matéria comum, como de fato possuem, não informada simultaneamente por diversas formas, mas sucessivamente. A matéria é capaz de todas as formas e está em potência para elas. Assim, não comunicam numa mesma matéria numericamente enquanto simultaneamente determinada, mas a mesma matéria, segundo sua potencialidade, serve sucessivamente a diversas formas em diversos compostos, uma forma excluindo a outra e constituindo um composto diverso.

Nem há inconveniente em a matéria participar, por informação, de diversas espécies de formas e constituir sucessivamente compostos diversos, porque está em potência para elas. De si, possui apenas entidade potencial, que certamente não recebe da forma; recebendo, porém, em si as formas, é atualizada por elas e reduzida em ato à espécie pela qual é informada. Como a matéria é parte da espécie e do composto que constitui, pode ser reduzida em ato a muitas espécies, porque está em potência para todas.

ARTIGO III — Em que ação e mudança consiste a geração substancial?

Para conhecer e distinguir a geração substancial entre as muitas ações que concorrem para ela, é necessário investigar duas coisas. Primeiro, se a geração substancial é uma ação e mudança distinta de toda a ação dispositiva que, pela alteração, opera na matéria; ou se, posta a alteração até a última disposição, a geração resulta sem nova ação. Segundo, dentro da própria ação generativa, qual formalidade deve ser assinalada como aquela em que consiste propriamente a razão da geração substancial. Na ação generativa encontram-se a razão de edução ou produção da forma, a razão de união da forma à matéria, a razão de conversão e outras semelhantes; entre elas deve-se discernir o que formalmente pertence à razão de geração.

Quanto às ações que se seguem à geração, não é necessário investigar aqui como a geração delas se distingue. Consumada e terminada a geração, é manifesto que as ações que permanecem se distinguem dela e não entram na constituição da geração, mas a supõem, como a nutrição, o aumento e outras semelhantes. De qual princípio procede imediatamente a geração substancial naquele instante em que se completa e em que a forma é introduzida, trataremos mais adiante.

Acerca do primeiro ponto, alguns pensam que a geração não é ação distinta da alteração, mas que, posta a alteração até a última disposição, a geração como que resulta e se segue a ela. A isso chamariam geração, que se comportaria como termo da alteração, não como termo produzido pela alteração e que a especifica — pois esse termo é a qualidade —, mas como algo consequente e resultante sem nova

eficiência, em razão da conexão natural com aquelas disposições, do mesmo modo que as paixões próprias resultam da essência sem nova eficiência.

O primeiro fundamento dessa posição é tomado de algumas passagens de São Tomás em que se repete que a geração é termo da alteração. Em especial, no tratado Sobre a Natureza da Matéria, afirma que a alteração pela qual a matéria é despojada da forma anterior exige um sujeito existente em ato, porque é movimento; no seu termo, porém, não exige sujeito existente em ato, e o termo dessa alteração é a geração. Em outro lugar, ao falar da geração do homem, diz que o homem gera um semelhante enquanto, pela virtude de sua semente, a matéria é disposta para receber tal forma; assim, a geração de um semelhante parece ser atribuída à ação dispositiva da semente.

Outro fundamento é tomado da razão. Os acidentes, por si sós, não podem produzir substância segundo uma razão substancial distinta do acidente, porque por si produzem acidentes. A substância, por sua vez, não parece poder produzir imediatamente uma ação distinta, pois não é imediatamente operativa. Tampouco se resolveria a dificuldade dizendo que um acidente, movido pela substância, produz tal ação distinta, porque permaneceria a mesma questão: de que modo essa moção procede da substância sem outro acidente intermediário? Se o acidente não recebe uma nova e mais excelente moção para produzir a substância, segue-se que a mesma ação pela qual produz o acidente, sem ser elevada nem tornada mais excelente, produziria também a substância. É isso que se pretende nessa opinião: a mesma ação que atinge o calor passaria à substância do fogo, resultando esta da posição do calor em virtude de sua conexão com ele.

Não obstante, deve-se afirmar o contrário: a geração é uma ação distinta da alteração, e a substância não resulta da alteração nem da qualidade por ela produzida do modo como as paixões próprias resultam da essência. A substância é produzida por verdadeira eficiência distinta daquela pela qual a qualidade é produzida na alteração. São Tomás jamais afirmou que a própria substância resultasse da alteração ou da qualidade produzida por ela; disse, antes, que a geração — isto é, a própria ação — é termo da alteração. Se a substância resultasse por si mesma da alteração, não se diria que a geração é termo da alteração, mas a própria coisa gerada. Se, portanto, a própria geração é termo da alteração, ela é ação distinta desta.

Que São Tomás admite a geração como ação distinta da alteração consta, primeiro, porque afirma que, se as formas acidentais existentes nas coisas corpóreas possuem ações próprias, muito mais a forma substancial possui alguma ação própria. Tal ação não é simplesmente dispor a matéria, porque isso se faz pela alteração, para a qual bastam as formas acidentais; logo, a forma do gerador é princípio de outra ação, pela qual a forma substancial é introduzida no gerado. Assim, São Tomás distingue a ação que introduz a forma substancial da ação que dispõe a matéria, que é a alteração e para a qual basta a forma acidental; para aquela, porém, requer-se a forma substancial do gerador, embora não como princípio próximo.

Além disso, geração e corrupção são chamadas termos da alteração e, contudo, elas próprias possuem termos ulteriores. Enquanto possuem esses termos ulteriores, não são a própria substância gerada ou corrompida, mas ação ou tendência para ela. São Tomás, ao tratar da morte, distingue a morte tomada como simples privação da vida e a corrupção que termina nessa privação. Também distingue a corrupção enquanto termo da alteração e a corrupção tomada juntamente com a alteração precedente, como quando se diz que alguém morre enquanto se move para a morte. Assim, admite que a corrupção, tal como a geração, é termo da alteração e, ao mesmo tempo, termina na privação; por conseguinte, a geração termina no oposto da privação, isto é, na forma. Isso mostra que geração e corrupção não são apenas algo distinto da alteração como termo produzido ou resultante, mas ações que se referem a seus próprios termos.

O fundamento da posição que defendemos é o seguinte. A alteração que precede durante todo o tempo anterior ao instante da geração existe em um sujeito que cessa e se corrompe. Portanto, a substância gerada não pode resultar de tal alteração, a menos que intervenha uma nova e distinta ação que produza a própria substância. A alteração não se encontra na matéria nua, pois é movimento, mas no composto. Antes do instante da geração não existe o composto gerado, mas aquele que se corromperá no instante da geração; é nesse sujeito que a alteração existe.

A consequência se prova porque a geração não pode resultar da alteração no mesmo sujeito em que esta existe, pois esse sujeito é corrompido pela geração. A coisa gerada e o sujeito em que a alteração

antecedente existe são incompatíveis. Se, por outro lado, se dissesse que a geração resulta em outro sujeito no qual a alteração não existe, porque esta cessa com a corrupção do sujeito anterior, então não poderia resultar da própria alteração; de outro modo, resultaria dela aquilo mesmo que a destrói. Isso é impossível, pois a resultância funda-se numa conexão necessária e per se entre uma coisa e outra, e não pode haver conexão necessária por modo de resultância entre coisas incompatíveis.

Nem se pode responder que, para a resultância, não é necessário que a alteração exista no mesmo instante em que a geração resulta, mas basta que tenha existido imediatamente antes e permaneça virtualmente no instante da geração. É precisamente nisso que se funda a força do argumento: repugna que algo se produza por mera resultância, e não por nova ação, a partir daquilo que já não existe e é incompatível com o resultado. A resultância, enquanto distinta da ação, funda-se na conexão necessária e per se de uma coisa com outra, de modo que, existindo a primeira, exista a segunda resultante; e cessando a primeira, cesse a segunda, como a paixão própria resulta da essência e existe com ela.

A alteração, porém, enquanto ação e movimento, cessa no próprio sujeito que se corrompe e não existe no instante da geração. Logo, a coisa gerada não resulta dela nem recebe dela o ser por resultância, pois antes é incompatível com ela no mesmo instante. Se se disser que há conexão porque aquela disposição necessita à geração, responde-se que há conexão e necessidade de uma ação com outra ação, isto é, da ação alterativa com a generativa. Assim, suposta a primeira ação, o agente é necessitado à segunda; do mesmo modo, posto o assentimento às premissas, o intelecto é necessitado ao assentimento da conclusão, embora o assentimento da conclusão seja ato distinto do assentimento às premissas.

Essa conexão de ações, contudo, supõe que a geração seja ação distinta; caso contrário, não se seguiria como algo distinto da primeira pela força da conexão. Não se segue, portanto, que pela mesma ação pela qual se produz um termo, sem nova ação, resulte outro apenas em virtude da conexão, como acontece com as paixões próprias.

Ao primeiro fundamento contrário, tomado das autoridades de São Tomás, responde-se que, quando ele diz que a geração é termo da alteração, o sentido é que ela é o fim da alteração como ação mais principal à qual a alteração se ordena; não é uma coisa produzida por resultância, mas uma ação distinta que, pressuposta a alteração dispositiva, procede necessariamente do gerador. Seria semelhante dizer que o assentimento da conclusão é termo do assentimento às premissas.

Isso se torna manifesto pela própria doutrina de São Tomás. Ele afirma que, pela alteração, a matéria se dispõe à forma e, pelo movimento local, um corpo luminoso aproxima-se do lugar no qual ilumina; e, segundo isso, diz-se que a geração e a corrupção são termos da alteração, assim como a iluminação é termo do movimento local. Ora, a iluminação é manifestamente uma ação distinta do movimento local; logo, também a geração substancial é ação distinta da alteração. Assim se explica igualmente o que São Tomás diz ao afirmar que a alteração possui dois termos, a qualidade e a forma substancial: não porque um termo resulte do outro, mas porque uma ação se ordena à outra. Do mesmo modo, quando diz que o termo da alteração é a geração, deve-se entender que é termo a modo de fim, como ação distinta e mais principal, e não que a própria substância gerada resulte da alteração sem nova ação.

Quanto ao que se aduz da geração do homem, responde-se que se diz que o homem gera um semelhante enquanto, por sua virtude, dispõe a matéria. Não produz nem eduz da matéria a alma racional como se faz com outras formas, mas, dispondo a matéria, causa a união da forma com ela. São Tomás afirma que, nas outras gerações, o gerador é causa da própria forma; na alma racional, porém, é causa da união de tal forma à matéria pelo fato de dispor a matéria para ela, sem que seja necessário ser causa da própria forma.

Não é unânime, contudo, o modo de explicar essa ação. Alguns admitem somente que o homem, pela virtude da semente, produz as disposições pelas quais o corpo se torna apto a participar da alma racional, e que dessas disposições se segue necessariamente a união da alma ao corpo; por isso, a virtude seminal seria causa dessa união. O fundamento é que a ação do homem não pode terminar intrinsecamente na alma racional, que é espiritual, mas somente naquilo que pertence à matéria, isto é, nas disposições.

Caetano concede mais: além da ação dispositiva, admite uma ação que termina per se na união da alma ao corpo, não enquanto essa união se considera da parte da alma — que é infundida por Deus ao ser criada no corpo —, mas da parte da matéria, enquanto esta não apenas recebe disposições, mas se sujeita à forma. Essa ação não atinge o próprio ser da forma, mas seu estar-na-matéria, isto é, sua comunicação à

matéria, enquanto a matéria, de modo corpóreo e material, se sujeita e se une à forma. Desse modo a ação atinge a alma enquanto eminentemente forma corpórea, embora em si seja espiritual; e assim se conserva o modo próprio e formal segundo o qual o homem gera o homem e a forma humana é termo formal da geração enquanto informa e se comunica à matéria.

Ao argumento de razão responde-se que a geração, enquanto ação distinta da alteração, procede da substância mediante acidentes que possuem razão de instrumentos da substância. São Tomás ensina que um corpo age tanto para uma forma acidental quanto para uma forma substancial. Uma qualidade ativa, como o calor, embora seja acidente, age em virtude da forma substancial como instrumento dela; por isso pode agir em ordem à forma substancial. O calor natural, enquanto instrumento da alma, concorre para a geração da carne; quanto aos acidentes, porém, age por sua própria virtude. Não é contrário à razão de acidente exceder seu sujeito no agir; seria contrário excedê-lo no ser.

São Tomás admite, portanto, que o acidente possui moção suficiente para atingir a substância enquanto é virtude da substância radicada nele, como algo dela e como seu instrumento. Se operasse apenas segundo sua virtude própria e precisamente enquanto qualidade, produziria somente acidente. A virtude ativa existente na semente e derivada da alma do gerador é como certa moção da própria alma geradora; não é alma nem parte da alma senão virtualmente, assim como na serra ou no machado não está a forma da cama, mas certa moção para essa forma. Depois que a virtude sai do gerador, não recebe nele outra moção.

Se se objetar que, nos instrumentos, a mesma ação que atinge o termo próprio, enquanto elevada, atinge também o termo do agente principal; e que, portanto, a virtude instrumental do gerador, pela mesma ação que é alteração, atingiria o termo próprio da alteração, que é a qualidade, e enquanto elevada atingiria a própria forma substancial como geração; responde-se que essa objeção já não pertence à opinião que estamos impugnando, segundo a qual a própria coisa gerada resultaria uma vez posta a alteração. A objeção trata de verdadeira eficiência que atinge instrumentalmente a coisa gerada.

A verdade, porém, é que a alteração não é a própria ação instrumental que, pela elevação do agente superior, atinge o efeito principal. Ela é uma ação antecedente com seu próprio termo, que é a disposição; encontra-se na coisa que se corromperá e ordena-se à ação generativa como à principal, que se segue e pertence à própria coisa regenerada. Assim, a virtude do gerador move segundo certa ordem mediante duas ações ordenadas: primeiro, pela alteração, em ordem à disposição, que é seu termo próprio; segundo, pela geração substancial, na qual age por certa moção da substância geradora. Nisso a virtude possui razão de instrumento, embora antes opere, como causa principal, seu efeito próprio, que é a disposição, e depois, instrumentalmente, enquanto virtude da substância geradora, atinja a própria substância gerada.

Não é necessário que, nos instrumentos, seja sempre a mesma ação aquela que precisamente opera a disposição e aquela que introduz a forma principal. Podem ser ações diversas, sobretudo quando é necessário que a disposição precedente seja corrompida pela produção da forma principal.

Segunda dificuldade

Quanto à segunda dificuldade, deve-se notar que na geração encontram-se razão de conversão, de edução ou união, de produção e, por fim, de corrupção que dela se segue. Possui razão de mudança em relação ao seu sujeito, que é a matéria, enquanto reduz a potencialidade desta ao ato. Possui razão de conversão em relação à matéria considerada relativamente às formas, uma das quais ela abandona e outra recebe, convertendo-se assim de uma para outra. Possui razão de edução em relação à forma enquanto esta depende da matéria e, pela transmutação da matéria, se faz e existe. Possui razão de união enquanto aplica e modifica matéria e forma para a comunicação de uma mesma unidade no composto. Possui razão de produção em relação ao composto inteiro, que põe de novo no ser, ou também em relação à forma que eduz. Por fim, possui razão de corrupção em relação ao composto precedente, que destrói; nem é necessário que destrua a forma, como se vê na corrupção do homem, bastando que a remova da matéria e assim corrompa o composto.

Todas essas formalidades pertencem a uma única e mesma ação, como é claro porque essa ação procede de uma única virtude e tende ordenadamente a um único termo singular. Toda ação existente em um indivíduo considera o termo do qual, o termo ao qual e o sujeito; por isso funda todas essas

formalidades ou relações que se encontram na matéria, na forma, nos dois termos e na comparação de uns com os outros.

Em qual dessas formalidades consiste mais essencial e propriamente a geração será dito no artigo seguinte, ao tratar do termo formal da geração, pois daí depende a solução. Sendo a geração ação e mudança, deve ser tomada mais formalmente segundo a ordem ao termo ao qual do que segundo a formalidade e relação ao termo do qual.

Por ora, basta advertir de que modo a geração é chamada conversão. Para a conversão requerem-se cinco coisas. Primeiro, que o termo convertido, isto é, o termo do qual, deixe de ser; se permanecesse, não se converteria em outro. Segundo, que comece de novo o termo ao qual, ou aquilo em que se converte, seja absolutamente em seu ser, seja ao menos segundo algum novo modo de ser, como Cristo está de um modo na Eucaristia e de outro no céu. Terceiro, que entre o termo convertido e aquele em que se converte haja alguma conexão ou dependência, enquanto um sucede ao outro e, ao menos na própria sucessão, se conectam. Quarto, que se trate de termos positivos, dos quais um se corrompe e outro é gerado; e que o primeiro não se corrompa absolutamente por aniquilação, mas termine no outro em que se converte. Quinto, que permaneça algo comum aos dois termos, seja a modo de sujeito, como na geração, seja a modo de acidente extrínseco, como na transubstanciação. É provável que Deus possa absolutamente fazer conversão sem esta última condição; mas então não teria tão propriamente razão de conversão.

Daqui se vê que a formalidade de conversão difere da formalidade de movimento. Ambos versam entre termos positivos; contudo, no movimento os termos constituem uma latitude e distância a ser percorrida, ao passo que a conversão não os considera enquanto constituem essa distância, pois pode haver conversão sem movimento, como na transubstanciação. A conversão os considera enquanto se pressupõe algo que é transferido ou transposto em outro, para que não se faça algo do nada.

Há conversão substancial e acidental. A acidental ocorre quando se passa de um acidente a outro, como quando o branco se torna negro, e esta está sempre unida ao movimento. A substancial ocorre quando se passa de uma forma substancial a outra, e esta traz consigo uma dupla mudança, uma generativa e outra corruptiva. Há também conversão formal e total. A formal ocorre quando, permanecendo algum sujeito, se passa de uma forma a outra. A total ocorre quando toda a entidade ou substância, sem permanecer sujeito comum, passa a outra, como na transubstanciação da Eucaristia. Esta não pode realizar-se naturalmente, porque nenhuma ação natural opera sem pressupor um sujeito ou matéria que não destrói.

Dessas considerações conclui-se que a geração é conversão. Embora a geração tenha por termo formal do qual a privação, essa privação antecedente, segundo o modo natural, está unida a alguma forma positiva, em razão da qual a geração de uma coisa é sempre corrupção de outra. A forma que se corrompe não é aniquilada, mas termina em outra; por isso intervém verdadeira e propriamente conversão na geração substancial.

A formalidade da conversão difere, porém, da formalidade da geração. A geração tem por termo do qual a privação; a conversão, a forma enquanto é mudada na forma que lhe sucede. Há uma única ação, mas dupla mudança, porque duas formas são mudadas: uma do não-ser ao ser, quando surge de novo; outra do ser ao não-ser, quando se corrompe. A ação, contudo, é una, porque de um único agente emana uma causalidade que considera dois termos, um do qual e outro ao qual, entre os quais se constitui uma única distância percorrida pelo movimento e pela ação. Na geração e corrupção do homem, contudo, não há conversão da substância da forma racional nem para ela enquanto substância, porque a alma não deixa de existir; a conversão se dá para ela enquanto informa ou deixa de informar.

ARTIGO IV — Qual é o termo formal e qual é o termo adequado da geração substancial?

Na geração distinguimos o termo adequado ou total e o termo formal ou especificativo. O primeiro costuma ser chamado termo enquanto aquilo que é produzido (ut quod); o segundo, termo enquanto aquilo pelo qual se produz ou se constitui (ut quo). No termo adequado ou total consideramos todas as partes, a natureza inteira por elas constituída, a subsistência pela qual tal natureza subsiste e a existência pela qual existe. Diz-se, com efeito, que a natureza subsiste no supósito subsistente, como as partes subsistem no todo; não porque a natureza ou as partes se tornem, por si mesmas, supósitos ou pessoas, mas porque são terminadas e afetadas pela subsistência e personalidade em que se encontram.

Pode-se ilustrar isso por uma linha terminada por um ponto: as partes da linha são terminadas pelo ponto, mas não se tornam, por isso, pontos. Do mesmo modo, a natureza e suas partes são terminadas pela subsistência e pelo supósito, sem que por isso cada uma se torne um supósito distinto. Por isso não vale o sofisma: a natureza subsiste por outro, isto é, pela pessoa, enquanto o supósito subsiste por si; logo, natureza e supósito são duas coisas subsistentes. Responde-se que a natureza subsiste por outro enquanto recebe dele a razão de subsistir; não, porém, como se esse outro fosse uma segunda coisa subsistente acrescentada a ela. Há distinção segundo a razão de entidade, mas não multiplicação de subsistentes.

O termo formal é aquilo pelo qual alguma coisa se constitui segundo atualidade e especificação. Aquilo pelo qual a substância gerada se constitui em sua espécie pode ser entendido como forma parcial ou como forma total. A forma total é a natureza íntegra, composta de matéria e forma unidas e considerada em contraposição ao supósito ou pessoa; é significada à maneira de forma, como quando se diz que a humanidade é aquilo pelo qual o homem é homem. A forma parcial é o princípio que se distingue da matéria e, unido a ela, compõe a natureza, da qual resulta o supósito ou termo da natureza, salvo quando isso é impedido por uma assunção divina.

Perguntamos, portanto, primeiro, acerca do termo total: se ele é apenas o composto enquanto natureza ou também o supósito, que termina essa natureza. Em segundo lugar, perguntamos acerca do termo formal: se ele é a própria forma ou a união da forma com a matéria.

Sobre isso há diversas opiniões. Alguns sustentam que uma ação termina no composto e outra, distinta, na forma, porque são realidades distintas. Outros dizem que a geração termina intrinsecamente na forma e apenas extrínseca e secundariamente no composto, quase por resultância. Outros, enfim, estabelecem como termo adequado o composto enquanto natureza, excluindo o supósito ou a subsistência. Quanto ao termo formal, também há divergência: alguns dizem que somente a forma é o termo formal, ainda quando não seja produzida, mas apenas unida; outros sustentam que apenas a união é formalmente o termo da geração quando a forma não é produzida, mas somente unida; outros ainda afirmam que a geração convém com a criação por produzir o todo, distinguindo-se desta precisamente por eduzir a forma da matéria e uni-la a ela.

Digo primeiro: o termo total e adequado da geração substancial é o próprio composto ou todo, não somente enquanto significa a natureza, mas também enquanto significa o supósito. A subsistência, portanto, não entra nesse todo como princípio constitutivo da natureza, mas como aquilo que a termina; contudo, é atingida intrinsecamente pela geração e não apenas extrinsecamente.

Essa posição é expressa por São Tomás, que ensina repetidamente que o fazer, o nascer e, em geral, o ser produzido convêm propriamente à coisa subsistente ou hipóstase. Assim, afirma que a natividade pode ser atribuída a alguém de dois modos: como ao sujeito e como ao termo. Como sujeito, diz-se que nasce a hipóstase, e não a forma, porque nascer é certo modo de geração; assim como aquilo que é gerado é gerado para existir, aquilo que nasce nasce para existir. Ora, existir pertence propriamente ao subsistente; a forma que não subsiste não é dita existir senão enquanto é aquilo pelo qual algo existe, ao passo que a pessoa e a hipóstase são significadas como subsistentes.

O mesmo princípio vale para a criação e para qualquer produção cujo termo seja uma coisa subsistente. A razão é que a geração tende primeiramente a estabelecer uma coisa em seu ser completo e perfeito; mas a natureza não possui ser completo enquanto não esteja terminada em um subsistente, seja subsistindo em si mesma, seja existindo em outro subsistente, como a natureza humana em Cristo. Enquanto a geração não atinge esse ser terminado e subsistente, seu efeito permanece incompleto. Por isso, o termo adequado da geração é aquilo no qual o ser gerado se encontra terminado e subsistente, isto é, o supósito.

Confirma-se isso porque ao gerador compete não apenas dar a forma, mas também aquilo que acompanha a forma, como suas propriedades. Ora, a subsistência é mais íntima à substância do que essas propriedades, que são acidentes e pertencem ao ornamento ou à operação da substância. Portanto, também a subsistência deve ser alcançada intrinsecamente pela geração.

Por isso, a subsistência ou o supósito pertencem ao termo intrínseco da geração, e não somente a um termo extrínseco que resultaria depois. Chama-se intrínseco aquilo que é alcançado direta e per se pela ação; chama-se extrínseco o que se segue de modo secundário, mediato ou por resultância.

Outro fundamento é tomado de Aristóteles. Ele afirma que nem a espécie nem a quididade são propriamente geradas, mas aquilo que é composto. São Tomás comenta que a geração é daquilo que se faz; por isso, não se gera a forma isoladamente, nem aquilo que constitui a essência, senão por acidente, mas o composto. Se o que é gerado como termo total não é apenas a forma parcial nem a quididade, que é a forma total ou natureza, resta que seja o próprio supósito. É nesse sentido que São Tomás usa frequentemente esse lugar de Aristóteles para mostrar que as formas não são feitas isoladamente, mas o composto ou o subsistente.

Digo segundo: o termo formal da geração não é a união, mas a forma constitutiva da coisa gerada.

A união, enquanto significa aplicação e conjunção dos extremos, não é propriamente aquilo que formaliza o termo, mas a aplicação pela qual a forma comunica sua atualidade à matéria. Aquilo que resulta enquanto forma total e constitui a coisa é o termo formal. A posição é comum entre os tomistas e aparece em São Tomás quando, depois de dizer que a natividade e a geração se atribuem, como sujeito, à pessoa e não à natureza, acrescenta que a natureza é o termo enquanto é significada à maneira de forma.

Convém distinguir, portanto, entre o termo total e o formal. O termo total é aquilo que se produz enquanto coisa subsistente; o termo formal é aquilo pelo qual o produzido se constitui e se especifica. Na geração, a forma é aquilo pelo qual o gerado é tal coisa e pelo qual se assimila ao gerador. A união não exerce essa função constitutiva como forma; ela aplica e comunica a forma à matéria.

Por isso, mesmo quando a forma não é produzida pela geração, mas apenas introduzida e unida, a geração atinge não apenas a união, mas a própria forma enquanto unida. A união se comporta como condição e aplicação; a forma unida, como princípio que constitui formalmente e termina a geração. Assim, na geração humana, ainda que a alma racional não seja produzida pelo gerador, mas criada por Deus e unida ao corpo, a geração atinge a alma enquanto comunicada à matéria, não segundo o ser que possui em si mesma, mas segundo seu estar na matéria.

Se, portanto, se toma 'termo formal' no sentido daquilo que comunica e une, pode-se chamar a união de termo formal em sentido impróprio. Mas, se se toma termo formal como formalidade que termina, constitui e assimila o gerado ao gerador, o termo formal não é a união, mas a forma unida. E é segundo este último sentido, mais próprio, que se deve julgar a questão.

Resolvem-se os argumentos. Primeiro, objeta-se contra a primeira conclusão que pode haver verdadeira geração sem que o supósito seja produzido ou atingido, e mesmo sem que a natureza seja produzida. A Santíssima Virgem gerou verdadeiramente Cristo e foi sua verdadeira Mãe; contudo, não produziu um supósito criado em Cristo, nem uniu o supósito divino à natureza humana, pois essa união foi feita imediatamente por Deus. Além disso, se a humanidade de Cristo fosse separada do Verbo, resultaria uma subsistência criada; parece, pois, que o supósito resulta depois de produzido o termo próprio da geração. Finalmente, São Tomás chama o supósito de sujeito da geração e a natureza de termo.

Quanto à geração divina, acrescenta-se que o termo total é a Pessoa procedente, enquanto a natureza divina não é produzida; se a natureza fosse termo produzido, distinguir-se-ia do princípio de que procede, e não haveria uma só natureza nas três Pessoas.

Responde-se negando a consequência. Segundo São Tomás, a Santíssima Virgem é verdadeira e propriamente Mãe de Deus, não de modo meramente material ou acidental. Na geração humana, o gerador não cria a alma racional, nem seu ser ou subsistência; a alma é criada por Deus e infundida. O gerador, porém, dispõe e constitui o corpo de tal maneira que essa alma lhe é comunicada, e assim o ser da alma passa a ser o ser do composto humano. Não há no composto humano outro ser substancial distinto daquele que procede da forma e convém ao composto ou supósito.

Na Encarnação há um único ser subsistente, o do Verbo, comunicado à natureza humana. Segundo a ordem de natureza, a alma é assumida antes do corpo, e mediante a alma o corpo pertence à natureza humana. No mesmo instante em que a ação generativa da Virgem atingiu a união do corpo formado com a alma criada por Deus, atingiu também, enquanto comunicada ao corpo, a subsistência do Verbo que terminava aquela natureza. Assim, sua geração termina formalmente naquela Pessoa enquanto subsistente na humanidade; por isso ela é propriamente Mãe de Deus.

Isso não significa que a Virgem tenha produzido eficientemente a união hipostática. Esta procede imediatamente de Deus. Significa apenas que sua ação generativa atingiu o corpo enquanto unido à alma e, por essa via, a natureza humana enquanto terminada pela subsistência do Verbo.

Também não se segue que, separada a alma na morte de Cristo, a carne tenha perdido a união com o Verbo. São Tomás ensina que o Verbo é dito unido à carne mediante a alma enquanto pela alma a carne pertence à natureza humana; mesmo separada a alma, a carne morta conserva uma ordenação à ressurreição e continua pertencendo à natureza humana, razão pela qual a união do Verbo com a carne não é desfeita.

À segunda prova responde-se que o supósito não resulta como uma propriedade ou paixão resultante, mas é termo da natureza necessário à sua existência completa. Assim como a existência é alcançada pela ação e não simplesmente resulta depois, também a subsistência que termina essa existência é alcançada intrinsecamente. O que propriamente resulta são acidentes que não pertencem ao todo como partes nem como termos totais.

À terceira dificuldade responde-se que, quando São Tomás atribui à natureza a razão de termo e à hipóstase ou supósito a razão de sujeito, chama termo, em sentido absoluto, o termo formal especificativo; chama sujeito o termo total, isto é, aquilo que nasce pela geração. O supósito não é o sujeito do qual se faz a geração — esse é a matéria primeira —, mas aquilo que é gerado.

Quanto à geração divina, a Divindade não é termo produzido ou procedente, mas termo formal comunicado. A geração do Verbo é assimilativa enquanto comunica a natureza do Pai; por isso a natureza divina, enquanto natureza, é termo formal comunicado, não produzido. Na processão do Espírito Santo, a natureza divina é comunicada por identidade, mas não constitui, sob essa razão formal, o termo específico da processão; o termo produzido é a Pessoa subsistente.

Objeta-se, em segundo lugar, contra a conclusão de que a forma, e não a união, é termo formal. A união é sempre produzida de novo, enquanto a forma nem sempre o é, como na geração humana. Ora, o termo formal de uma nova ação parece dever ser algo produzido de novo. Além disso, quando uma forma é eduzida da matéria, ela só é produzida enquanto unida ao sujeito; e a geração se distingue da criação justamente porque não produz a forma do nada, mas a eduz e une à matéria. Finalmente, a diversidade das uniões parece especificar ações diversas, como se vê na diferença entre geração e ressurreição.

Responde-se que não é necessário que o termo formal seja produzido de novo em sua própria entidade; basta que seja de novo comunicado ou participado segundo a razão pela qual especifica. O próprio do termo formal é formalizar e especificar aquilo que é produzido. Para isso não se exige que a entidade da forma comece a existir absolutamente; basta que ela comece a comunicar-se de novo ao sujeito. A nova união é, portanto, necessária como aplicação, mas não é ela que formaliza e especifica o termo; isso pertence à forma comunicada.

Criação e geração também não se distinguem formalmente apenas pela união. Na criação, o todo é produzido sem pressupor qualquer de suas partes: matéria e forma são produzidas do nada. Na geração, ao menos a matéria é pressuposta, e a forma é eduzida de sua potência; unida à matéria, constitui o todo. Na criação, o ser inteiro é produzido absolutamente; na geração, o todo se constitui mediante a transmutação de um sujeito preexistente.

Também a diferença entre geração, ressurreição e outras ações semelhantes não provém apenas de uma união diversa. A mesma forma é comunicada segundo modos e vias distintas: na geração, mediante uma transmutação que dispõe e constitui pela primeira vez o vivente; na ressurreição, como forma reunida ao corpo depois de uma união anterior ter sido dissolvida. Assim, o termo formal é a forma enquanto considerada sob determinada razão e modo de comunicação, e não a união tomada isoladamente.

ARTIGO V — Qual é o sujeito da geração e como ela se distingue da criação?

Pode-se distinguir na geração uma tríplice razão de sujeito. Há, primeiro, o sujeito da mudança, que poderia antes ser chamado objeto da mudança, isto é, aquilo que é transmutado. Há, segundo, o sujeito da denominação, isto é, a coisa que se denomina gerada. Há, enfim, o sujeito de inerência, no qual a própria ação de geração existe como acidente.

Na geração, a matéria é transmutada da privação à forma, mas não se denomina produzida ou gerada. Diz-se produzida a forma que é eduzida, ou o composto que recebe de novo o ser. Chama-se propriamente gerado o próprio supósito, enquanto se refere ao gerador como aquilo que dele procede. A questão presente é qual desses sujeitos é o sujeito de inerência da geração.

A dificuldade nasce da diferença entre alteração e geração. A alteração, tanto considerada em si mesma como em seu termo, que é uma qualidade, pressupõe como sujeito uma substância completa e em ato, capaz de acidentes. A ação generativa, porém, não pressupõe senão a matéria primeira; esta não é capaz de acidentes antes de possuir forma substancial. Por outro lado, a matéria primeira é o sujeito da mudança, porque ela, e não o composto, é transmutada de uma forma a outra, recebe imediatamente a forma substancial e a ela se une. Daí surge a dúvida se a geração, enquanto ação, também não deveria estar na matéria.

Digo primeiro: o sujeito da mudança na geração substancial é somente a matéria primeira; o sujeito de inerência, porém, não é a matéria primeira sozinha, nem a matéria primeira enquanto submetida a uma suposta forma de corporeidade, mas o composto inteiro que é gerado.

Quanto à primeira parte não há dúvida. É nesse sentido que São Tomás atribui à matéria primeira o sujeito da geração: fala da geração enquanto mudança. Assim, ao comparar as transmutações segundo o sujeito, chama a matéria primeira o sujeito propriíssimo suscetível de geração e corrupção. Do mesmo modo, distingue na geração a mudança e a relação pela qual o gerado se refere ao gerador: segundo a razão de mudança, a geração não tem por sujeito o próprio gerado, mas sua matéria; segundo a relação, tem como sujeito o próprio gerado.

A razão é clara: sujeito da mudança é aquilo que recebe os termos entre os quais a mudança se realiza. Os termos da geração enquanto mudança são a privação e a forma, e ambos têm como sujeito a matéria primeira: ela é privada da forma substancial e ela é imediatamente informada pela nova forma. Por isso, na Física, matéria, forma e privação são apresentados como princípios da coisa natural em devir.

A segunda parte da conclusão — que a matéria primeira enquanto supostamente submetida a uma forma de corporeidade não é sujeito de inerência da geração — segue-se do princípio de que em cada composto substancial há uma única forma substancial, que dá todos os graus específicos e genéricos. Não há uma forma que dê corporeidade, outra vida e outra sensibilidade. Corrompida a forma substancial, corrompem-se juntamente todos esses graus, porque pertencem à mesma entidade formal. Assim, a matéria não permanece sob um grau de corporeidade para receber a nova forma: permanece nua de forma substancial, e a nova forma lhe confere todos os graus, do mais comum ao específico.

Resta a terceira parte: o sujeito de inerência da geração, enquanto ação distinta da alteração, é o composto que se gera. Essa questão é controvertida mesmo entre tomistas. Alguns atribuem a inerência à matéria primeira; outros, com Báñez, ao composto inteiro.

Suponhamos dois princípios: primeiro, já demonstrado, que a geração é ação distinta da alteração e não mera resultância; segundo, a demonstrar adiante, que a matéria primeira não é por si e imediatamente sujeito capaz de sustentar um acidente em seu ser. Postos esses princípios, a geração enquanto acidente do predicamento da ação não pode ter somente a matéria primeira como sujeito de inerência.

O gerador não pode ser esse sujeito, porque a geração não é ação imanente. Tampouco pode sê-lo a coisa que se corrompe, pois no instante em que se verifica a geração já é verdade que a coisa corrompida deixou de existir. Portanto, resta que a geração inerira no próprio composto gerado.

Como pode o termo da geração ser também o sujeito no qual a ação inere? Porque o sujeito transmutado é a matéria primeira, e esta é parte do termo total, que é o composto. A ação não existe separada do termo produzido ou atingido por ela, mas se identifica com ele segundo o modo próprio de uma ação transitiva. Assim, como o termo total é substância composta de matéria e forma, o sujeito atual no qual a ação é sustentada coincide com esse termo total.

Nas ações que produzem acidentes, o sujeito deve distinguir-se do termo acidental, porque o sujeito atual já é pressuposto e não é produzido pela ação. Na geração substancial, ao contrário, o sujeito atual completo — o composto — é precisamente produzido. A matéria primeira é princípio de recepção, mas não é, por si mesma, o ente completo que sustenta acidentes em seu ser, pois não possui existência senão pela forma.

Portanto, a matéria é sujeito da forma substancial porque a forma é recebida nela não como acidente em um sujeito já existente, mas como princípio que, unido à matéria, constitui o composto que possui ser. A geração, porém, enquanto ação acidental, necessita como sujeito de inerência desse composto completo, ainda que a matéria seja o princípio pelo qual se recebe a forma e o sujeito da mudança.

Digo segundo: geração e criação — tanto a criação completa e adequada, chamada simplesmente criação, como a criação inadequada ou incompleta, que se pode chamar concreação, como a produção da matéria primeira ou de uma forma dependente da matéria quando produzida por criação — diferem tanto pelo termo formal quanto pelo modo de produzir, embora geração e criação completa convenham materialmente no termo total, isto é, no todo subsistente.

Para explicar isso, note-se primeiro que a criação é uma ação única e indivisível que atinge o todo e produz também suas partes. Contudo, não se diz do mesmo modo que o todo e as partes são criados. Ao todo convém ser criado como coisa subsistente e como aquilo que possui ser (ut quod); às partes convém ser criadas enquanto princípios que constituem o todo e possuem ser não como aquilo que subsiste, mas como aquilo pelo qual o todo subsiste e é (ut quo).

Daí nasce a distinção entre criação adequada e concreação. A criação adequada refere-se ao todo enquanto possui ser absoluta e subsistentemente. A concreação refere-se às partes, que são atingidas pela mesma ação enquanto possuem ser em outro e com outro, do qual dependem. São Tomás, por isso, ensina que propriamente são criadas as coisas subsistentes, isto é, o todo ou composto; matéria e forma, tomadas isoladamente, não são propriamente criadas ou feitas, mas concreadas.

Em segundo lugar, tanto a criação quanto a geração substancial produzem um todo composto ou uma coisa completa à qual convém existir per se. Diferem, porém, em que a geração pressupõe aquilo de que o todo deve constar: ou todas as partes, ou pelo menos a matéria primeira. Na geração humana, por exemplo, o gerador não produz nem a matéria nem a alma racional, mas as une; em outras gerações naturais, pelo menos a matéria é pressuposta, embora a forma seja eduzida e produzida.

A criação, ao contrário, produz o composto sem pressupor nenhuma das realidades que o constituem. Tudo o que há de entidade na coisa criada é atingido pela criação. Por sua própria razão formal, a criação se estende a toda razão de ente existente na coisa, seja matéria, forma, potência ou ato.

Por isso, a geração necessariamente pressupõe a criação. As coisas não poderiam começar absolutamente pelo movimento, porque todo movimento pressupõe um sujeito do qual procede a mudança. Se tudo tivesse começado apenas por movimento e geração, sempre se pressuporia alguma coisa anterior, e seria impossível chegar a um primeiro começo. É necessário, portanto, chegar a uma produção que não proceda de um sujeito, mas do nada; e esta é a criação.

Como a matéria não existe isolada e sem forma, mas sob uma forma e dependente dela, a criação propriamente dita termina no subsistente ou composto; quanto às partes, fala-se de concreação.

Daqui se compreende a diferença entre criação e geração também quanto ao termo formal. A geração tem como termo formal a forma especificante, seja enquanto eduzida da matéria, seja enquanto unida a ela. A criação tem por termo formal toda a razão de ente que se encontra no composto, tanto do lado da forma quanto do lado da matéria; por isso, na criação o termo formal e o termo adequado coincidem de modo mais pleno.

São Tomás, comentando o princípio de que o primeiro efeito criado é o ser, explica que 'ser' aí não significa uma substância particular, mas a razão própria do objeto da criação: algo é criado enquanto é ente, não enquanto é este ou aquele ente determinado. A criação é a emanação de todo o ser a partir da causa universal. Por conseguinte, o termo formal da criação não é apenas a forma que informa e especifica uma natureza, mas toda a razão de ser presente na coisa.

Também pelo modo de proceder a criação difere da geração. Do lado do termo ao qual, a criação produz simplesmente o todo e tudo o que nele há; a geração constitui o todo unindo partes e pressupondo pelo menos a matéria. Do lado do termo do qual, a criação procede da pura negação ou do nada, sem sujeito pressuposto; a geração procede da privação, porque pressupõe um sujeito privado da forma.

Pergunta-se se a criação possui a mesma razão formal quando produz uma substância simples e quando produz uma substância composta. Deve-se responder afirmativamente. A mesma razão de criação se encontra tanto quando Deus produz uma entidade simples, como um anjo, quanto quando produz uma

entidade composta, pois em ambos os casos se considera o ente enquanto ente. O fato de uma realidade ser composta de partes é uma condição material do termo, não uma mudança na razão formal da criação.

Contra isso, alguns sustentam que em um composto haveria produções separadas das partes e uma produção posterior do todo; além disso, a matéria seria criada propriamente, porque procede do nada, enquanto o composto, por proceder de partes, não procederia do nada. Essa posição não se sustenta.

Na criação de uma coisa composta não há várias ações independentes, uma para cada parte e outra para o todo. Por uma só ação são produzidos o todo e suas partes. O todo subsistente é propriamente criado; as partes são concreadas enquanto constituintes desse todo. Não se segue que o composto não seja criado por ser 'de partes', porque uma coisa pode ser feita de algo em dois sentidos: de algo como de um princípio pressuposto que se transmutará, ou de algo como de parte intrínseca constituinte produzida juntamente com o todo.

Somente o primeiro sentido se opõe à criação. Ser feito de um princípio pressuposto e transmutado caracteriza a geração. Ser constituído por partes que são produzidas juntamente com o todo não impede que o todo proceda do nada enquanto termo do qual. Na criação, 'do nada' refere-se ao termo do qual; as partes pertencem ao termo ao qual, como constituintes do ser produzido.

Por isso, quando Deus cria um composto, não pressupõe a matéria para transmutá-la; produz a matéria como parte do próprio todo. A ação considera principalmente o todo subsistente, ao qual convém propriamente o ser; considera as partes de modo menos principal, enquanto constituintes desse todo. Assim, a matéria é concreada com a forma e com o composto.

Quando São Tomás diz que o ser da matéria é por criação, isso deve ser entendido no sentido de que a matéria não procede de um sujeito anterior do qual seja transmutada. Não significa que possua por si mesma um ser completo e independente da forma. Seu ser é potencial e dependente; por isso, embora proceda do nada, é criada como parte em potência à forma do todo que possui propriamente o ser.

Também não é inconveniente que a matéria, permanecendo numericamente a mesma, receba sucessivamente diversos modos de ser conforme as formas que a informam. Ela não perde totalmente o ser cada vez que uma forma se corrompe e outra é introduzida, pois sua entidade potencial permanece capaz de receber diversas formas. Perder o ser adequada e totalmente é corromper-se; perder um modo inadequado de ser, sendo outro substituído, não é deixar de existir absolutamente.

Por isso, o gerador que introduz uma nova forma na matéria não é dito gerar ou produzir a própria matéria, embora lhe comunique um novo modo de existir. Não produz a entidade potencial da matéria, nem a eduz de algum sujeito; apenas, eduzindo a forma, transmuta o modo pelo qual a matéria existe. A matéria conserva sua identidade potencial através da sucessão de diferentes formas.

Não se pode, portanto, assimilar a criação da matéria à criação da alma racional. A alma racional é produzida como realidade que possui em si um ser subsistente, embora comunicável à matéria; a matéria é produzida como princípio que não possui ser completo independentemente da forma, mas o recebe mediante ela.

Resta responder à dificuldade inicial sobre o sujeito de inerência. O sujeito da mudança e o sujeito de inerência não são o mesmo sob a mesma formalidade. A matéria é sujeito da mudança enquanto está em potência à forma. O sujeito de inerência, porém, deve não apenas receber, mas possuir atualidade e sustentar em seu ser o acidente inerente. A substância, considerada segundo a matéria, está em potência às formas substanciais; considerada enquanto todo composto, possui existência e pode sustentar acidentes. Por isso a matéria é sujeito da mudança, mas a inerência da geração pertence ao composto gerado.

Se se insiste que a matéria é sujeito da forma eduzida ou unida e que, portanto, deveria ser também sujeito da ação identificada com essa forma, responde-se distinguindo. A ação identifica-se inadequadamente com a forma enquanto termo formal; adequadamente, identifica-se com o termo total. Como o termo total da geração é o composto, a geração está no composto quanto à sustentação de seu ser. A matéria é o sujeito pelo qual se recebe a forma, não o sujeito completo que sustenta a ação.

Nos outros movimentos acidentais, o mesmo composto é sujeito tanto da mudança quanto da inerência, porque o termo é um acidente que sobrevém a uma substância já completa. Na geração substancial ocorre o contrário: o sujeito da mudança é a matéria em potência, ao passo que o sujeito de inerência é o todo composto enquanto subsistente e sustentador.

Não é necessário que permaneça, para ambos os termos formais, um mesmo sujeito de inerência. Basta que permaneça o sujeito comum da mudança, isto é, a matéria, enquanto a própria ação inere no composto que contém essa matéria. E quando São Tomás chama a matéria primeira de sujeito próprio da geração e corrupção, fala da geração enquanto mudança; não exclui que, enquanto ação ou relação, ela se encontre no composto.

ARTIGO VI — Se na geração substancial ocorre a resolução de toda forma até a matéria primeira

Resolver até a matéria primeira significa despojar a matéria primeira de toda forma, tanto substancial quanto acidental, quando ocorre a geração. Pergunta-se, portanto, se, ao introduzir-se uma nova forma, são removidas da matéria todas as formas substanciais e acidentais; em outros termos, se os mesmos acidentes numericamente que existiam na coisa corrompida permanecem na coisa gerada.

Quanto às formas substanciais, não trataremos aqui da questão em toda a sua extensão. Supomos que, na geração, a matéria é totalmente despojada da forma substancial precedente, porque em um mesmo composto não há várias formas substanciais. Quando uma forma substancial é excluída para que outra seja introduzida, não permanece na matéria nenhum grau substancial pertencente à forma precedente.

A dificuldade refere-se propriamente às formas acidentais. De uma parte, parece impossível que todos os acidentes se corrompam no instante da geração. Nesse instante devem existir disposições que tornem a matéria apta e determinada a esta forma e não a outra; de outro modo, a matéria permaneceria indiferente e indeterminada.

Além disso, parecem dever permanecer no instante da geração certos acidentes que exercem a função de virtude do gerador quando este não está presente. A geração deve proceder efetivamente de alguma causa; se a virtude deixada pelo gerador, pelo céu ou por outro agente estava no sujeito que se corrompe e todos os acidentes cessam nesse instante, também cessaria essa virtude.

Há ainda dificuldade especial quanto a certos acidentes que parecem inseparáveis da matéria, sobretudo a quantidade, que acompanha a corporeidade e pela qual a matéria é dividida e individualizada. No instante da geração supõe-se matéria individual e distinta de outras matérias; parece, portanto, que deve conservar a quantidade pela qual se realiza tal divisão.

Isso parece especialmente urgente no homem, cuja forma é espiritual: a quantidade não pode ter como sujeito a alma; logo, parece que permanece na matéria. E, se a quantidade permanece, parecem permanecer também outros acidentes que se sustentam na substância mediante ela.

Finalmente, alguns acidentes parecem permanecer visivelmente na coisa gerada. Num cadáver podem permanecer a mesma cicatriz, a mesma cor escura e sinais semelhantes. Pode permanecer calor nas vísceras de um animal morto, ainda que a causa de sua corrupção seja água fria, que por si não produz calor. Do mesmo modo, se um animal morre enquanto se move por um impulso, o cadáver pode continuar esse movimento, embora o agente que produz a forma cadavérica não pareça possuir força impulsiva.

De outra parte, opõem-se dois princípios conhecidos de São Tomás. Primeiro, os acidentes têm por sujeito o todo composto; destruído o todo, perecem os acidentes que nele ineriam. Segundo, a matéria recebe a forma substancial antes da forma acidental; portanto, se é despojada da forma substancial, não pode conservar acidentes recebidos antes dela, pois então haveria acidentes inerindo imediatamente à matéria antes da forma substancial.

Essa dificuldade depende em grande parte da questão que será tratada adiante acerca do sujeito dos acidentes. Os autores que fazem da matéria o sujeito imediato dos acidentes tendem a admitir que nem todos os acidentes precisam ser resolvidos na introdução de uma nova forma substancial.

Não obstante, a sentença de São Tomás é que na geração substancial ocorre resolução dos acidentes, de modo que nenhum acidente numericamente idêntico ao que estava na coisa corrompida permanece na coisa gerada; acidentes semelhantes são produzidos de novo. São Tomás ensina expressamente que nenhuma disposição acidental pode cair como meio entre a matéria e a forma substancial. Ensina também que, corrompido o sujeito, o acidente numericamente anterior se corrompe por acidente e sobrevém um acidente semelhante consequente à nova forma.

O fundamento está em dois princípios. O primeiro é que o sujeito dos acidentes é o composto inteiro, e não a matéria isoladamente. O segundo é que, embora a matéria seja receptiva tanto da forma substancial quanto das formas acidentais, recebe-as segundo uma ordem: as próprias formas se ordenam entre si, e o ser acidental pressupõe essencialmente o ser substancial, do qual depende.

Se se trata de acidentes próprios, isto é, propriedades que dimanam da forma, é evidente que não podem inerir à matéria antes da forma. Eles não pertencem à matéria senão enquanto procedem da forma; e não procedem da forma senão enquanto esta está unida à matéria e possui ser. Assim, primeiro a forma substancial deve estar na matéria e dar-lhe ser, e somente depois podem seguir-se os acidentes próprios.

Por isso, o calor do fogo recém-gerado não pode ser numericamente o mesmo calor que havia na madeira enquanto esta era preparada para tornar-se fogo. O calor próprio do fogo procede da forma do fogo já introduzida.

Mesmo os acidentes comuns, que não dimanam per se de uma forma determinada, não permanecem numericamente na matéria através da corrupção substancial. Primeiro, porque tais acidentes não determinam ultimamente a matéria nem possuem conexão per se com a forma; não há razão para que precedam a forma substancial, para a qual a matéria, enquanto potência substancial, se ordena imediatamente.

Segundo, a relação da matéria à forma substancial é imediata e essencial. A matéria é potência substancial e, portanto, seu ato correspondente imediato é a forma substancial. A forma substancial não é apenas primeira na ordem da intenção, mas também na ordem da execução, pois aquilo que constitui essencialmente uma coisa deve ser alcançado antes do que lhe sobrevém secundariamente.

Isso aparece ainda mais porque o acidente depende da substância na ordem da existência. A substância existe em si; o acidente existe em outro e inere. O que é primeiro na ordem do existir é primeiro também na ordem da execução. Assim, a forma substancial, que dá à matéria o ser substancial, deve preceder a forma acidental também na execução.

Objeta-se que o ser parcial da matéria bastaria para sustentar acidentes, sobretudo aqueles que parecem acompanhá-la, como a quantidade. Responde-se que a matéria não possui por si mesma um ser parcial atual independente da forma; recebe da forma o ser substancial, que é o primeiro ser em que os demais se sustentam. Mesmo admitindo-se, por hipótese, algum ser parcial, a matéria não sustentaria acidentes senão dependente do todo composto enquanto sujeito completo.

É falso também que a quantidade emane da matéria tomada isoladamente. A quantidade segue o grau de corporeidade fornecido pela forma; por isso, conforme variam as formas, variam as quantidades. Se uma mesma quantidade numericamente permanecesse sempre na matéria, o acidente estaria mais intimamente unido à matéria do que a própria forma substancial, o que é contrário à ordem essencial da matéria à forma.

Objeta-se ainda que, assim como uma nova forma pode substituir a precedente conservando numericamente a mesma matéria, um novo sujeito poderia substituir o precedente conservando numericamente o mesmo acidente. Responde-se que um sujeito natural distinto não pode conservar numericamente o mesmo acidente que outro sujeito sustentava. Só a causa primeira pode suprir totalmente a dependência de um acidente em relação ao sujeito e conservar o mesmo acidente sem ele. A matéria, ao contrário, pode permanecer numericamente a mesma sob formas diversas porque é potência inadequadamente determinada por cada uma delas e capaz de todas.

Quanto à quantidade, diz-se que ela segue a matéria não por emanar imediatamente dela nem por nela inerir sem forma, mas enquanto a matéria está sob uma forma que lhe confere o grau de corporeidade. Diz-se que a quantidade segue a matéria, assim como a qualidade segue a forma, tanto por certa semelhança — ambas são passivas — como por generalidade: onde há matéria corpórea há quantidade.

Também não é exato dizer que a matéria é individuada substancialmente pela quantidade. A matéria é individual pela própria incomunicabilidade; a quantidade concorre sobretudo para a multiplicação e divisão dos indivíduos. Sua divisão é condição para que resulte uma diversidade individual na substância ou matéria dividida, mas a razão formal da individuação não procede da quantidade como princípio substancial.

Assim, basta que no instante da geração a quantidade esteja presente segundo a ordem adequada: recebida da forma como de causa formal, enquanto dispõe e divide a matéria como condição material. Não é necessário que seja coeva à matéria nem que lhe inira perpetuamente.

No homem isso não cria dificuldade especial. Embora a alma racional seja espiritualmente imaterial em sua entidade, enquanto forma do corpo é virtualmente princípio de corporeidade e confere ao composto o grau corpóreo do qual procede a quantidade e os demais acidentes corpóreos. O homem, enquanto todo, é corpóreo e capaz de quantidade; a matéria é o princípio receptivo da quantidade enquanto está sob essa forma.

Quanto aos acidentes que parecem permanecer na coisa gerada, deve-se dizer que não são numericamente os mesmos que estavam na coisa corrompida, mas semelhantes. Algumas formas possuem tal afinidade que exigem acidentes semelhantes, sobretudo no início de sua geração, quando a transmutação entre uma forma e outra é próxima, como do embrião ao animal ou do animal ao cadáver.

Além disso, o gerador pode produzir na nova coisa acidentes semelhantes aos anteriores em razão da matéria sobre a qual opera e das circunstâncias que concorrem. Os acidentes comuns não dependem necessariamente da forma como propriedades próprias; podem ser determinados pelo agente em proporção à matéria, ao lugar, à situação e às demais circunstâncias.

O agente natural não atua sobre o paciente sem receber alguma reação dele. Por isso, o efeito produzido pode ser modificado segundo a resistência e as disposições do sujeito. Assim, água, fogo ou ferro que causam a morte de um animal podem concorrer para a produção, no cadáver, de acidentes semelhantes aos que havia antes, não porque estes tenham permanecido numericamente, mas porque o novo agente os produz segundo a disposição da matéria.

Pode, por exemplo, conservar-se calor nas vísceras de um animal morto, ainda que o agente corruptor seja frio, porque esse agente, ao atuar sobre um paciente quente, recebe dele certa reação e opera de modo modificado. Em outros casos, o calor pode ser explicado pela antiperístase ou pela ação de outra causa concorrente.

Do mesmo modo, podem permanecer cor, cicatriz ou impulso semelhantes. O agente não precisa produzir um novo impulso por sua força própria como se começasse um movimento inteiramente novo; pode continuar, no novo sujeito, um impulso semelhante, porque a virtude impressa no animal que se corrompe determina as causas concorrentes a produzir no cadáver um acidente da mesma espécie.

Não se opõe a isso o fato de o sentido não perceber nenhuma interrupção. O sentido não julga a identidade numérica de um acidente quando a mudança consiste apenas na corrupção do sujeito e na substituição imediata por outro acidente da mesma espécie.

Objeta-se, por fim, que São Tomás afirma que a matéria do homem, depois da morte, permanece sob as mesmas dimensões pelas quais era matéria individual. Responde-se que ele fala de permanência radical, não formal. A matéria permanece como raiz das mesmas dimensões porque conserva a ordenação à mesma forma humana que será recuperada na ressurreição; não permanece, porém, a mesma quantidade numericamente.

São Tomás distingue uma corporeidade substancial, isto é, a razão de corpo pertencente ao gênero da substância e dada pela forma, e uma corporeidade acidental, que pertence à quantidade. Corrompido o corpo humano, a quantidade anterior pode desaparecer sem impedir a identidade numérica do homem ressuscitado, porque permanece a mesma forma humana e a ordenação radical da matéria a ela.

Quanto às disposições antecedentes, não é necessário que sejam diretamente corrompidas pela disposição última como por um contrário. Elas cessam indiretamente e por acidente, porque a disposição última conduz à introdução de uma forma incompatível com a forma precedente; destruído o sujeito no qual aquelas disposições existiam, elas cessam pela corrupção desse sujeito. Não há inconveniente em que algo seja corrompido indiretamente pela introdução de outro acidente semelhante, quando se destrói o fundamento em que o primeiro inerira.

ARTIGO VII — Como a disposição última é causada ou causa a geração substancial

Pressuposta a doutrina exposta no artigo precedente — segundo a qual, na geração substancial, a matéria é despojada de toda forma, tanto substancial como acidental —, surgem aqui duas dificuldades principais.

A primeira é saber como a disposição última pode ser causada do mesmo modo que as disposições antecedentes. Estas são introduzidas no sujeito que se corrompe; mas, se a disposição última fosse causada nesse mesmo sujeito, pereceria com ele e não estaria unida à forma substancial que é novamente gerada. Se, ao contrário, fosse produzida apenas no sujeito novo, já gerado, não seria produzida por alteração como as anteriores, não se continuaria com elas e, por conseguinte, não pareceria poder causar a corrupção da forma precedente nem dispor ultimamente a matéria para a introdução da nova forma.

A segunda dificuldade é saber de que modo a disposição última pode causar a forma que é novamente gerada, seja eficientemente, seja materialmente. Segundo a posição assumida no artigo anterior e que será explicada mais amplamente na questão nona, os acidentes não têm a matéria primeira nua como sujeito imediato, mas o composto; por isso não passam numericamente do corrupto ao gerado. Daí parece seguir-se que a disposição última não pode determinar materialmente a matéria, pois não lhe inere como sujeito completo; nem pode produzir eficientemente a nova forma, porque ela própria se encontra somente depois, no sujeito já constituído pela forma.

Parece, então, que a forma deveria ser produzida eficientemente por uma disposição remota, inferior à última. Mas isso parece impossível, porque essa disposição remota é compatível com a forma que se corrompe e não possui aquela virtude última que se ordena imediatamente à nova forma.

A dificuldade aumenta: se a disposição última não é produzida pelo gerador no sujeito que se corrompe, mas somente na coisa já gerada, então, no instante da geração, a forma substancial é primeiro produzida, e só mediante ela emana a disposição última como propriedade sua. Nesse caso, a disposição última não pode ser a virtude eficiente do gerador em relação à própria forma substancial, pois procede dela.

Do mesmo modo, no instante da geração a matéria deve ser suposta preparada e determinada para receber precisamente aquela forma. Mas, nesse instante, segundo a sentença já estabelecida, a matéria está despojada de todos os acidentes e disposições anteriores. Logo, não parece permanecer determinada nem formalmente, porque nenhuma disposição anterior subsiste, nem virtualmente, porque nenhuma forma anterior permanece na qual tal disposição esteja contida; uma simples referência extrínseca ao fato de que imediatamente antes existia uma disposição não-última não parece suficiente para dizer que a matéria está intrínseca e realmente preparada.

Há ainda uma dificuldade geral. Como podem as disposições operar eficientemente no próprio instante da geração? As antecedentes já não existem, pois cessam com o sujeito corrompido; as subsequentes começam então a existir e, portanto, não podem causar aquilo de que dependem. E mesmo concedendo que existam naquele instante, um acidente não age eficientemente sobre o próprio sujeito no qual inere; caso contrário, a mesma parte seria simultaneamente motor e movida.

Essas dificuldades afetam menos os autores que fazem dos acidentes sujeitos imediatos da matéria e admitem que alguns acidentes numericamente idênticos permaneçam do corrupto no gerado. Esses facilmente concedem que a disposição última seja introduzida pelo gerador na matéria ainda sob a forma que se corrompe, preparando-a antes da nova forma, e por isso negam que a disposição última emane da forma recém-gerada.

Outros, porém, embora sustentem que os acidentes estão na matéria, pressupõem uma união prévia com a forma substancial e admitem como possível que a disposição última não exista na matéria antes da nova forma, mas emane dela. Suárez, ainda que julgue mais provável a permanência da disposição precedente no instante da geração, admite como provável a opinião contrária; nessa hipótese, diz ser necessário afirmar ou que a disposição última não prepara a matéria, sendo a forma recebida imediatamente na matéria despojada de toda forma, ou que, se a prepara, essa função preparatória procede do gerador e não da forma.

A dificuldade reduz-se, portanto, ao seguinte: se a disposição última procede da forma gerada como efeito dela e, apesar disso, prepara e determina a matéria para tal forma; ou, se prepara a matéria, se deve

proceder não da forma, mas do gerador; ou, por fim, se não prepara de modo algum a matéria, seguindo-se à forma apenas como disposição ornamental ou consequente.

Digo primeiro: quer os acidentes sejam recebidos somente na matéria, quer no composto inteiro, a disposição última nunca existe simultaneamente com a forma que se corrompe, mas com a forma que é gerada.

Esta conclusão deve ser estabelecida como certa. A disposição última expulsa a forma oposta da matéria. São Tomás diz, por exemplo, que pelo calor em grau máximo é expulsa a forma da água. Tal expulsão ocorre precisamente porque a disposição última é incompossível com a forma corrompida. Todas as disposições precedentes tendem à expulsão dessa forma e a ela se opõem; logo, a disposição última é aquela que completa essa oposição e, por isso mesmo, não pode coexistir com a forma que se corrompe.

Mesmo se os acidentes fossem recebidos na matéria, esta não poderia possuir simultaneamente formas incompatíveis. Portanto, não pode possuir ao mesmo tempo a disposição última e a forma corrompida. Assim como a forma nova, para expulsar formalmente a antiga, não precisa coexistir com ela na matéria — o que faria existirem duas formas substanciais simultaneamente —, mas basta que a suceda, do mesmo modo a disposição última expulsa dispositivamente a forma precedente pela sucessão, e não pela coexistência.

Que a disposição última esteja simultaneamente com a forma gerada é afirmado por São Tomás quando diz que o calor consumado é introduzido juntamente com a forma do fogo. Isso também resulta do que foi dito: como a disposição última é incompatível com a forma corrompida, assim é compatível e conexa com a forma gerada. A matéria, ademais, nunca existe sem alguma forma substancial, à qual se ordena o acidente que então nela se encontra.

Digo segundo: a disposição última pode perfeitamente reunir duas condições: preparar a matéria para a forma de modo terminativo e consumativo, e, ao mesmo tempo, ser causada pela forma no gênero da causa formal e segundo a dependência no ser.

São Tomás afirma ambas as coisas. Diz que a disposição última é efeito da forma no gênero da causa formal e, todavia, precede a forma no gênero da causa material. Também distingue três modos de disposição. Um consiste num meio colocado entre o sujeito e a perfeição, como a diafaneidade em relação à luz. Outro prepara a matéria para receber a forma, de modo que preceda a forma na ordem do devir, não na ordem do ser; assim, o calor dispõe a matéria para a forma do fogo, não porque permaneça como meio entre matéria e forma, mas porque, pelo advento do calor, a matéria se torna proporcionada ao fogo. Um terceiro modo apenas orna ou aperfeiçoa, como a beleza de uma pessoa em relação à dignidade real.

A disposição última pertence ao segundo modo. Ela precede a forma apenas na ordem do devir, não na ordem do existir, nem como um meio real existente entre matéria e forma. Portanto, não existe na matéria antes da forma substancial.

Não há contradição em dizer que ela depende da forma e, simultaneamente, prepara a matéria para essa forma. A disposição última — por exemplo, o calor no grau máximo próprio do fogo — é um acidente conexo com a forma do fogo e depende dela como propriedade contida radicalmente nessa forma. O fogo gerado possui esse calor como propriedade própria.

Ao mesmo tempo, o calor em grau máximo é da mesma espécie do calor em graus inferiores que, antes do instante da geração, dispunha a madeira para o fogo. Por isso a disposição última é o termo e a consumação daquela disposição precedente. São Tomás observa que aquilo que se faz num instante pode ser dito também término do tempo anterior em que se fazia, apropriando-se assim da denominação pertencente ao processo precedente.

Logo, segundo relações diversas, a disposição última pode seguir a forma e dispor a matéria, em gêneros diversos de causa. Enquanto acidente próprio e conexo à nova forma, depende dela e a segue. Enquanto termo e consumação da alteração precedente, pela qual a matéria vinha sendo preparada, dispõe e prepara a matéria de modo terminativo e consumativo.

Assim, a disposição última termina duas ações do gerador sob formalidades diversas: termina a alteração enquanto é sua consumação e seu termo; e termina a geração enquanto é propriedade própria conexa à forma substancial e consequente a ela. Não há novidade em que duas causalidades concorram

para um mesmo efeito segundo razões diferentes; ou, se se admitir uma única ação principal, esta pode conter virtualmente a força da alteração precedente, completando-a.

Digo terceiro: a disposição última não é uma virtude que influa eficientemente nem na geração substancial nem na corrupção da forma oposta.

São Tomás ensina que a disposição não produz eficientemente a forma; age apenas materialmente, tornando a matéria proporcionada para recebê-la. E a razão é clara: a disposição última, por ser acidente, não opera senão como princípio pelo qual um sujeito opera. Não se diz que o calor, considerado abstratamente, aquece por si separado; aquece aquilo que é quente por meio do calor. Todo princípio quo supõe um princípio quod que opera por ele.

Se, portanto, a disposição última produzisse eficientemente a geração, deveria fazê-lo como recebida em algum sujeito. Não pode estar no sujeito corrompido, pois este deixa de existir; nem num corpo circunstante qualquer, que não é a matéria da geração. Resta que esteja no gerado. Mas, estando no gerado como propriedade da forma nova, não pode produzir eficientemente a própria geração, pois suporia já existente aquilo que deveria gerar.

Também não pode dizer-se que produz eficientemente a corrupção da forma oposta. A eficiência se ordena primeiro e diretamente a algum efeito positivo ou a uma forma; não se termina per se no não-ser, pois isso equivaleria a produzir nada. A corrupção segue secundariamente da introdução de uma forma incompatível. Se a disposição última não pode concorrer eficientemente para a geração, tampouco pode, enquanto eficiente, produzir a corrupção.

Surge então uma dificuldade importante: quando o gerador está ausente, por qual virtude atinge eficientemente a coisa gerada? A disposição última não influi eficientemente; a disposição inferior parece insuficiente para produzir a forma superior. Por exemplo, o calor em grau sete não parece poder produzir o calor em grau oito nem, muito menos, a forma do fogo. Além disso, essa disposição antecedente encontra-se no sujeito que se corrompe e, portanto, deixa de existir no instante da geração.

Digo quarto: a virtude do gerador que opera eficientemente como derivada e difundida dele, à maneira de instrumento, não é a disposição última, mas encontra-se entre as disposições antecedentes. No instante da geração, porém, não opera como existente no sujeito corrompido nem como inerente no sujeito gerado, mas numa parte próxima daquilo que é gerado.

O gerador pode relacionar-se de dois modos com a matéria. Às vezes está presente e imediatamente unido a ela segundo o supósito e a virtude, como o fogo junto à madeira que queima; então a virtude eficiente está no próprio gerador, como o calor no fogo. Outras vezes o gerador está distante e só se torna imediato à matéria por uma virtude difundida, como o sol em relação às plantas ou o animal que gera outro mediante o sêmen. Nesse caso existe uma virtude eficiente difundida e derivada do agente, à maneira de instrumento.

Essa virtude difundida não é a disposição última, porque esta só existe onde já está a forma gerada. O calor em grau máximo próprio do fogo não existe senão onde existe a forma do fogo; logo, não pode ser aquilo que produz essa forma. Tampouco a virtude eficiente, no instante da geração, pode permanecer no sujeito que se corrompe, pois este já não existe. Nem pode ter como sujeito a própria coisa gerada, porque então ela suporia o efeito que deveria produzir.

Também não pode supor-se como inerente à matéria primeira e agindo eficientemente nela, porque o acidente não opera senão enquanto princípio quo de um sujeito que opera como quod. Dizer que o acidente inerente à matéria age eficientemente na própria matéria equivaleria a dizer que o sujeito age eficientemente sobre si mesmo. Nada move eficientemente a si próprio; menos ainda a matéria primeira, que é passiva e não ativa.

Por isso, quando o gerador está distante, deve haver alguma parte próxima que, mediante a virtude derivada do gerador e juntamente com as disposições antecedentes, aja sobre a parte imediatamente próxima e assim produza a geração. É necessário distinguir parte motora e parte movida.

Objeta-se que essa parte próxima não possui a disposição última — por exemplo, o calor máximo —, mas uma qualidade inferior; do contrário, já haveria nela a forma do fogo e não apenas a virtude de produzi-lo. Como, então, uma virtude inferior pode produzir a disposição última? Responde-se que, embora seja inferior entitativa e formalmente, enquanto instrumento do gerador possui virtualmente força

para atingir a forma substancial e a disposição última. Uma qualidade pode conter virtualmente a força da forma substancial da qual deriva e agir instrumentalmente para produzir um efeito superior ao que produziria por sua virtude própria.

Assim, o calor inferior ao grau máximo, enquanto considerado apenas como calor, não produz senão calor semelhante; mas, enquanto calor dotado da virtude do fogo e derivado dele como instrumento destinado a produzir substância semelhante ao gerador, pode concorrer instrumentalmente para a produção da forma do fogo e do calor correspondente a ela.

Se, estando ausente ou destruído o gerador, essa virtude instrumental se encontrar enfraquecida e insuficiente para produzir a substância, o efeito pode depender de uma causa superior que complete o que falta à virtude do gerador. João de São Tomás, seguindo a física de seu tempo, menciona aqui a causalidade celeste; em termos de sua argumentação, o ponto é que uma causa superior pode suprir a insuficiência da causa instrumental inferior.

Na geração dos viventes surge uma dificuldade particular: como distinguir a parte eficiente da parte produzida, se o vivente não se gera sucessivamente de parte em parte como ocorre nos inanimados, mas, estando o corpo organizado e disposto, a geração se completa num instante?

São Tomás responde distinguindo, no sêmen, as partes em que reside a virtude ativa e as partes que se comportam como matéria. A virtude ativa seminal não está igualmente em todo o sêmen, mas em suas partes mais espirituosas, que agem sobre as partes corpóreas e materiais. A matéria corpulenta da qual se forma o animal passa por várias formas embrionárias até a introdução da forma perfeita; a parte na qual reside a virtude seminal, porém, permanece como princípio ativo durante esse processo.

Por isso permanece uma distinção entre as partes que agem eficientemente e aquelas nas quais se introduz a forma do vivente. A forma gerada não é introduzida nas partes mais espirituosas enquanto tais, mas na matéria mais corpórea do sêmen e do sangue, da qual se forma o feto. Se as próprias partes portadoras da virtude seminal se convertessem simplesmente em matéria do feto, a virtude ativa seria destruída antes de completar a geração.

Depois de introduzida a forma do animal, a virtude instrumental seminal cessa, porque já produziu seu efeito. Dissolvem-se então aquelas partes portadoras dessa virtude, que deixam de existir como instrumento gerador. Assim se preserva até o fim a distinção entre princípio ativo e matéria afetada.

Fica, portanto, claro como as disposições influem eficientemente na introdução da forma: a virtude eficiente deve encontrar-se em outra parte ou sujeito diverso daquele que é imediatamente disposto. Sempre se distingue parte movente e parte movida. Evita-se, assim, a dificuldade de atribuir operação a uma disposição que já não existiria no último instante, pois a virtude operante existe então na parte próxima agente.

Do mesmo modo se explica como a matéria é dita disposta, seja pelas disposições antecedentes, seja pela última. Antes do instante da geração, a matéria é disposta em devir e em tendência para a forma mediante as disposições antecedentes, recebidas no composto que será corrompido e que determinam a matéria para a nova forma. No instante da geração, a matéria é determinada em ato consumado mediante a disposição última, que está no novo composto e se encontra conexa com a nova forma.

Essa disposição última possui, contudo, dupla relação. Em relação à forma gerada, segue-se a ela como propriedade própria. Em relação à alteração precedente, termina-a e consuma-a. Não é necessário que sob ambas as relações prepare a matéria. Basta que, enquanto termo da alteração, desempenhe a função de preparação; enquanto propriedade da forma, depende dela.

Quando São Tomás diz que o calor que havia antes permanece depois da geração do fogo, deve entender-se não o mesmo calor numericamente, mas um calor semelhante. Ele é dito não cessar porque há continuidade por semelhança, embora o acidente numericamente anterior pereça. O novo calor procede da forma introduzida e, portanto, não pode ser numericamente aquele que precedia essa forma no sujeito corrompido.

Às dificuldades iniciais responde-se, portanto, que a alteração precedente não produz sozinha a disposição última sem a intervenção da própria geração. A geração introduz a forma substancial e, juntamente com ela, a disposição última, enquanto propriedade conexa à forma e, simultaneamente, termo da alteração precedente. Segundo a relação à forma, essa disposição é posterior; enquanto consuma a

alteração antecedente, possui prioridade segundo a ordem da causalidade material, não segundo a duração.

A disposição última não causa eficientemente a forma à qual dispõe, nem é a virtude geradora formal. Ela dispõe segundo dupla relação: à forma gerada, como propriedade que dela depende; às disposições antecedentes, como termo e consumação delas. Segundo a primeira relação segue a forma; segundo a segunda, precede-a não no tempo, mas na ordem da natureza e da causalidade material.

Quanto à eficiência, a virtude efetiva do gerador encontra-se nas disposições antecedentes enquanto virtude da substância geradora ordenada à produção da forma substancial e, consequentemente, da disposição última. A disposição última é, assim, termo e efeito da virtude geradora, não a própria força eficiente da geração. Pode-se dizer apenas que a disposição antecedente contém virtualmente a última, enquanto é instrumento da substância e possui força para produzi-la juntamente com a forma.

A disposição última prepara a matéria consumativa e terminativamente, isto é, completa no instante da geração aquela preparação que existia em devir nas disposições antecedentes. A forma, por sua causalidade formal, informa a entidade nua da matéria enquanto esta é capaz substancialmente de forma; as disposições acidentais não entram como meio formal entre matéria e forma, mas determinam a matéria segundo outra ordem de causalidade.

Por isso, não há contradição em dizer que, no mesmo instante, a forma é introduzida na matéria e a disposição última, inseparavelmente conexa à forma, completa a preparação da matéria. A prioridade aqui não é temporal, mas de razão causal: como termo da disposição antecedente, a disposição última completa a preparação; como acidente próprio, depende da forma.

A objeção de que a disposição última deveria determinar previamente o próprio agente não procede. O gerador já está determinado a gerar antes de emitir as disposições; estas são efeitos de sua virtude determinada e meios pelos quais essa virtude chega ao efeito. As disposições antecedentes determinam a matéria incoativamente e em tendência; a disposição última a determina consumativamente no próprio efeito.

Também não é preciso que a disposição última exerça causalidade material existindo antes no tempo. Para a causalidade material basta a concomitância na coisa, porque a matéria e suas disposições podem entrar na constituição e preparação do efeito sem preceder temporalmente a forma. O acidente dispõe a matéria por inerência real no composto; não se supõe, porém, que essa inerência constitua formalmente a própria composição substancial da matéria com a forma. Essa é outra ordem de consideração.

Assim, no instante da geração, a disposição última está realmente no composto como no sujeito quod e na matéria como no princípio quo receptivo. Não se exige que esteja parcialmente na forma e parcialmente na matéria. Basta que esteja na matéria enquanto princípio receptivo e no composto enquanto sujeito completo que a sustenta.

QUESTÃO II — SOBRE A CORRUPÇÃO

ARTIGO I — Como a corrupção difere, enquanto mudança, da geração e da aniquilação?

Como estabelecemos a partir de Aristóteles ao tratar do movimento e da mudança, o movimento propriamente dito, enquanto se distingue da mudança em sentido comum, requer duas condições. A primeira diz respeito ao sujeito: o sujeito do movimento deve ser um ente em ato, isto é, informado por uma forma substancial, e não simplesmente um ente em potência, como é a matéria primeira. Para a mudança em sentido amplo, porém, basta esse sujeito potencial.

A segunda condição diz respeito aos termos: o movimento propriamente dito se realiza entre termos positivos e, consequentemente, entre contrários em sentido positivo. Para a mudança em geral basta a oposição privativa do não-ser ao ser, ou do ser ao não-ser, num sujeito capaz de ambos.

Daí se vê que a corrupção não é movimento em sentido estrito, contraposto à mudança, porque não se realiza entre dois termos positivos: ela passa do ser ao não-ser.

A dúvida, porém, versa sobre dois pontos. Primeiro, se, pelo fato de seu termo ad quem ser a cessação da forma, a corrupção perde a razão de verdadeira mudança substancial e se reduz a mera privação da geração. Segundo, se, por ocorrer num sujeito capaz de formas, se distingue da aniquilação, pela qual uma coisa termina totalmente no nada. Pergunta-se, portanto, se corrupção e aniquilação são ambas mudanças.

Falamos aqui da corrupção enquanto mudança. No artigo seguinte trataremos da corrupção enquanto relacionada à ação e examinaremos se geração e corrupção pertencem à mesma ação e de que modo se conectam.

Alguns sustentam que a corrupção não é uma mudança real, mas somente a privação da ação e do concurso pelos quais a forma precedente era conservada. A corrupção opõe-se à geração, não porque produza alguma coisa, mas porque destrói; por isso teria caráter puramente privativo e não importaria uma mudança real positiva. Nem seria formalmente idêntica à ação da geração: apenas se seguiria a ela por conexão, porque, introduzida uma forma, segue-se a exclusão da outra.

Segundo essa opinião, tal conexão nem sequer seria universal, pois poderia haver geração sem corrupção quando não se pressupõe na matéria uma forma positiva que deva ser destruída. A razão alegada é que a corrupção tende à negação, isto é, ao não-ser; logo, não seria uma mudança positiva, já que a mudança recebe denominação de seu termo.

Outros vão ao extremo oposto e consideram a corrupção uma mudança tão positiva que também a aniquilação seria mudança positiva, argumentando que, assim como a criação requer poder infinito, também a aniquilação o exigiria; logo, ela se fundaria numa operação positiva.

Digo primeiro: a corrupção é essencial e formalmente uma mudança distinta da geração.

Digo essencial e formalmente porque suponho demonstrado, na questão anterior, que a geração à qual a corrupção se opõe é formalmente uma mudança. Se a corrupção se opõe formalmente à geração, também ela deve possuir formalmente a razão de mudança.

Isso se verifica ainda mais claramente na corrupção do que na geração. Para a corrupção exige-se necessariamente que a forma que há de ser corrompida preceda como termo a quo. Ela não pode preceder apenas segundo prioridade de natureza, porque pela corrupção a forma deixa de existir, e nada deixa de existir se antes não existiu realmente. A passagem é do ser ao não-ser; portanto, o ser deve ter existido em alguma duração real.

Na geração, ao contrário, como a passagem é do não-ser ao ser, não é necessário que o termo a quo, isto é, a privação, tenha existido durante algum tempo. Basta que preceda segundo prioridade de natureza: o sujeito, considerado segundo sua própria natureza, carece da forma e é capaz dela, de modo que necessita de uma ação que a adquira. Nesse sentido, a privação é termo a quo não como realidade positiva existente, mas como aquilo que é excluído no mesmo instante em que a forma é introduzida.

Que a corrupção seja uma mudança distinta da geração é ensinado expressamente por São Tomás e por Aristóteles. Aristóteles distingue a mudança de um sujeito para um não-sujeito, que é corrupção, da

mudança de um não-sujeito para um sujeito, que é geração. A passagem de sujeito a sujeito, isto é, entre termos positivos contrários, é movimento.

Por 'sujeito' nessa divisão não se entende o supósito ou a substância como tal, mas o ser afirmado em oposição ao não-ser. São Tomás explica desse modo a passagem de sujeito a não-sujeito e de não-sujeito a sujeito.

A razão é simples: uma coisa muda não apenas quando adquire uma forma, mas também quando a perde. Aliás, a mudança aparece de modo especialmente claro quando uma forma se perde, como quando o ar perde a luz ou um corpo perde a brancura, porque então é verdadeiro dizer que a coisa está agora de modo diverso daquele em que estava antes.

E a corrupção é distinta da geração porque ambas se ordenam a termos diversos, tanto a quo quanto ad quem. A mudança consiste numa passagem de um termo a outro; onde são diversos o termo de partida e o termo de chegada, é diversa a passagem. A corrupção passa do ser de uma forma ao seu não-ser; a geração, inversamente, passa do não-ser de uma forma ao seu ser.

Que a corrupção seja uma mudança real deve ser entendido distinguindo dois sentidos de 'real'. Algo pode ser real enquanto entidade positiva posta na coisa; ou pode ser real enquanto encontrado verdadeiramente na coisa, ainda que consista numa privação. Nesse segundo sentido dizemos que as trevas e a cegueira são reais, isto é, não são fictícias, embora não acrescentem uma entidade positiva.

É nesse segundo sentido que São Tomás distingue realmente corrupção e geração. Na corrupção encontra-se verdadeiramente o termo formal, isto é, a cessação da forma. A forma de fato deixa de existir; logo, a própria passagem ou devir corruptivo ocorre realmente.

Todavia, a corrupção não é uma mudança positiva quanto ao termo, porque seu termo não é positivo. O que passa ao não-ser não recebe por isso uma entidade positiva nova. Trata-se de uma mudança real privativa ou corruptiva: real porque acontece na coisa, privativa porque termina na perda da forma.

Objeta-se que pela corrupção não resulta apenas algo negativo — a privação da forma —, mas também algo positivo, a saber, que aquela forma passa a permanecer apenas em potência na matéria com relação a um agente capaz de produzi-la novamente. Haveria, assim, um novo modo positivo de potencialidade na matéria.

Responde-se que a matéria não recebe, pela remoção da forma, nenhuma perfeição positiva que antes não possuísse. Mesmo antes da corrupção, a matéria já dizia ordem àquela forma enquanto capaz de recebê-la por um agente natural ou, em outra ordem, por um agente sobrenatural. Quando a forma já está em ato, cessa apenas a possibilidade de o agente natural eduzir novamente aquela mesma forma enquanto ela já existe; isso não acontece por mudança positiva na potência da matéria, mas pela própria condição extrínseca do agente e do efeito existente. Corrompida a forma, nenhuma nova entidade positiva precisa ser acrescentada à potência da matéria.

Da conclusão segue-se que, quando numa geração não há forma positiva a ser destruída, mas apenas uma privação a ser removida — por exemplo, quando a luz elimina as trevas —, geração e corrupção não constituem duas mudanças distintas. Não há então uma forma positiva que passe do ser ao não-ser. Existe apenas a passagem da privação ao ser positivo, e essa passagem é a própria geração ou aquisição da forma.

Por isso, em matérias análogas, como na justificação, se aquilo que é removido fosse apenas pura privação, haveria uma única mudança enquanto se põe a perfeição positiva e se remove a privação. Se, porém, aquilo que se destrói inclui algo habitual e positivo, então podem distinguir-se duas mudanças: a remoção daquele positivo e a introdução da nova perfeição.

Digo segundo: corrupção e aniquilação diferem segundo o termo ad quem. Pela aniquilação a coisa termina totalmente no nada, inclusive quanto ao sujeito; por isso a aniquilação não é mudança propriamente dita, assim como a criação não é movimento ou mudança propriamente dita, embora nossa linguagem frequentemente as exprima segundo o modo de uma mudança.

A conclusão é manifesta porque a aniquilação se opõe à criação. Na criação não há concurso de causa material: toda a entidade é dada pela causa eficiente universal. De modo correspondente, a aniquilação não ocorre pela transmutação de um sujeito material, mas pela cessação do concurso divino que conserva

totalmente a coisa no ser. Como não há sujeito que permaneça através dessa passagem, não há mudança propriamente dita.

O termo da aniquilação é, portanto, simplesmente o nada. Não apenas a coisa toda deixa de existir, mas nenhum termo positivo novo é posto em seu lugar como término da destruição. Esse é o caráter principal da aniquilação: terminar no nada sem que outro termo positivo suceda à coisa destruída.

Por isso, mesmo que algo seja destruído totalmente, não há aniquilação se sua destruição termina numa realidade positiva diversa. Na Eucaristia, por exemplo, o pão deixa totalmente de ser, mas não termina no nada; termina sacramentalmente no Corpo de Cristo. Trata-se, portanto, de conversão e não de aniquilação.

A razão é que a aniquilação se dá pela suspensão do concurso que conserva totalmente no ser. Se, juntamente com a cessação de uma coisa, fosse produzido um novo termo positivo para o qual aquela cessação se ordenasse, haveria uma nova ação ou influxo positivo produtor desse termo. Nesse caso, a destruição não ocorreria apenas pela via da aniquilação, mas pela produção de um termo incompatível.

Assim, para a aniquilação propriamente dita exigem-se duas coisas: a destruição de todo o ser da coisa e a cessação no nada, sem posição de qualquer termo positivo que lhe suceda, precisamente porque ela consiste na suspensão do concurso conservador.

Objeta-se que Deus poderia aniquilar apenas uma forma sem aniquilar a matéria, ou um acidente sem aniquilar o sujeito; logo, não seria da essência da aniquilação destruir todo o ser. Responde-se que isso não seria aniquilação simples e completa, assim como a produção divina de uma forma ou de um acidente isoladamente não é criação completa, mas uma espécie de concreação. A suspensão do concurso em relação a uma parte da entidade participa do modo da aniquilação, mas não realiza sua razão adequada em toda a extensão.

Se, removida uma forma, ela permanece em potência na matéria quanto à possibilidade de ser novamente produzida por Deus, isso não significa que a aniquilação da forma tenha produzido um novo termo positivo. A potencialidade estava previamente na própria natureza da matéria; não é efeito positivo da suspensão do concurso. Por isso, a destruição da forma pode ter modo de aniquilação sem que toda a realidade seja absolutamente reduzida ao nada.

Segue-se também que nenhuma criatura pode propriamente aniquilar. Destruir produzindo uma forma ou disposição incompatível pode ser mais fácil do que construir, porque basta introduzir algo que expulse o contrário. Mas aniquilar não é produzir um contrário: é suspender o concurso pelo qual a coisa é conservada no ser. Como esse concurso procede de Deus, somente Deus pode suspendê-lo por si.

Quando causas segundas corrompem alguma coisa, cessa também o concurso divino para a conservação da forma corrompida; porém essa cessação não é produzida pelas criaturas como se elas suspendessem a ação divina. Elas introduzem uma forma ou efeito incompatível, e Deus concorre para esse novo efeito; ao concorrer para ele, deixa de conservar a forma incompatível. Essa relação será examinada no artigo seguinte.

À razão apresentada em favor da sentença contrária responde-se, portanto, que a corrupção não é mera privação, mas verdadeira mudança que se segue à geração e termina na privação de uma forma. É passagem do ser ao não-ser. O argumento prova somente que ela não é uma mudança positiva no sentido de pôr uma nova entidade no termo; não prova que deixe de ser uma mudança real privativa, encontrada verdadeiramente na coisa.

ARTIGO II — Se a corrupção e a geração são a mesma ação, e por que a geração de uma coisa é a corrupção de outra

Estas duas dificuldades estão ligadas entre si, e a solução de uma depende da solução da outra. A primeira é saber se a corrupção pertence de algum modo à razão de ação, ao menos secundariamente, ou se de modo algum é ação, e de que maneira se distingue da ação generativa.

Sobre isso há diversas opiniões. Alguns negam que a ação generativa termine, enquanto ação, na corrupção da forma. Pois o contato da ação, onde quer que chegue, seja primária seja secundariamente, é exercício de eficiência; e tudo aquilo que a eficiência atinge, atinge dando ser. Onde não dá ser, mas o

retira, cessa o contato eficiente. Assim, segundo eles, a corrupção se daria pela simples suspensão ou omissão do concurso conservador, e não por um alcance secundário da ação.

Outros sustentam que a eficiência ou ação atinge secundariamente a corrupção, ainda que sob formalidade distinta. Apelam para o axioma de que a geração de uma coisa é a corrupção de outra. A razão é, primeiro, que geração e corrupção constituem um só movimento, embora incluam duas mudanças; logo, haveria uma só ação. Segundo, porque a mera suspensão do concurso, tomada isoladamente, não corrompe, mas aniquila; quando, porém, essa suspensão está unida a uma ação positiva e decorre dela, pertence ao menos secundariamente àquela ação. Assim como ser corrompido é verdadeiramente padecer e mudar, corromper e destruir parece ser verdadeiramente agir, ao menos de modo secundário.

Pode-se conciliar ambas as posições dizendo que a corrupção não é formalmente ação, nem mesmo mediatamente, mas o é virtualmente. Uma ação pode atingir mediatamente um termo de dois modos. Primeiro, quando atinge principalmente um termo e, continuando o mesmo influxo, atinge outro como menos principal e contido no primeiro; assim, uma natureza é produzida principal e imediatamente, e sua propriedade própria pode sê-lo mediatamente mediante a mesma causalidade.

Segundo, quando, produzido o termo principal, cessa o influxo ativo, e pela causalidade formal ou informação da forma produzida se dá a expulsão de outra forma incompatível. Nesse caso, aquele que produz uma realidade incompatível com outra é dito corrompê-la eficientemente, não por eficiência atual dirigida à corrupção, mas por eficiência virtual: mediante o termo produzido, cuja informação exclui e corrompe a forma oposta como efeito formal secundário.

Portanto, a corrupção não é ação segundo o primeiro modo, mas segundo o segundo. Uma vez produzida a forma, a ação não continua a influir positivamente para corromper a forma contrária; em relação à forma a ser corrompida, nada é dado, mas algo é retirado. Não há, pois, influxo positivo ulterior, porque não há novo termo positivo; para a negação não é necessário novo influxo.

Entretanto, posta a forma que é termo da ação, essa forma contém virtualmente a corrupção, porque traz consigo a incompatibilidade com a forma oposta e, portanto, a privação dela. Assim, a forma oposta é atingida e expulsa não por uma eficiência nova, mas pela incompatibilidade originada da eficiência pela qual foi produzida a nova forma.

É isso que ensina São Tomás quando afirma que aquilo que gera e corrompe não o faz sob a mesma razão: enquanto introduz sua própria forma, gera; enquanto essa forma está necessariamente unida à privação de outra, corrompe. Portanto, a corrupção não se põe em um novo influxo da ação, mas na posição da forma à qual está anexa a privação da forma contrária.

Não é necessário reduzir isso a uma mera suspensão do concurso conservador da forma oposta. Deve-se reduzi-lo à ação que produz uma forma incompatível com ela; posta essa incompatibilidade, cessa, por força dela, o concurso que conservava a forma anterior. Salva-se, assim, a unidade da ação ou do movimento pela unidade do termo positivo, e ao mesmo tempo há duas mudanças: uma produzindo, outra destruindo.

Resta a segunda dificuldade: como se ordenam geração e corrupção de modo que a geração de uma coisa seja chamada corrupção de outra. Alguns pensam que essas duas mudanças se ordenam apenas consecutiva e sucessivamente, e não por identidade numa mesma ação ou movimento.

São Tomás, porém, ensina que a geração de uma coisa é chamada corrupção de outra por concomitância, porque ambas ocorrem necessariamente juntas, ou por unidade do movimento que termina nessas duas mudanças. Aqui, pelo nome de movimento, entende-se a ação que inclui ambas as mudanças. Do mesmo modo, ao tratar da infusão da graça e da remissão da culpa, afirma que, segundo a substância do ato, são a mesma realidade. Assim compara também geração e corrupção.

Portanto, quando a geração de uma coisa traz consigo a corrupção de outra, pode-se dizer que é sua corrupção por duas razões. Primeiro, por causa da sucessão e ordem das formas incompatíveis: entrando uma, a outra se retira. Nesse sentido, a geração de uma é corrupção de outra causalmente, porque a corrupção está necessariamente ligada à geração.

Segundo, em sentido mais estrito, a geração de uma é corrupção de outra por unidade da ação ou movimento. A corrupção não é uma ação distinta da geração; a mesma ação que é formalmente generativa

é virtualmente corruptiva, por causa do termo gerado enquanto incompatível com a forma oposta. A influência positiva permanece terminada na forma gerada; a expulsão da contrária segue-se virtualmente dessa terminação.

Dizemos 'quando a geração traz consigo corrupção' porque nem toda geração exige uma forma positiva precedente a ser corrompida. Se precede apenas uma privação que deve ser removida pela forma gerada, como quando o ar escuro é iluminado, a remoção dessa privação não constitui uma mudança negativa distinta da geração da luz. A privação é removida precisamente pela posição do ser positivo.

Assim, se a culpa fosse considerada somente como privação na alma, a justificação constituiria uma única mudança enquanto põe a graça e remove a culpa. Mas se aquilo que é destruído comporta algo habitual e positivo, haverá dupla mudança: remoção do positivo e introdução da forma nova.

Daí não procede objeção alguma do fato de que às vezes há geração sem corrupção. Não afirmamos que toda geração esteja essencialmente unida à corrupção, mas somente aquela à qual está anexada uma forma positiva a ser corrompida. Se a forma a ser corrompida for parcial, também a corrupção será parcial, e a produção será uma ageneração.

Não se deve entender São Tomás como afirmando que geração e corrupção se distinguem somente de razão. Quando diz que a forma do fogo e a privação da forma do ar são o mesmo no sujeito e diferem segundo a razão, fala da forma e da privação, não das próprias mudanças de geração e corrupção. Estas são mudanças distintas segundo seus termos, embora estejam na mesma ação.

Objeta-se primeiro: a corrupção é privativa, ao menos quanto ao termo ao qual; a geração, porém, é ação positiva. Logo, não podem identificar-se de modo algum, porque uma realidade positiva não pode identificar-se com aquilo que é nada.

Responde-se que a negação de uma forma pode identificar-se com uma forma positiva diversa. Privação e negação de coisas diversas não se opõem entre si; podem estar incluídas na própria forma positiva. A fé, por exemplo, pode trazer consigo obscuridade; o calor implica privação de frio; e toda realidade inclui a negação daquilo que dela se distingue.

Objeta-se segundo: se geração e corrupção se identificam na razão de ação ou movimento, deveriam identificar-se também na razão de mudança. Assim como uma mesma ação pode introduzir uma forma e destruir a oposta, uma única mudança positiva poderia ser, primariamente, passagem à forma adquirida e, secundariamente, passagem da forma oposta ao não-ser.

Nega-se a consequência. A ação significa influxo eficiente e pode estender-se virtualmente a vários termos ordenados, positivos ou negativos. A mudança, porém, não significa eficiência, mas a própria passagem entre termos; é antes algo efetuado do que algo eficiente. Onde há passagens formalmente distintas entre termos distintos, há mudanças distintas, mesmo que a ação eficiente seja uma só.

Objeta-se terceiro: se a geração se identifica com a corrupção, será verdadeiro movimento em sentido estrito, porque terá, enquanto corrupção, um termo positivo de origem e, enquanto geração, um termo positivo de chegada.

Responde-se que, para haver movimento em sentido estrito, não basta haver concomitantemente dois termos positivos. É necessário que sejam formalmente e per se os extremos entre os quais se percorre uma latitude positiva. A geração substancial, formalmente e por si, parte da privação da forma; a forma substancial precedente é apenas material e acidentalmente o termo do qual.

A forma do fogo, por exemplo, pode ser gerada a partir de madeira, palha ou papel. Não pertence formalmente à geração do fogo que proceda de uma dessas formas determinadas, mas que proceda do não-fogo. A forma precedente é corrompida porque duas formas substanciais são incompatíveis no mesmo sujeito; não porque constitua formalmente um extremo positivo de uma mesma latitude percorrida por movimento.

Objeta-se quarto: se geração e corrupção têm ordem entre si, essa ordem deve fundar-se em causalidade ou em prioridade e posterioridade. Mas a corrupção, sendo privação, não parece poder causar a geração; se, ao contrário, a geração causa a corrupção, pareceria que primeiro se recebe a nova forma e somente depois se expulsa a anterior.

Responde-se que entre corrupção e geração há uma ordem mútua de prioridade e posterioridade em gêneros diversos de causa. A expulsão da forma precedente é anterior no gênero da causa material,

porque a remoção da forma contrária dispõe a matéria para a recepção da nova forma. A introdução da nova forma, porém, é anterior no gênero da causa formal.

São Tomás explica isso dizendo que a remoção da forma contrária precede naturalmente segundo a ordem da causa material, enquanto segundo a ordem da causa formal ocorre o contrário. Assim como, da parte do sol, iluminar é anterior à remoção das trevas, porque pela luz as trevas são removidas; da parte do ar, porém, ser purificado das trevas é anterior a receber a luz, segundo a ordem da matéria. Ambas as coisas são simultâneas no tempo.

Deve-se, portanto, filosofar sobre geração e corrupção como sobre a disposição última e a forma. Para essa prioridade segundo a causa material não é necessária prioridade de existência; basta a simultaneidade real, sendo a prioridade apenas uma diversidade de formalidade e de dependência causal.

Por fim, geração e corrupção existem no mesmo instante de tempo, mas segundo diversas prioridades de natureza. A disposição última não existe em duração anterior à forma gerada, nem no sujeito já corrompido; segundo diversas prioridades de natureza, antecede e segue no mesmo sujeito gerado. O mesmo se deve dizer da corrupção e da geração.

ARTIGO III — Se a corrupção é natural e per se intentada pela natureza

Supomos, a partir do segundo livro da Física, que se chama natural aquilo que possui em si um princípio de movimento, isto é, aquilo que procede de um princípio intrínseco da natureza. Os princípios intrínsecos são matéria e forma. Diz-se também segundo a natureza aquilo que convém como acidente ou afecção de uma natureza, ou aquilo cujo ser procede dela. O que convém por princípio extrínseco pode ser violento ou preternatural.

Perguntamos, portanto, se a corrupção convém em razão de algum princípio intrínseco e, assim, é natural, ou se convém somente por um princípio extrínseco e, por isso, é violenta e preternatural.

A dificuldade é dupla. De uma parte, a corrupção parece ter um princípio que lhe repugna: a própria forma e o composto são destruídos por ela; logo, em relação a eles a corrupção não pode ser natural, mas violenta. Da parte da matéria, porém, parece que ela não se inclina direta e per se à corrupção, porque a corrupção é mal e não-ser, e o não-ser não pode ser termo do apetite. Ora, a matéria possui uma espécie de apetite para a forma; portanto, também por esse lado a corrupção não pareceria natural.

Daqui nasce uma segunda dificuldade: se a corrupção pode ser per se intentada pela natureza. O mal, enquanto mal, não pode ser objeto de intenção; a corrupção, sendo defeito e destruição de uma natureza, parece estar fora da intenção da natureza, assim como os monstros e outros defeitos.

Digo primeiro: a corrupção, simplesmente falando, é natural e não violenta em razão da matéria, enquanto constitui uma natureza corruptível, tomando natural em oposição a violento.

A matéria torna a natureza corruptível por duas razões. Primeiro, porque traz consigo privação e potencialidade para várias formas, nenhuma das quais pode satisfazê-la de modo absolutamente pleno. Essa é a condição própria da coisa corruptível. Segundo, porque admite composição de contrários; em todos os corpos sublunares encontramos princípios contrários que agem uns sobre os outros, e dessa contrariedade resultam geração e corrupção.

Portanto, sendo naturais as condições da matéria - sua potencialidade para várias formas, a privação de uma enquanto possui outra e a suscetibilidade dos contrários -, é natural que uma forma seja perdida para que outra a suceda. Onde o princípio e a raiz são naturais, também aquilo que convém em razão desse princípio é natural, sobretudo quando se ordena ao bem comum, que entre as coisas corruptíveis não pode conservar-se sem sucessão de gerações e corrupções.

Não impede que a forma corrompida resista à corrupção. Uma coisa pode ser violenta segundo um princípio e natural segundo outro. A corrupção é violenta em relação à forma particular que se destrói, mas natural em relação à matéria, cuja potencialidade não se limita a uma única forma e se ordena sucessivamente a muitas.

Também um princípio passivo basta para fundar a razão de natureza. Não é necessário que haja na matéria um princípio ativo da corrupção. A matéria possui uma potência natural para formas diversas; se

sua passagem de uma forma a outra fosse absolutamente impedida, sua inclinação passiva seria violentada.

Alguns se enganam ao considerar o apetite da matéria como dirigido a cada forma singular de maneira adequada. Na verdade, a matéria se ordena adequadamente ao conjunto das formas e inadequadamente a cada forma particular. Por isso, perder uma forma para receber outra não é violência, pois ambas lhe são naturais. Se, ao contrário, se impedisse totalmente a sucessão das formas, seria frustrada sua inclinação natural.

Daí se conclui que a corrupção natural procede do princípio passivo da matéria: é natural à matéria possuir sucessivamente várias formas, não simultaneamente, e portanto perder uma enquanto adquire outra.

Isso não se aplica da mesma maneira aos defeitos voluntários, como o pecado. Embora a liberdade e a possibilidade de pecar sejam naturais enquanto pertencem a uma criatura limitada, o ato pecaminoso é voluntário e contrário à natureza racional. Além disso, o pecado não se ordena por si ao bem comum da natureza, ao passo que a corrupção de uma forma particular se ordena à conservação do conjunto das coisas corruptíveis.

À primeira dificuldade, portanto, responde-se que a corrupção repugna à forma segundo sua natureza particular, mas convém à matéria segundo sua inclinação comum à sucessão de formas. E essa razão da matéria é mais ampla, porque não só pertence à própria matéria, mas também serve ao bem comum do universo corruptível.

Por isso, ainda que a corrupção seja violenta à forma individual, denomina-se simplesmente natural, pois a denominação se toma do aspecto que mais predomina na ordem considerada. A matéria não está ordenada apenas a esta forma, mas ao conjunto das formas das quais é capaz; a sucessão delas só se realiza mediante corrupção e geração.

À segunda dificuldade responde-se do mesmo modo: a corrupção é um mal para a forma particular, mas pode ser um bem para a matéria e para a conservação comum das coisas. Contudo, uma coisa é perguntar como a corrupção é natural, e outra como pode ser boa ou desejável. Para ser natural, basta que proceda de um princípio intrínseco e natural, ainda que segundo uma inclinação secundária; para ser desejável em si e primariamente seria necessária uma entidade positiva, o que a corrupção, enquanto privação, não possui.

Digo segundo: a corrupção não é intentada pelo agente particular enquanto particular, nem imediata nem mediatamente como fim per se; em relação a ele, acontece por acidente. Quanto ao agente universal, porém, que ordena e provê o bem de toda a natureza, tais defeitos podem cair sob sua intenção secundária, desde que estejam ordenados ao bem comum.

Para compreender isso, deve-se distinguir em qualquer mal ou privação três coisas. Primeiro, o bem que serve de sujeito ou fundamento da privação. Segundo, o próprio mal formalmente, isto é, a privação. Terceiro, a ordem a algum bem que pode acompanhar aquela privação, não enquanto ela é mal, mas enquanto serve à consecução de um bem que não poderia existir sem ela.

A privação ou mal, considerado precisamente enquanto mal e por si mesmo, não pode ser intentado. Tudo o que é intentado ou desejado deve aparecer sob razão de bem e de conveniência. Aquilo que carece dessa razão formal não pode ser querido por si, mas somente por causa de algo que lhe esteja unido e lhe dê uma ordenação ao bem.

Nem todo agente, porém, considera essas razões universais. O agente particular visa apenas a um bem particular e a uma forma particular. Aquilo que acompanha sua operação por necessidade da matéria ou pela limitação de sua virtude pode escapar inteiramente à sua intenção. Já o agente universal, porque considera a ordem do todo, pode abranger secundariamente aquilo que, para o agente particular, é apenas acidental.

São Tomás ensina, por isso, que corrupções e defeitos nas coisas naturais são contrários à natureza particular, mas entram na intenção da natureza universal. Da parte de um agente particular, a corrupção pertence ao termo do qual e não ao termo ao qual; ele pretende produzir seu efeito, não destruir o anterior enquanto destruição. Da parte do agente universal, contudo, a própria corrupção pode ser ordenada ao bem comum e, sob essa razão, ser secundariamente intentada.

Não se segue daí que o mal de culpa possa ser querido da mesma maneira. Há grande diferença entre o mal de culpa e o mal de pena ou defeito natural. O mal de culpa é privação contrária à ordenação ao próprio bem divino; por isso, não pode revestir uma ordenação a um bem subordinado a Deus pela qual se torne objeto de vontade. Pode apenas ser permitido, isto é, não impedido, e essa permissão pode ser ordenada a um bem.

O mal de pena e o defeito natural, ao contrário, opõem-se a algum bem particular, não ao bem divino enquanto tal. Podem, portanto, estar unidos a um bem maior que prepondere sobre o bem particular destruído. Sob essa ordenação, não repugna que sejam secundariamente intentados pelo agente universal.

Digo terceiro: monstros e outros defeitos naturais que seguem a disposição da matéria podem ser, em relação ao agente particular, ora casuais e de modo algum intentados, ora secundariamente aceitos; em relação ao agente universal, podem ser intentados em vista da ordem do todo.

Se a privação retira do gerado algo que lhe é devido, como ocorre nos partos monstruosos, trata-se simplesmente de mal para aquele efeito. Se o agente particular possui uma virtude defeituosa, o defeito segue-se fora de sua intenção principal. Quando essa insuficiência ocorre raramente, o resultado é casual; se acompanha sempre ou frequentemente tal agente, o defeito segue-se necessariamente da condição dele, ainda que não seja por isso primariamente intentado.

O agente particular pretende produzir seu efeito do melhor modo que pode e assemelhá-lo à sua forma. A indisposição da matéria ou a fraqueza da virtude ativa não pertencem àquilo que ele, enquanto agente particular, pretende; pelo contrário, ele as removeria se pudesse.

Contudo, quando não pode removê-las e ainda assim age, o defeito pode seguir-se de dois modos. Às vezes ocorre inteiramente fora de sua intenção, sobretudo quando sucede raramente, e então é casual. Outras vezes é admitido sob uma intenção secundária, mais propriamente como não-recusa do defeito do que como intenção positiva dele.

Assim, o artífice que quer fabricar uma espada escolhe o ferro por sua dureza, não a ferrugem que acompanha esse material; contudo, porque não encontra matéria adequada sem tal possibilidade de defeito, escolhe secundariamente a matéria com essa condição, por causa da propriedade principal que serve a seu fim.

Do mesmo modo, a natureza, na geração do corpo humano, requer uma matéria composta de contrários e apta às operações sensitivas. Dessa composição seguem doenças, velhice e outros defeitos. Eles não são pretendidos primariamente pelo gerador; mas, como a matéria conveniente não se encontra sem tais condições, são secundariamente admitidos juntamente com ela.

É também nesse sentido que a tradição chama a fêmea de algo 'ocasionado' em relação ao agente particular: o agente particular tende ao efeito mais perfeito segundo sua virtude e, quando a matéria ou a potência ativa não se dispõe desse modo, resulta outro efeito. Contudo, em relação ao agente universal, a diversidade dos sexos pertence à ordem necessária à multiplicação dos homens e não constitui defeito do todo.

Em relação ao agente universal, especialmente Deus, nada disso ocorre fora da providência e da ordem do conjunto. O agente universal considera fins mais amplos e a estrutura do bem comum. Até realidades que, em relação a um efeito particular, parecem imperfeitas ou defeituosas podem contribuir para a variedade e a ordem do universo.

Assim, a existência de fêmeas é necessária à multiplicação humana; e mesmo a ocorrência de formas monstruosas manifesta a variedade das potências naturais e a multiplicidade de espécies e combinações possíveis. Essas realidades não são consideradas por Deus apenas segundo a necessidade da matéria da qual seguem, mas segundo a ordem total em que também podem ter alguma função.

Daqui se resolvem as objeções fundadas no fato de que males e defeitos não são intentados. Alguns podem cair sob intenção secundária, quando acompanham necessariamente o bem escolhido; outros permanecem inteiramente por acidente em relação ao agente particular e apenas são permitidos; e aquilo que é mal de culpa nunca é querido enquanto tal, porque não pode subordinar-se ao bem divino.

Por fim, torna-se claro como a matéria se inclina à corrupção: não por desejar o não-ser enquanto tal, mas em razão da geração e da sucessão das formas, para que sua potencialidade a todas as formas se realize sucessivamente. A matéria singular, considerada sob sua potência comum e sob o agente

universal, pode assim dizer-se secundariamente ordenada à corrupção; considerada apenas sob uma forma e sob um agente particular que pretende essa forma, a corrupção lhe advém por acidente e da parte do termo do qual.

QUESTÃO III — SOBRE A ALTERAÇÃO EM COMUM

ARTIGO I — O que é a alteração e de quantos modos se diz

Depois de explicarmos a geração e a corrupção, segue-se tratar da alteração, que lhes é muito próxima e lhes serve de modo especial. Primeiro devemos considerar a alteração em comum, enquanto compreende a alteração simples, a intensificação, a remissão e outros modos de alteração ou ações que se realizam por ela, como a mistura, a condensação e semelhantes. Depois consideraremos essas espécies em particular.

Acerca da alteração em comum, três coisas devem ser examinadas: primeiro, o que ela é; segundo, a que termo se ordena; terceiro, se é movimento contínuo. A questão do sujeito da alteração é comum à dos demais acidentes e será tratada na questão nona.

O nome de alteração deriva de 'outro', como se dissesse fazer algo outro. Contudo, uma coisa é ser 'outro' segundo diferença acidental, outra é ser 'outra coisa' segundo diferença substancial. Assim, num sentido amplíssimo, alteração poderia significar toda mudança acidental em qualquer gênero de acidente; não é, porém, nesse sentido que aqui falamos.

Em sentido mais estrito, alteração é mudança segundo a qualidade. Na quantidade e no lugar há movimentos próprios: aumento e movimento local. Nas qualidades, porém, alguma coisa se torna propriamente 'outra', sobretudo quando por meio delas se ordena à corrupção, que de modo máximo torna uma coisa diversa.

Mesmo dentro do gênero da qualidade, é necessário distinguir. Algumas qualidades são espirituais, outras corpóreas; algumas naturais, outras intencionais; algumas possuem contrariedade, outras não. As espirituais, as intencionais ou as que não possuem contrariedade não se ordenam à geração e corrupção física e, embora possam em sentido amplo ser chamadas alterações, não constituem a alteração física de que aqui tratamos principalmente.

Nas qualidades que possuem contrariedade, ainda se pode proceder de dois modos: por mudança ou por movimento. Há mudança quando se passa da privação à forma, como do não-branco ao branco; isso é geração acidental e não movimento entre contrários positivos, embora a qualidade adquirida tenha contrário.

Há movimento propriamente dito quando se procede de um termo positivo a outro termo positivo segundo uma latitude ou distância entre eles, como do frio ao calor, do branco ao negro e semelhantes. Também dentro da mesma qualidade há latitude segundo mais e menos. Nessas passagens permanece o mesmo sujeito sensível, e verificam-se as condições do movimento em sentido estrito.

Suposto isso, Aristóteles define a alteração como a transmutação que ocorre permanecendo o sujeito sensível, nas suas paixões ou qualidades contrárias e intermediárias. Daí se pode formular a definição: alteração é movimento para uma qualidade sensível média ou extrema, isto é, para uma qualidade que possui latitude de contrariedade.

Diz-se movimento para excluir as mudanças instantâneas, entre as quais está principalmente a geração. Diz-se para a qualidade para excluir o aumento e o movimento local. Diz-se qualidade sensível para excluir as mudanças que versam sobre qualidades espirituais, como hábitos e atos. Diz-se média ou extrema para indicar a contrariedade e a latitude, excluindo qualidades que não as possuem.

Embora outras mutações dirigidas a qualidades possam, em sentido largo, chamar-se alterações e sejam reduzidas a elas, a alteração propriamente física versa sobre qualidades contrárias e corruptivas, porque, por sua natureza, serve à geração e à corrupção como instrumento e disposição.

Por isso, Aristóteles argumenta contra os antigos: se fosse impossível que da água se fizesse fogo e de um elemento outro elemento, seria igualmente impossível passar do branco ao negro e entre outras qualidades. Destruída a geração, destruir-se-ia também a alteração física; logo, a alteração se ordena per se à geração.

São Tomás reúne as condições da alteração dizendo que, da parte do sujeito alterado, exige-se que seja uma realidade subsistente, pois só assim pode ser sujeito de movimento; que seja corpo, porque o movimento físico pertence ao corpo; e que esteja sujeito à contrariedade, porque a alteração é movimento

entre qualidades contrárias. Da parte dos termos, exige-se que, expulsa uma qualidade, outra seja introduzida.

Daqui se deduz a diferença entre alteração e os outros movimentos. Distingue-se do aumento porque este termina na quantidade; do movimento local porque termina no lugar. Da geração substancial distingue-se pelo termo, porque a geração termina na substância; pelo sujeito, porque a geração tem por sujeito a matéria primeira e a alteração um sujeito sensível já informado; pelo modo, porque a geração é instantânea e a alteração sucessiva; e pelo termo de origem, porque a geração procede da privação e a alteração de um termo positivo e contrário.

Distingue-se ainda da geração acidental, porque esta não se dá mediante movimento entre termos positivos, mas por mudança da privação à forma, como quando algo se torna branco a partir do não-branco.

Objeta-se que certas alterações parecem não se ordenar per se à geração substancial. A produção da brancura e de outras cores é verdadeira alteração, mas não parece servir à geração. Também a aquisição de figura, a iluminação e o obscurecimento parecem alterações sem relação necessária com geração e corrupção.

Confirma-se: se toda alteração se ordenasse essencialmente à geração substancial, onde não fosse possível geração também não seria possível alteração. Contudo, em realidades incorruptíveis, como o céu e, segundo a condição futura, os corpos dos bem-aventurados e dos condenados, parecem ocorrer mudanças qualitativas.

Quanto às cores, responde-se que, embora não sirvam imediatamente à geração como disposições ativas, podem ordenar-se a ela mediatamente e em suas causas, pois muitas cores procedem do temperamento das qualidades primeiras, como calor, frio, umidade e secura, que servem imediatamente à geração e corrupção. Assim, as cores participam dessa ordem mediante suas causas.

A aquisição de figura às vezes segue uma alteração, como quando por rarefação, condensação ou outra qualidade as partes mudam de modo que a figura se altera; então ela se relaciona mediatamente à alteração e, por essa via, também à geração. Outras vezes a figura muda somente por movimento local, pela divisão ou reunião das partes e nova terminação da quantidade; nesse caso não há alteração física per se.

Quanto à iluminação e ao obscurecimento, já se disse que não são alterações físicas em sentido estrito, mas apenas em sentido amplo, porque não consistem propriamente num movimento entre contrários físicos corruptivos.

Quanto à objeção baseada em realidades incorruptíveis, nega-se que nelas haja alteração física do mesmo gênero. A alteração física não requer apenas uma substância como sujeito, mas também a possibilidade de transmutação substancial, porque é uma espécie de início ou disposição para ela. A conservação da substância corpórea depende de disposições acidentais, e a remoção delas pode iniciar a corrupção.

No céu não há alteração física estrita entre qualidades corruptivas. Iluminação e obscurecimento não são por si alterações corruptivas. Também densidade e rarefação das partes celestes, admitindo-se que umas sejam mais densas e outras mais diáfanas, pertencem à condição recebida desde sua criação e não a uma alteração adquirida posteriormente.

Quanto aos corpos dos bem-aventurados, respiração e fala não exigem alteração corruptiva. Podem realizar-se mediante movimento local do ar ou mediante outras condições próprias do estado incorruptível. A sensação pode ocorrer por espécies intencionais sem que haja alteração natural destrutiva nas qualidades do corpo.

Do mesmo modo, os condenados não sofrerão por uma alteração natural corruptiva como a existente no estado presente, mas por uma ação sensível ou intencional adequada ao estado incorruptível. A alteração física ligada à corrupção cessa com a condição corruptível do mundo.

Também não procede a objeção de um homem supostamente existente desde a eternidade. Se lhe faltasse geração temporal, pela mesma hipótese faltariam as alterações que se ordenam a uma geração e corrupção temporal; não se segue daí que a alteração física seja independente da geração.

Objeta-se ainda: a qualidade possui uma essência simples e indivisível; logo, quanto à sua essência, não poderia ser adquirida por movimento divisível, mas somente por mudança instantânea. Responde-se que a qualidade pode ser considerada absolutamente em si mesma ou em comparação com o sujeito e com o termo oposto.

Em si mesma, a espécie ou essência da qualidade é indivisível: seus predicados essenciais convêm-lhe sem mais e menos. Mas, enquanto comparada ao sujeito e ao contrário, pode encontrar-se uma latitude e distância segundo a qual a qualidade é adquirida por movimento, porque a contrariedade se exerce na relação das formas ao mesmo sujeito.

Assim, calor e frio, branco e negro e outras qualidades contrárias constituem extremos entre os quais há intermediários. A forma, embora indivisível segundo sua essência específica, pode ser adquirida divisivelmente quanto à aproximação ao extremo contrário e à participação no sujeito.

Quanto ao número de espécies da alteração, deve-se dizer que a alteração, enquanto gênero de movimento, divide-se em três espécies: alteração simples, intensificação e remissão.

A alteração simples respeita a aquisição da própria qualidade mediante movimento a partir de um oposto positivo. A intensificação respeita o aumento da perfeição ou do grau da qualidade. A remissão respeita sua diminuição para um grau menos perfeito.

Isso se funda numa tríplice consideração da latitude qualitativa. Há, primeiro, latitude entre espécies contrárias distintas, como calor e frio; a passagem de uma à outra constitui a alteração simples. Há, segundo, latitude dentro da mesma espécie segundo maior e menor participação no sujeito; passar do menor ao maior é intensificação, e do maior ao menor é remissão.

Esses três modos não se encontram de igual maneira na quantidade e no lugar. As espécies de quantidade - linha, superfície e corpo - não são contrários entre os quais haja trânsito por movimento; e a quantidade inicial acompanha a constituição do corpo. O aumento e a diminuição supõem já uma quantidade e acrescentam ou retiram partes.

No lugar, igualmente, não há uma latitude interna do mesmo lugar segundo maior ou menor participação como há na qualidade. O movimento local é passagem de um lugar a outro. Na qualidade, porém, além da distância entre qualidades contrárias, há maior e menor na mesma qualidade, razão pela qual intensificação e remissão constituem espécies próprias.

Outros processos, como mistura, condensação e rarefação, não dividem a alteração segundo a formalidade geral do movimento, mas segundo os termos especiais que produzem. Mistura termina numa qualidade temperada; condensação numa maior densidade; rarefação numa maior rareza. São modos específicos de alteração considerados pelo termo, não espécies coordenadas às três divisões fundamentais tomadas segundo a latitude do movimento.

Também a extensão de uma qualidade por novas partes do sujeito não constitui, só por isso, uma quarta espécie de alteração. Se uma qualidade é produzida numa nova parte do contínuo, isso equivale à produção de qualidade semelhante naquela parte; será alteração se proceder de contrário a contrário, ou geração acidental se proceder da privação à forma.

Quando um hábito se estende a novos objetos, a questão é diferente, porque não se trata de alteração física propriamente dita, mas de extensão intencional ou vital. Segundo a doutrina de São Tomás, essa extensão pode consistir não em nova entidade qualitativa, mas numa maior explicitação virtual do mesmo hábito em relação a objetos inadequados. Por isso, não constitui nova espécie de alteração física.

ARTIGO II — A quais espécies de qualidade se dá alteração per se

Esta dificuldade é tratada por Aristóteles no sétimo livro da Física. Supõe-se, em primeiro lugar, que no predicamento da qualidade se encontram quatro espécies: hábito e disposição; potência e impotência; paixão e qualidade passível; figura e forma. Pergunta-se quais dessas espécies podem ser termo primeiro e per se da alteração.

Dar-se alteração primeiro e per se para alguma qualidade significa que a alteração a atinge imediatamente como termo, sem que outra qualidade ou outro termo seja atingido antes. Dá-se alteração

secundariamente quando alguma qualidade é alcançada mediante outra, mais imediata, como quando, alterando o calor e o frio, alcançam-se saúde ou enfermidade resultantes de determinado temperamento.

A conclusão é que a alteração física, enquanto aqui considerada, termina primeiro e per se somente na terceira espécie de qualidade, isto é, na paixão ou qualidade passível. Falamos de alteração física para excluir as mudanças instantâneas e as ações espirituais ou animais que versam sobre hábitos e atos e não se ordenam à geração.

Dizemos primeiro e per se porque, secundariamente e por consequência, a alteração física pode alcançar hábitos ou disposições da primeira espécie, quando estes dependem de qualidades corporais.

O primeiro fundamento é que a alteração física se ordena per se e essencialmente à geração e corrupção substanciais. Estas exigem contrariedade nas disposições pelas quais as formas são introduzidas ou expulsas. Logo, a alteração que lhes serve deve tender primeiro e por si a qualidades fisicamente contrárias.

Essas qualidades contrárias encontram-se primeiro e por si na terceira espécie: calor e frio, secura e umidade, e as qualidades médias que delas resultam e possuem oposição entre si. Elas transmutam o sujeito e afetam os sentidos por paixão; por isso pertencem à espécie chamada paixão ou qualidade passível.

São Tomás observa que paixão propriamente dita é aquela pela qual algo é removido de sua disposição natural. Logo, a alteração que versa diretamente sobre qualidades fisicamente contrárias e serve à geração olha primeiro para a terceira espécie de qualidade.

O segundo fundamento resulta de percorrer as demais espécies. Os hábitos e disposições ou são espirituais e vitais, pertencendo às potências apreensivas ou apetitivas, ou são puramente corporais, como saúde e beleza.

Se são espirituais, não pertencem à alteração física de que falamos, mas a ações vitais ou espirituais, embora possam pressupor disposições corporais nos órgãos. Se são corporais, não são adquiridos primeiro e per se pela alteração, porque importam conveniência ou inconveniência resultante da proporção das qualidades primeiras.

Assim, na saúde e na beleza, a alteração termina primeiro no temperamento das qualidades corporais; a saúde ou beleza seguem-se como disposição resultante. É neste sentido que Aristóteles diz não haver movimento primeiro e per se para hábito e disposição: assim como uma relação resulta de seu fundamento, tais disposições resultam de determinada proporção qualitativa.

Quanto à segunda espécie, potência e impotência, também não terminam primeiro e per se a alteração. Nas potências espirituais isso é evidente, porque a alteração corporal não as atinge diretamente. Nas potências naturais, falta a latitude física de contrariedade própria da alteração; além disso, muitas potências são propriedades inatas que dimanam da natureza e acompanham a geração.

Quanto à quarta espécie, figura e forma, também não há alteração física primeiro e per se. A figura não admite latitude de contrariedade do modo exigido para o movimento; varia segundo a terminação da quantidade. Às vezes acompanha a primeira produção da quantidade na geração; outras vezes resulta da divisão ou reunião quantitativa; outras, enfim, muda em consequência de alguma alteração, como condensação ou rarefação. Nesse último caso, a alteração termina primeiro na qualidade da qual resulta a mudança da figura.

Objeta-se que certas qualidades médias resultantes das primeiras, como cores, densidade e rareza, também resultam de outras qualidades, e contudo podem ser termos primeiros da alteração. Responde-se que essas qualidades médias pertencem à mesma terceira espécie e podem exigir um movimento próprio que termina nelas.

Quando uma nova cor resulta da mistura das qualidades primeiras, não se trata simplesmente de uma disposição que permanece junto com elas, como a saúde em relação ao temperamento, mas de uma qualidade própria na qual o movimento pode terminar. Na mistura, as qualidades miscíveis são modificadas, e da sua composição resulta uma terceira qualidade que pode ser termo per se da alteração.

Na saúde, ao contrário, as qualidades primeiras permanecem e são apenas proporcionadas ou comensuradas; a saúde resulta dessa proporção. Por isso a alteração termina primeiro nas qualidades e somente consecutivamente na saúde.

Objeta-se primeiro que adquirir saúde é uma mudança distinta de passar do frio ao calor; portanto, parece haver alteração primeiro e per se para a primeira espécie. Além disso, saúde e doença possuem contrariedade própria.

Responde-se que a mudança considerada segundo saúde e doença é consecutiva à alteração das qualidades corporais. São Tomás afirma que a alteração ocorre primeiro nas qualidades da terceira espécie, e nas da primeira apenas posteriormente: feita a alteração segundo quente e frio, segue-se a alteração do animal segundo são e enfermo.

Assim, embora a saúde e a doença sejam alcançadas por uma mudança real, não são atingidas como termo primeiro da alteração física, mas mediante qualidades mais imediatas. A contrariedade entre saúde e doença também depende dessa composição e não funda primeiro a alteração física.

Quanto à intensificação e remissão encontradas em hábitos e atos espirituais, não são espécies de alteração física corporal. A contrariedade que há entre ciência e erro, virtude e vício, por exemplo, não é contrariedade física ordenada à geração e corrupção.

Objeta-se segundo que uma potência pode ser enfraquecida e tornar-se impotente por transmutação, como a vista aguda que se torna fraca na velhice, ou o engenho que se embota por acidente. Logo, potência e impotência pareceriam termos imediatos da alteração.

Responde-se que uma potência que dimanou da natureza não é removida, permanecendo a mesma natureza no mesmo estado, senão por uma impotência oposta ou por impedimento extrínseco. Se a impotência dependesse de novo estado natural, resultaria de uma nova condição e não seria primeiro produzida por alteração.

Se a impotência consiste em impedimento extrínseco, a alteração termina no próprio impedimento ou na qualidade corporal que altera o órgão, não na potência em si. Assim, a vista se enfraquece porque o órgão visual é alterado; a faculdade permanece, mas já não opera com a mesma perfeição devido à indisposição do órgão.

ARTIGO III — Se a alteração é um movimento uno e contínuo

A unidade da alteração pode ser considerada segundo a mudança, enquanto destrói um termo e produz outro, ou segundo o movimento, que inclui ambas as mudanças. A continuidade pode ser considerada de três modos: segundo o sujeito, quando a qualidade se difunde pelas partes contínuas dele; segundo o tempo, quando a alteração prossegue sem interrupção de duração; e segundo a forma, quando algo dela é adquirido sucessivamente no tempo e não apenas todo de uma vez num instante.

Digo primeiro: a alteração enquanto movimento é uma só, embora inclua duas mudanças: uma corruptiva do termo do qual e outra aquisitiva do termo ao qual.

Que há duas mudanças é claro pelo que foi dito sobre geração e corrupção: em todo movimento há passagem de uma coisa a outra, aquisição de uma e perda de outra. Contudo, o movimento é um porque há uma só via e uma só passagem entre dois termos positivos entre os quais existe uma latitude ou distância de contrariedade.

Há também uma só ação, porque há um agente, um paciente e uma só processão causal. As duas mudanças são aspectos terminais dessa única ação.

Objeta-se: se geração e corrupção substanciais são duas mudanças, por que não constituem também um só movimento como nas qualidades? Responde-se que duas mudanças só constituem movimento quando entre os termos positivos existe uma distância ou contrariedade positiva a vencer.

Na mudança enquanto tal, pretende-se simplesmente adquirir novo ser; por isso, do lado do termo de origem basta a privação. Se a privação estiver unida a uma forma positiva, essa forma é acidental à razão formal da mudança. No movimento, ao contrário, não basta adquirir novo ser: é necessário vencer uma distância entre termos positivos.

Entre privação e forma não há latitude, pois se opõem imediatamente como não-ser e ser. Entre contrários, porém, há intermediários e uma distância positiva. Como entre formas substanciais não há uma latitude de participação que funde intermediários, nem mais e menos dentro da mesma forma, não há movimento em sentido estrito entre elas.

Objeta-se que, se a alteração é um só movimento, intensificação e remissão não seriam movimentos distintos. Ao aumentar o calor, diminui simultaneamente o frio; logo, pareceria haver ao mesmo tempo intensificação de um e remissão do outro.

Responde-se que intensificação e remissão, tomadas em si mesmas, são movimentos distintos e contrários quando versam sobre a mesma forma. Quando se referem a formas diversas, podem acompanhar-se sem constituir dois movimentos per se.

Quando o calor aumenta e o frio diminui, a diminuição do frio não constitui per se movimento de remissão; é consequência e aspecto corruptivo do movimento que, por si, tende ao aumento do calor. O movimento recebe sua espécie do termo ao qual per se intentado, não do termo do qual destruído por consequência.

Pode ainda haver intensificação sem remissão de um contrário, como no aumento da luz depois de já eliminadas as trevas ou no aumento da caridade depois de removido o pecado. Portanto, intensificação e remissão não estão inseparavelmente unidas.

Quanto à continuidade, digo segundo: a alteração que é verdadeiro movimento é contínua em oposição ao discreto, seja quanto à extensão pelo sujeito, seja quanto à duração temporal, seja quanto à intensificação da forma. Não se quer dizer que seja perpétua e nunca cesse; diz-se contínua enquanto dura.

Embora uma qualidade possa ser produzida instantaneamente, como a disposição última, quando é produzida por verdadeiro movimento não surge apenas em instantes isolados com vazio de ação entre eles. Algo da qualidade é produzido também durante o tempo intermediário.

Primeiro, a alteração não pode realizar-se toda num instante, porque o movimento sucessivo é divisível e envolve parte após parte. Aquilo que é sucessivo não pode coexistir inteiro numa duração instantânea.

Além disso, não se pode admitir que o sujeito permaneça em repouso durante todo um tempo sob uma forma e, no último instante desse tempo, apareça completamente mudado para outra sem que tenha precedido algum mover-se. O estar mudado pressupõe uma tendência anterior à aquisição da nova forma e à expulsão da oposta.

Mesmo nas mutações instantâneas naturais há ordinariamente algum movimento antecedente: a geração substancial depende de alteração precedente; a iluminação de um espaço pressupõe a produção ou aproximação do luminoso, que se dá por geração ou movimento local. Se algo for produzido subitamente por virtude divina sem disposição precedente, isso não pertence ao modo natural de operar aqui considerado.

O mesmo vale para o chamado movimento discreto: ainda que se concebam estados em instantes diversos, não há um movimento inteiro em um único instante. A cessação em um lugar e o começo em outro pertencem a instantes distintos.

Segundo, se há movimento contínuo de alteração, algo da forma deve ser adquirido no tempo entre dois instantes. Se nesse intervalo a ação continua, não se pode conceber um fluxo real sem algum termo formal que esteja em devir, porque o movimento não existe separado daquilo para o qual se move.

Se, ao contrário, toda produção cessasse entre um instante e outro, aquilo que aparecesse no instante seguinte não teria sido adquirido por movimento, mas por alguma ação distinta e instantânea, o que destruiria a continuidade da alteração.

Também não há razão para suspender a ação entre instantes quando agente e paciente permanecem devidamente aplicados e não impedidos. Assim como no movimento local se percorre continuamente a distância entre lugares, na alteração deve-se vencer continuamente a distância entre qualidades contrárias.

Não se pode dizer que entre os instantes o agente produz somente uma disposição diferente da qualidade pretendida. Se essa disposição não for qualidade, seria necessário indicar o que ela é; se for qualidade, já se admite produção qualitativa durante o tempo. E se for um modo da mesma qualidade, como intensificação ou remissão, admite-se igualmente continuidade qualitativa.

Quando se passa do branco ao negro através de uma qualidade média, como o pálido, essa qualidade intermediária é adquirida imperfeitamente durante o tempo: a brancura começa a decrescer e a palidez

começa a fazer-se. A corrupção da brancura e a aquisição da qualidade média possuem latitude que se realiza no tempo, consumando-se em determinado instante.

Sobre os indivisíveis da alteração, devem distinguir-se diversos modos de divisibilidade. Há divisibilidade extensiva em razão do sujeito quantitativo; divisibilidade do movimento em razão da sucessão; e divisibilidade da forma segundo mais e menos na intensificação e remissão.

Quanto à extensão, assim como a substância e os acidentes se tornam extensos mediante a quantidade, também os indivisíveis que terminam tal extensão pertencem à ordem quantitativa. A qualidade não possui por si mesma indivisíveis quantitativos senão mediante a quantidade do sujeito.

Quanto à sucessão do movimento, os indivisíveis são os diversos estados de 'estar mudado' que terminam as partes sucessivas do mover-se. Enquanto algo está em devir, está sendo movido; enquanto uma etapa está terminada, há um novo estado adquirido. A partir desse estado começa novo devir, até o último termo do movimento.

Quanto aos indivisíveis da própria qualidade na intensificação e remissão, a questão será tratada na questão seguinte. Quanto à latitude entre qualidades contrárias, como entre branco e negro por cores intermediárias, não é necessário supor indivisíveis que unam espécies como pontos unem partes de uma linha, porque as espécies intermediárias não são partes homogêneas de um mesmo contínuo.

Há, em vez disso, sucessão de qualidades determinadas: uma forma vai perdendo perfeição, outra intermediária começa e se aperfeiçoa, e assim se prepara a passagem à seguinte. A latitude é vencida por movimento, não composta por espécies indivisíveis à maneira de partes quantitativas.

Objeta-se que um termo indivisível não poderia terminar partes divisíveis do movimento. Responde-se que não é impossível que algo indivisível seja termo de muitas partes, assim como o ponto termina uma linha. O termo não informa cada parte adequadamente, mas todas se ordenam a ele como ao fim do seu devir.

Por isso, não é necessário que o termo possua partes anteriores e posteriores correspondentes a cada parte do movimento. As partes do movimento o produzem inadequadamente e ordenam-se à aquisição total; o termo é formalmente indivisível, embora virtualmente termine a divisibilidade do processo.

Objeta-se ainda que durante uma alteração se adquirem muitos termos inadequados, como diversos graus de intensidade ou diversas qualidades intermediárias; logo, não haveria unidade de movimento.

Responde-se que há um termo adequado final ao qual os intermediários se ordenam. A unidade do movimento toma-se principalmente desse termo último, assim como no movimento local muitos lugares inadequados são percorridos em ordem a um lugar final.

A existência de infinitas partes potenciais ou infinitos instantes num intervalo não torna infinita a intensidade adquirida. O contínuo contém infinito apenas em potência, não em ato: suas partes indefinidamente divisíveis estão contidas num todo finito.

Objeta-se, finalmente, que a alteração contínua deveria começar pelo último não-ser, como os demais movimentos, mas então o agente estaria devidamente aplicado sem agir no primeiro instante. Responde-se que a aplicação do agente pode estar completa em um instante enquanto o movimento começa extrinsecamente nesse mesmo instante e prossegue imediatamente depois. Não é necessário que uma ação sucessiva esteja intrinsecamente toda no instante inicial.

A qualidade produzida por movimento começa, portanto, segundo o modo fluente e sucessivo próprio do movimento, não segundo o modo permanente que possui quando já está em fato consumado.

Quando Aristóteles afirma que certas alterações não se fazem por partes, mas subitamente, refere-se ao efeito último ou à disposição consumada, não à alteração inteira considerada em seu processo. E quando nega que a alteração seja contínua, em certos lugares combate a opinião de que todas as coisas estão sempre em movimento; não nega que, enquanto dura, a alteração verdadeira seja contínua.

QUESTÃO IV — SOBRE A INTENSIFICAÇÃO E A REMISSÃO

ARTIGO I — O que são intensificação e remissão, e em quais formas se encontram

Falando em geral, todo aumento ou diminuição pode ser chamado quantidade em sentido amplo, porque a quantidade é aquilo em que o aumento das coisas se manifesta mais sensivelmente para nós.

Nas qualidades ou formas essa razão de grandeza pode encontrar-se de três modos. Primeiro, por extensão no sujeito. Isso convém às qualidades que inerem a um sujeito quantitativo: a brancura, por exemplo, torna-se mais extensa quando se difunde por mais partes do corpo. Nesse sentido, a qualidade é dita grande por acidente, segundo a quantidade do sujeito.

Segundo, pode haver grandeza da qualidade segundo o objeto. Certos hábitos do intelecto ou da vontade estendem-se a mais ou menos objetos; assim, uma ciência pode abranger maior número de conclusões. Essa é chamada extensão virtual ou quantidade de virtude.

Terceiro, a qualidade pode ser maior ou menor segundo a participação da própria perfeição, isto é, segundo mais e menos. Esse é propriamente o domínio da intensificação e remissão.

Supomos primeiro que existe realmente esse aumento intensivo e diminuição remissiva. A experiência mostra que calor, brancura, luz e outras qualidades se tornam mais ou menos perfeitos sem ocupar mais partes do sujeito e sem se estender a novos objetos.

A luz do sol, por exemplo, pode ser mais intensa no mesmo ar que a luz da lua, permanecendo a mesma extensão do sujeito. Portanto, esse aumento não é extensão quantitativa nem extensão objetiva; é aumento segundo mais e menos na própria qualidade.

Supomos, em segundo lugar, a definição. Intensificação é movimento de um estado menos perfeito da mesma qualidade para um estado mais perfeito, permanecendo o mesmo sujeito sensível. Remissão é movimento inverso, de estado mais perfeito para menos perfeito.

Diz-se 'estado menos ou mais perfeito' para que a definição permaneça comum às diversas explicações possíveis do modo como ocorre a intensidade, seja por graus, por modos ou por diversa participação no sujeito.

Diz-se movimento porque a intensidade pertence ao gênero da alteração. Contudo, usa-se aqui 'movimento' em sentido suficientemente amplo para abranger também intensificação de qualidades espirituais, que não é alteração física estrita.

Exclui-se ainda a simples mudança de estado que não se faz por maior intensidade da mesma qualidade, como quando a caridade no estado de via passa ao estado de visão na pátria não por crescer necessariamente em intensidade, mas por nova condição do objeto claramente visto.

A intensidade distingue-se da alteração simples porque esta produz a própria qualidade como termo principal, enquanto a intensidade pressupõe a qualidade e a leva a estado mais perfeito.

Pergunta-se então quais formas admitem essa grandeza segundo mais e menos.

Digo primeiro: a substância é incapaz de aumento intensivo; também a quantidade e a relação, consideradas em si mesmas, não recebem intensidade.

Aristóteles coloca entre as propriedades da substância não receber mais e menos. O mesmo ensina da quantidade. Quanto à relação, ela pode parecer mais ou menos intensa somente por causa do fundamento: dizemos haver maior semelhança quando aumenta a conveniência dos extremos, mas isso segue a variação do fundamento.

O fundamento comum é que para substância, quantidade e relação não há movimento per se segundo latitude positiva do modo exigido pela intensificação. A substância é produzida por mudança, não por movimento de intensidade, porque surge a partir da matéria primeira.

A quantidade, quando produzida inicialmente, acompanha a geração; quando posteriormente aumenta, faz-se por aumento extensivo, não por intensificação. Acrescentar uma parte quantitativa produz algo maior, não uma quantidade mais perfeita em grau.

As espécies quantitativas dependem de determinada terminação, como se vê nos números e figuras; acrescentada ou retirada uma unidade ou dimensão, varia a espécie ou a terminação, não se produz um mesmo tipo mais intensamente.

A relação, por sua vez, não é termo primeiro de movimento; resulta posto o fundamento. Se aumenta, aumenta por consequência do fundamento mais próximo, não por uma intensificação própria.

Há ainda um princípio mais profundo em São Tomás: a forma pela qual algo recebe sua própria espécie essencial não pode constituir essa espécie segundo latitude de mais e menos. Aquilo que constitui a espécie deve possuir uma razão determinada e indivisível.

Se a latitude inteira fosse necessária para a espécie, a espécie somente existiria ao atingir a totalidade da latitude e, portanto, justamente no termo indivisível. Se não fosse necessária inteira, aquilo que pudesse faltar sem destruir a espécie não pertenceria à sua constituição quiditativa.

Daqui segue que a forma substancial não recebe mais e menos, porque constitui intrinsecamente a espécie substancial do sujeito. As formas acidentais também têm sua espécie própria, mas não constituem a espécie essencial do sujeito em que inerem; supõem-na já constituída.

Assim, a razão pela qual a forma substancial repele intensificação não é simplesmente possuir uma espécie, mas exercer no sujeito a função de constituí-lo especificamente. Uma forma acidental pode possuir sua própria essência indivisível e, contudo, ser participada mais ou menos pelo sujeito sem que este mude de espécie substancial.

Dizer que toda espécie é como número, e por isso indivisível, não elimina essa distinção. Uma coisa é a integridade dos predicados essenciais da própria forma; outra é a latitude com que essa forma pode ser participada num sujeito já constituído.

Digo segundo: a intensificação encontra-se propriamente somente na qualidade, mas não em toda espécie de qualidade.

Quanto à intensificação física, que é espécie de alteração, isso é manifesto: como a alteração física termina no predicamento da qualidade, sua intensificação também.

Além disso, a experiência mostra intensidade nas qualidades da terceira espécie: calor, frio, cor, densidade, rareza e semelhantes recebem mais e menos.

Também hábitos e disposições podem receber intensidade em sentido comum. As virtudes podem ser mais fervorosas ou remissas; a ciência pode ser mais profunda e eficaz, não apenas porque se estende a mais conclusões, mas porque compreende a mesma verdade com maior clareza e resolução aos princípios.

Isso vale também para hábitos sobrenaturais: a caridade pode crescer, e a tradição teológica fala de aumento da justiça e santificação.

Quanto à segunda espécie, potência e impotência, há diversidade. Algumas potências naturais seguem imutavelmente a substância e não admitem intensidade; outras dependem de disposições corporais alteráveis e podem manifestar mais e menos.

Assim, intelecto e vontade, enquanto seguem imediatamente o grau racional da natureza, não recebem mais e menos em sua entidade de potência. Já potências ligadas a órgãos corporais podem ser mais perfeitas ou menos perfeitas conforme as qualidades dos órgãos, como a vista mais aguda ou mais fraca.

Não basta, portanto, dizer que uma qualidade é propriedade natural para concluir que não admite intensidade, pois também calor e secura são propriedades de elementos e recebem mais e menos. É necessário considerar se a propriedade segue a natureza de modo imediato e indivisível ou depende de disposições alteráveis.

Na terceira espécie de qualidade, paixão e qualidade passível, a intensidade se encontra de modo manifesto e fisicamente alterativo, como no calor, frio e demais qualidades sensíveis.

Na quarta espécie, figura e forma exterior, não há movimento de intensificação, porque a figura consiste na terminação da quantidade. Alterada a terminação, muda a configuração; não há a mesma figura possuída simplesmente em grau mais ou menos intenso.

Digo finalmente: além da intensificação, que é aumento segundo mais e menos, e da extensão por partes quantitativas do sujeito, existe em certas qualidades um aumento extensivo segundo os objetos alcançados.

São Tomás distingue esse aumento sobretudo nos hábitos. Uma ciência aumenta extensivamente quando se estende a novas conclusões antes não conhecidas; isso não é intensificação, porque não se trata de compreender mais profundamente a mesma verdade, mas de alcançar novos objetos sob a mesma luz formal.

Esse aumento objetivo não convém a todas as qualidades. Exige formas que, de algum modo, se especificam por ordem a objetos ou dizem relação a eles.

Nem mesmo todo hábito ordenado a objeto cresce extensivamente do mesmo modo. A caridade, por exemplo, já se estende em sua razão formal a Deus e ao próximo e, mesmo em pequeno grau, abrange o campo próprio de seus objetos; cresce principalmente por intensidade.

A ciência, porém, necessita extensão a diversas conclusões porque procede por meios distintos e explicita progressivamente objetos coordenados sob a mesma razão formal científica.

Pode-se objetar que também virtudes morais encontram dificuldades diversas em objetos particulares. Responde-se que essas dificuldades podem provir da parte do operador e das circunstâncias sem exigir novo objeto formal do hábito. Uma mesma qualidade pode bastar para superar dificuldades diversas permanecendo a mesma razão formal.

Na ciência, embora as conclusões e demonstrações sejam diversas, conservam-se coordenadas sob uma mesma luz formal. Por isso podem pertencer a um único hábito que se expande virtualmente sem se multiplicar em qualidades distintas.

São Tomás descreve ainda esse aumento extensivo como uma espécie de adição, não porque se acrescente necessariamente nova entidade qualitativa, mas porque se acrescenta novo objeto alcançado e nova explicação do mesmo hábito em relação a ele.

Na intensidade, ao contrário, não se acrescenta novo objeto nem novo sujeito: a mesma qualidade participa mais profundamente no mesmo sujeito. Por isso o problema próprio da intensidade é saber se esse maior enraizamento exige adição de nova entidade ou apenas novo modo, questão que será tratada no artigo seguinte.

Objeta-se que, se a mesma espécie da qualidade permanece, não parece possível maior ou menor intensidade sem alterar sua essência; e, se algo novo é acrescentado, a espécie deveria variar como acontece com os números.

Responde-se que a intensificação não altera os predicados quiditativos que constituem a espécie. O aumento ocorre segundo o modo de participação e enraizamento da mesma forma no sujeito, não pela adição ou subtração de um predicado essencial.

A espécie permanece íntegra; o sujeito, porém, é mais perfeitamente atualizado por ela. Uma forma pode, assim, conservar sua essência específica indivisível e admitir maior perfeição na participação.

Isso não se estende à forma substancial, porque esta não apenas possui espécie, mas constitui a espécie essencial do próprio sujeito. A latitude de participação que cabe ao acidente supõe o sujeito já constituído e não altera sua espécie substancial.

Objeta-se ainda que a contrariedade entre qualidades, como calor e frio, pertence às formas em si mesmas; logo, também a latitude do mais e menos deveria pertencer a elas independentemente do sujeito.

Responde-se que a contrariedade entre formas pode pertencer à sua própria razão e manifestar-se no sujeito, mas a latitude intensiva do mais e menos diz respeito ao modo como a mesma forma é participada e enraizada no sujeito.

Por isso, se qualidades separadas fossem conservadas por poder divino, poderiam conservar aptidão para os graus que teriam no sujeito; a comparação de maior ou menor intensidade ainda seria entendida segundo essa aptidão à participação.

Também por isso se diz mais propriamente 'mais branco' do que 'mais brancura': a intensidade é atribuída à forma enquanto comunicada e participada no sujeito. O concreto exprime essa participação, embora a perfeição provenha da própria forma comunicada.

ARTIGO II — Se a intensificação se faz pela adição de grau a grau ou por maior enraizamento no sujeito

Quase todos concordam que, para a intensificação de uma qualidade, é necessário ou ao menos consequente algum maior enraizamento no sujeito, enquanto a qualidade intensa se torna mais firme e tenaz nele. A dificuldade consiste em saber se essa maior firmeza exige a adição de nova entidade ou forma, como sucede no aumento quantitativo pela adição de nova quantidade, ou se, sem nova entidade, basta um novo modo de comunicação da mesma forma ao sujeito.

Também acerca desse modo surge outra dificuldade: se ele acrescenta à forma nova virtude informativa, isto é, uma nova razão formal de informar, ou se consiste somente em nova explicação, aplicação ou terminação da mesma forma no sujeito, sem nova razão formal acrescentada.

Usamos o nome de grau de maneira comum em qualquer dessas opiniões. Grau não significa necessariamente uma nova entidade sobreposta, mas pode significar também um modo diverso. Assim, a perfeição intensiva pode ser designada por graus, quer se explique por adição de entidade, quer por adição de modo.

As opiniões principais reduzem-se a duas. A primeira sustenta que a intensificação se faz pela adição de uma qualidade a outra. A nova qualidade não corromperia a precedente, mas se uniria a ela como parte parcial, de modo análogo ao aumento quantitativo. A segunda, seguida por São Tomás e pelos tomistas, sustenta que a intensificação não se faz pela adição de nova qualidade ou forma, mas por maior comunicação da mesma forma ao sujeito, mediante nova terminação ou modo de participação.

Entre os defensores da primeira opinião também há divergência. Alguns entendem que os graus parciais são da mesma razão e igualdade; o segundo chama-se segundo apenas porque se acrescenta ao primeiro, e assim sucessivamente. Outros atribuem aos graus desigualdade e diversidade de perfeição, de modo que o segundo não seja simplesmente igual ao primeiro.

Além disso, alguns imaginam indivisíveis que uniriam esses graus, à maneira das partes de um contínuo, e uma latitude de partes finitas e proporcionais ao infinito, concebendo assim a intensificação quase exatamente como aumento de quantidade.

Outros estabelecem certa subordinação natural entre os graus, de maneira que o segundo pressupõe o primeiro e o terceiro o segundo, como disposições materialmente subordinadas. Houve ainda uma opinião mais antiga segundo a qual a intensificação produziria uma qualidade total nova, destruindo a precedente; essa posição, porém, não admite propriamente que a mesma qualidade se intensifique ou remita, mas que uma seja corrompida e outra gerada.

Na sentença de São Tomás também se discute o que significa maior enraizamento ou maior comunicação. É comum entendê-lo como algum modo novo. Alguns dizem ser um modo que confere à qualidade nova força para informar o sujeito, quase uma nova razão formal de comunicação. Outros o entendem apenas como nova terminação ou explicação da forma no sujeito, pertencente à união e aplicação dela.

Daí alguns falarem em nova união ou inerência; outros, em nova existência; outros, em nova redução do sujeito da potência ao ato; outros ainda explicam a intensificação pela maior remoção do contrário, de modo que a forma permaneça mais pura e menos misturada.

Digo primeiro: a intensificação não se faz pela adição de uma nova forma ou qualidade, seja destruindo a precedente e produzindo outra, seja conservando a precedente e acrescentando outra parcial que, unida a ela, constitua uma qualidade maior.

Que a forma precedente não seja destruída é admitido comumente. Uma qualidade da mesma espécie não é contrária à precedente, e permanecem o sujeito e a causa conservadora. Além disso, se a precedente fosse destruída, não haveria aumento e perfeição da mesma qualidade, mas geração de uma nova.

Também não se produz na intensificação uma nova parte formal da mesma espécie acrescentada à anterior. São Tomás ensina expressamente que a causa que aumenta um hábito faz algo novo no sujeito, mas não uma nova forma: faz com que o sujeito participe mais perfeitamente da forma preexistente.

Do mesmo modo, aquilo que já é quente ou branco não está em potência para a própria forma, porque já a possui em ato; está em potência para um modo mais perfeito de participação. Tornar uma forma maior significa fazê-la estar mais no sujeito, não fazer chegar outra forma.

Portanto, segundo São Tomás, o maior enraizamento não se funda em nova entidade formal, mas em novo modo de participação da mesma forma.

Não se opõe a isso a afirmação de São Tomás de que ignoram a própria expressão aqueles que dizem que uma qualidade cresce somente por enraizamento e não segundo a essência. Ele não quer dizer que se acrescente uma nova entidade, mas rejeita a ideia de que a forma permaneça inteiramente invariada e somente o sujeito mude extrinsecamente em sua relação com ela.

Com efeito, a comunicação da forma ao sujeito não é mera denominação extrínseca. A própria forma é intrinsecamente aperfeiçoada enquanto se comunica de modo mais perfeito, porque sua essência está ordenada a informar. Por isso, dizer que a caridade cresce segundo a essência equivale, em São Tomás, a dizer que está mais profundamente no sujeito, isto é, mais enraizada nele.

Assim, crescer segundo a essência não significa receber outra entidade, mas receber intrinsecamente um modo mais perfeito de comunicação e participação.

Para fundamentar a posição de São Tomás, deve-se notar primeiro que, se a intensificação se fizesse por adição de forma a forma, seria necessária alguma distinção numérica entre o que se acrescenta e o que já existia. O mesmo não pode ser acrescentado a si mesmo.

Além disso, quando na remissão se perde um grau e permanece outro, parece haver distinção entre o que se perde e o que permanece. Se tais graus fossem entidades formais completas, surgiria o inconveniente de existirem no mesmo sujeito vários acidentes numericamente distintos da mesma espécie.

Na doutrina de São Tomás, dois acidentes que diferem apenas numericamente e pertencem à mesma espécie não podem ser recebidos simultaneamente na mesma parte indivisível do mesmo sujeito. Se a intensidade exigisse uma nova qualidade da mesma espécie sobreposta à anterior, teríamos precisamente essa multiplicação.

Por isso São Tomás recorre ao princípio aristotélico de que do quente se faz o mais quente sem que se acrescente outra coisa quente ao sujeito. Acrescentar calor como entidade distinta equivaleria a acrescentar outro sujeito quente ou outro acidente numericamente distinto.

Há ainda outro princípio: nenhuma forma, enquanto forma, possui quantidade e partes por si mesma, mas somente por acidente e por ordenação ao sujeito quantitativo. Se uma forma fosse composta de partes formais do modo como uma quantidade se compõe de partes, já não seria princípio simples do composto, mas uma realidade composta.

Se as partes acrescentadas não compõem uma unidade per se, então uma qualidade intensa seria apenas uma coleção acidental de várias qualidades remissas amontoadas no mesmo sujeito. Não seria tão una quanto a qualidade remissa.

Além disso, uma qualidade operativa intensa, como o calor, não produziria um único efeito mais intenso, mas vários efeitos provenientes das várias formas parciais, cada qual com sua operação. Isso é contrário à experiência e à unidade formal da qualidade.

As supostas partes não podem ser partes essenciais. A essência da qualidade permanece quando um grau é removido, como se vê na qualidade remissa. Tampouco uma parte se comporta como matéria e outra como forma, porque ambas são atuais e operativas enquanto qualidades.

Também não podem ser partes integrais. Partes integrais pertencem à razão material e quantitativa: convêm na forma e diferem por quantidade. Acrescentar uma parte integral multiplica materialmente, mas não torna a forma mais perfeita enquanto forma; produz extensão, não intensidade.

Nem se deve comparar os graus intensivos às chamadas partes integrais das virtudes. Estas designam condições, disposições ou hábitos associados à virtude principal, com operações diversas, e podem existir também quando a virtude é remissa. Os graus de uma mesma qualidade, ao contrário, não possuem diferentes razões operativas, mas a mesma atividade sob maior ou menor perfeição.

Finalmente, deve preferir-se a explicação que multiplica menos entidades quando não há impossibilidade. Se a mesma forma pode tornar-se mais perfeita e operativa por maior comunicação ao

sujeito, sem acrescentar nova entidade, isso exprime melhor a unidade e simplicidade da forma e a própria natureza da intensificação.

Digo segundo: a intensificação não se faz pela adição de um novo modo que confira à forma nova virtude informativa ou nova razão formal de informar. Faz-se por nova explicação da mesma forma no sujeito, removendo sua confusão e potencialidade e reduzindo o sujeito a maior unidade sob essa forma.

Se houver uma qualidade contrária, essa maior comunicação da forma a expulsa mais perfeitamente, mas a intensidade não consiste formalmente nessa expulsão. São Tomás afirma que não pertence à razão da intensidade remover um contrário, porque pode haver intensificação onde não existe contrário, como na luz de um meio transparente.

O que pertence necessariamente à intensificação é que a qualidade passe de um modo imperfeito para outro mais perfeito. A imperfeição procede da potencialidade da natureza receptiva: quanto mais essa potencialidade é submetida ao ato, tanto mais perfeita se torna a participação da forma e maior a unidade do sujeito com ela.

Assim, São Tomás explica a intensidade dizendo que o sujeito é mais reduzido ao ato, que a forma está mais no sujeito, que passa do imperfeito ao perfeito e que está mais enraizada. Todas essas expressões indicam maior comunicação da mesma forma, não a aquisição de nova força formal sobreposta.

Que isso seja possível sem nova entidade pode ilustrar-se de muitos modos. A mesma quantidade pode, sem adição de partes, receber diversa terminação, como acontece na condensação e rarefação. Uma mesma forma substancial pode explicar diversos efeitos nas várias partes da matéria sem multiplicar sua entidade.

Do mesmo modo, uma mesma qualidade pode comunicar-se ao sujeito sob modos diferentes e explicar mais perfeitamente o efeito formal que já possuía virtualmente. O todo da forma está no sujeito, mas não necessariamente de modo total quanto a todos os graus de participação que pode comunicar.

É possível, portanto, que a forma esteja toda no sujeito e ainda não totalmente, no sentido de que não se comunica segundo toda a perfeição que sua aptidão permite. Assim se pode conceber maior ou menor assimilação do sujeito à forma sem multiplicar a entidade formal.

A explicação segundo a qual o novo modo acrescentaria à própria forma uma nova virtude informativa não é satisfatória. Se a forma recebe nova razão formal de informar, recebe precisamente nova atualidade formal; isso se aproxima da opinião que acrescenta uma nova forma ou entidade.

A forma causa formalmente comunicando sua própria atualidade, não mediante uma potência informativa acidental sobreposta, como um agente eficiente age por uma faculdade distinta. Portanto, atribuir ao modo uma nova força formal de informar equivale a introduzir por outra via aquilo que se queria evitar.

Se o modo é apenas condição de comunicação, deve reduzir-se à própria união, aplicação ou terminação da forma no sujeito. A entidade formal já existia; o novo modo determina como ela se comunica mais perfeitamente.

Mesmo na hipótese de intensificação por partes formais seria necessária nova união, porque, acrescentada uma parte à outra e constituído um todo diferente, a união que antes correspondia à parte anterior não bastaria para o novo todo. Portanto, a variação da união não prova adição de nova entidade formal.

A união da forma com o sujeito é necessária para duas coisas: constituir unidade entre ambos e fazer com que a forma tenha ser no sujeito, do qual depende enquanto acidente.

Quanto ao segundo aspecto, não se acrescenta nova existência à qualidade na intensificação, porque não se acrescenta nova entidade. Toda a entidade da forma já estava no sujeito, e a existência acompanha essa entidade produzida fora das causas.

Quanto ao primeiro aspecto, isto é, a unidade com o sujeito, pode haver maior perfeição. O sujeito possui certa potencialidade e indeterminação para diversas formas ou para diversos modos de participação da mesma forma. Pode ser mais confusamente ou mais determinadamente submetido a uma mesma forma.

Maior enraizamento significa precisamente reduzir essa indeterminação a maior unidade com a forma, como a raiz de uma árvore, que quanto mais penetra na terra mais firmemente fixa a árvore.

Objeta-se que a união não é um modo mediador entre forma e sujeito. Responde-se que a união não é modo enquanto razão formal de unir: a própria forma, sendo ato, é o princípio formal que produz a unidade. Contudo, pode haver um modo consequente à união, isto é, o estado de dependência e comunicação que a forma recebe ao estar mais ou menos perfeitamente no sujeito.

Esse modo pertence à intensidade porque exprime o estado da forma em sua comunicação, não porque lhe acrescente nova força formal de informar.

ARTIGO III — Resolução dos argumentos contra a sentença proposta

Muitos procuram apoiar a sentença contrária em textos de São Tomás. O principal é aquele em que ele afirma que ignoram a própria expressão os que dizem que a qualidade aumenta pela radicação e não segundo a essência. Daí concluem que a intensidade exige adição de entidade.

Esse texto, porém, já foi explicado. São Tomás ensina em outro lugar que, quando dizemos que a caridade cresce segundo a essência, indicamos qual é a realidade que cresce, não que o movimento de crescimento termine em uma nova essência ou entidade.

Assim como dizemos que 'o branco cresce segundo sua essência' para indicar que a própria qualidade é modificada, não que se produza outra brancura, do mesmo modo a caridade cresce segundo a essência porque é a própria caridade que recebe maior modo de participação.

Também não se opõe que São Tomás admita graus de calor. Grau pode significar diversa participação da mesma forma no sujeito, não necessariamente nova entidade. Assim como a mesma alma explica de modos diversos seus efeitos na matéria sem multiplicar sua entidade, uma qualidade pode comunicar sua atualidade segundo diversos graus.

Quando Aristóteles compara fazer o mais quente a fazer o quente a partir do frio, não iguala os dois processos quanto à produção de entidade, mas quanto ao fato de haver passagem real de um termo a outro. Produzir o quente onde antes não havia calor é produzir a forma; fazer o mais quente a partir do menos quente é produzir um novo modo de participação da forma já existente.

Por isso, se se fala de edução quanto à entidade, ela não ocorre sem produção da entidade; se se fala de edução quanto ao novo modo de explicação e participação no sujeito, basta a produção do modo.

Objeta-se segundo: a intensificação é um movimento real distinto da primeira produção da qualidade e verdadeira alteração; logo, deveria produzir realidade distinta, e não apenas um modo. Além disso, uma qualidade intensa produz efeitos mais perfeitos, e um simples modo não parece possuir força para efeitos reais.

Responde-se que a intensificação é realmente distinta da primeira produção porque pode proceder de outro agente e em outro tempo. Termina per se na qualidade, mas não na qualidade tomada absolutamente quanto à entidade; termina na mesma qualidade enquanto deve ser aperfeiçoada e melhorada sob novo modo.

Há ações reais distintas que atingem a mesma realidade sob formalidades diversas. Para a distinção real das ações não é necessário que seus termos sejam entidades materialmente distintas; basta que sejam formalmente distintos segundo o modo de ser atingidos.

Assim acontece em várias ações que produzem modos, como situação e localização. O termo modal é suficiente para fundar uma ação real distinta.

Os efeitos mais perfeitos da qualidade intensa não correspondem ao modo isoladamente nem à entidade da forma isoladamente, mas à entidade real da forma enquanto existente sob aquele modo mais perfeito de participação. A mesma forma, comunicada sob formalidade mais perfeita, pode produzir efeitos mais perfeitos.

Assim, a mesma alma produz efeitos diversos conforme seus graus vegetativo, sensitivo e racional sem que se acrescentem à alma várias entidades substanciais. Do mesmo modo, uma mesma qualidade pode operar de modo mais perfeito segundo sua comunicação intensiva.

Quanto à inerência, uma nova forma ainda não possuída no sujeito exigiria nova entidade e nova inerência. Mas, quando a forma já existe no sujeito, a intensificação não acrescenta nova entidade, e sim nova terminação da inerência preexistente.

Se a intensificação encontrasse a qualidade ainda não produzida, teria de produzir também sua entidade. Mas, supondo a qualidade já presente, acrescenta somente o novo modo. A ação é determinada pelo estado do termo que encontra.

Objeta-se terceiro: onde há separação real há distinção real; na remissão, um grau parece separar-se de outro, por exemplo o quarto do terceiro. Logo, os graus seriam entidades realmente distintas. Além disso, a continuação do aquecimento é ação verdadeira e real, semelhante à primeira produção do calor; portanto, deveria produzir nova entidade.

Responde-se que não se separa um grau como coisa autônoma da qualidade; a qualidade é que pode perder sucessivamente diferentes terminações ou graus. Isso indica distinção modal: o corpo pode separar-se de determinada situação ou lugar sem que a situação possa subsistir separada do corpo.

A continuação do aquecimento é da mesma razão quanto à qualidade participada, mas diversa quanto ao modo de participação. Para produzir esse novo modo exige-se ação real distinta, pois os próprios modos podem ser produzidos por ações reais.

A novidade exigida pelo movimento está, portanto, no modo de ser, que é termo produzido. Não se segue que toda novidade real seja uma nova entidade absoluta.

Quanto ao argumento de que maior multidão de partes aumenta a atividade, como no ferro incandescente em comparação com pequena chama, a questão será tratada ao falar da ação e reação e da densidade. A multidão de partes pode melhorar condições de aplicação e, por isso, ocasionar produção de qualidade mais intensa; não constitui por si mesma a intensidade.

Objeta-se quarto: a união e inerência da qualidade parecem indivisíveis e sempre da mesma razão, pois naturalmente a forma inere ao sujeito tanto quanto pode. Se já se une totalmente, como pode crescer essa união, sobretudo numa qualidade espiritual e num sujeito indivisível?

Responde-se que a união admite latitude quanto à sua terminação no sujeito, como se mostrou. A qualidade inere naturalmente tanto quanto pode segundo a disposição do sujeito e do agente, não tanto quanto poderia absolutamente segundo toda a perfeição da forma.

Postas disposições mais perfeitas do agente e do paciente, a forma pode comunicar-se mais profundamente. Essa intensificação não ocorre sem perfeição intrínseca da própria qualidade, porque a ordem de participação mais perfeita ao sujeito lhe é intrínseca enquanto forma recebida.

Pergunta-se então por que causa, numa remissão, se produz o grau inferior quando se remove o agente intensificador. Se um calor de seis é reduzido a dois pela água fria, a água não pode produzir calor de dois, pois atua em sentido contrário; e talvez nenhum outro agente quente esteja presente.

Responde-se que há duas causas. Uma é per accidens: o agente contrário remove as condições da união mais perfeita, tornando o sujeito menos disposto. A outra é per se: a própria forma, em virtude da ação anterior que a introduziu e uniu, conserva virtualmente os modos inferiores contidos no superior.

O mais perfeito contém virtualmente o menos perfeito. Retiradas as disposições necessárias ao grau maior, resulta uma terminação inferior da mesma forma, do mesmo modo que removida uma terminação quantitativa pode resultar outra em virtude da quantidade preexistente.

Os graus intensivos são, assim, como terminações pelas quais a forma submete mais ou menos a potencialidade do sujeito. Qual terminação resulta depende da maior ou menor resistência do agente contrário e da disposição do sujeito.

A união é indivisível quanto à entidade, assim como a própria forma, mas virtualmente divisível quanto aos efeitos e à terminação. Pode estabelecer maior ou menor unidade do sujeito com a forma sem dividir a entidade da forma em partes.

Também uma qualidade intensa pode ser separada do sujeito por poder divino e conservar-se mais intensa que outra. Não se chamará então intensa por uma união atual que já não existe, mas pela aptidão e ordem que conserva a comunicar-se a um sujeito sob aquele grau de participação.

Assim como um acidente separado conserva aptidão para inerir ao sujeito que lhe corresponde, embora a inerência não esteja em ato, pode conservar também a aptidão para tal modo de inerência.

Objeta-se finalmente que a sentença tomista não evita multiplicar modos: ou há várias uniões simultâneas na mesma forma, ou uma só. Se várias, reproduz-se o problema de vários acidentes numericamente distintos no mesmo sujeito. Se uma só, como pode ser divisível em graus?

Responde-se que a união é uma quanto à entidade e proporcional à forma una, mas é diversa quanto à terminação e ao efeito de unidade que estabelece com o sujeito. Não é preciso admitir muitas uniões simultâneas.

Quando uma qualidade se intensifica, a terminação anterior é substituída por outra mais perfeita que contém virtualmente a razão do grau precedente. Assim como na quantidade uma nova superfície terminal substitui a anterior sem que haja duas terminações totais simultâneas, também na intensidade não coexistem várias terminações totais.

A união, portanto, não é dividida em partes entitativas; é divisível virtualmente quanto à maior ou menor redução do sujeito à unidade e semelhança da forma.

Se se pergunta se essa terminação é ainda outro modo e se seria necessário um modo do modo ao infinito, responde-se que não. A própria qualidade unida é aperfeiçoada de maneira diversa quanto à unidade que estabelece. Não se acrescenta outro modo para explicar o primeiro; trata-se do efeito e terminação da mesma união.

Quanto ao movimento intensivo, embora cada termo gradual adquirido em ato seja indivisível, entre um termo e outro há passagem e devir sucessivo. Não é necessário que existam partes permanentes da qualidade entre os graus.

Assim como no movimento local entre dois estados adquiridos há fluxo e passagem sem que existam infinitos lugares permanentes simultaneamente, na intensidade há devir entre uma terminação e outra.

Quando se passa de uma qualidade a outra por espécies intermediárias, o movimento não exige uma coleção de partes permanentes entitativas. Há trânsito sucessivo: uma qualidade está em devir e outra em corrupção, até a aquisição do novo termo.

Do mesmo modo, na intensidade não é preciso imaginar graus como partes permanentes de uma qualidade contínua à maneira da quantidade. Basta o fluxo sucessivo da forma de uma terminação menos perfeita para outra mais perfeita.

A posição contrária, ao introduzir partes permanentes da qualidade e indivisíveis que as unam, transforma a qualidade numa espécie de contínuo quantitativo e explica a intensificação pelo modelo do aumento extensivo, precisamente aquilo que São Tomás rejeita.

QUESTÃO V — SOBRE A AÇÃO E A REAÇÃO

ARTIGO I — Se algo pode agir sobre si mesmo, ao menos per accidens

Aristóteles trata da ação e reação do sexto ao décimo capítulo deste livro. Nós as examinamos imediatamente após a intensificação porque reação e repassão são condições gerais das alterações físicas ordenadas à corrupção; mistura, condensação e rarefação são alterações menos universais e serão tratadas depois.

A primeira condição da ação e reação é que não haja identidade entre agente e paciente quando se trata de agir per se e diretamente. Já demonstramos que algo não pode, sob a mesma razão e primeiro por si, ser simultaneamente motor e movido.

Pergunta-se agora se algo pode agir sobre si mesmo ao menos per accidens e consecutivamente, isto é, quando, agindo sobre outra coisa, a ação se reflete sobre o próprio agente. Isso pode acontecer por reflexão ou por antiperístase.

Deve-se conservar como princípio o axioma aristotélico: tudo o que é movido é movido por outro. Ele se verifica universalmente no que procede da potência ao ato por movimento.

São Tomás entende esse axioma daquilo que move e é movido primeiro e por si. Exclui-se o caso em que o todo parece mover-se a si mesmo porque uma parte move outra. Nesse caso, o todo não é motor e movido primeiro e por si, mas por suas partes.

Se o axioma fosse entendido como exigindo sempre outro supósito numericamente distinto, seria falso nos viventes, nos quais uma parte move outra e de um ato se procede a outro. Portanto, 'por outro' pode significar outra coisa, outra parte ou outro ato.

É impossível, porém, que a mesma realidade, sob a mesma razão e primeiro por si, seja ao mesmo tempo motor e movido. Isso se funda na própria natureza do movimento, que é passagem da potência ao ato mediante aquilo que já está em ato.

Aristóteles argumenta contra Demócrito que, se o semelhante agisse sobre o semelhante simplesmente enquanto semelhante, a mesma coisa poderia agir sobre si mesma, o que é considerado inconveniente máximo.

Alguns procuram restringir esse princípio. Primeiro, dizem que a mesma coisa não pode gerar-se ou corromper-se a si mesma, mas poderia mover-se por outros movimentos, como local, aumentativo ou espiritual. Segundo, dizem que a mesma coisa pode mover-se sob razões diversas: em ato enquanto motor, em potência enquanto movida.

Essa segunda distinção contém algo verdadeiro, mas não basta. Não é suficiente possuir em si uma potência ativa e, com isso, dizer que algo já está em ato para mover-se a si mesmo enquanto sujeito da mesma ação.

Quando uma potência deve operar passando da potência ao ato, precisa ser determinada em ato além da mera posse da faculdade. E essa primeira determinação não pode provir da própria potência enquanto ainda indeterminada, porque para produzi-la já teria de operar.

A potência motiva é princípio pelo qual algo age, não aquilo que age como supósito. O sujeito em que está essa potência é o princípio que age mediante ela. Logo, quando dizemos que a faculdade é ativa, já supomos o sujeito como agente com ela; não podemos fazer da faculdade o motor e do mesmo sujeito, sob a mesma razão, o movido por ela.

Assim como não é propriamente o calor, mas o quente, que aquece mediante o calor, a potência é princípio quo da ação. Por isso, sua presença não basta para explicar a primeira passagem do próprio sujeito da indeterminação à operação.

A matéria por si só também não resolve a dificuldade, porque a matéria primeira não é sujeito de movimento propriamente dito, mas de mudança. Movimento exige sujeito completo em ato.

A potência ativa, além disso, pode estar indiferente a diversas operações individuais. Enquanto permanece suspensa e indeterminada, há ainda algo a ser removido ou determinado antes que saia uma ação singular.

Estar em ato para agir significa ser ultimamente determinado, de modo que se retire a potencialidade de suspensão, embora permaneça a capacidade universal para diversos atos. Enquanto essa determinação última não existe, a potência não está plenamente proporcionada ao efeito singular.

Portanto, a potência que opera passando da potência ao ato deve antes ser movida dessa potencialidade à atualidade. Essa passagem não pode proceder dela mesma enquanto potencial, porque para removê-la precisaria já operar e, para operar, precisaria já tê-la removido.

Se alguma realidade estivesse de si perfeitamente determinada em ato e sem potencialidade alguma, não operaria passando da potência ao ato. Agiria por simples emanação ou como ato puro, caso próprio da primeira causa.

A emanação de propriedades próprias a partir de uma essência não contradiz isso. Em relação à essência, a propriedade pode depender sem movimento; mas a própria essência criada e suas propriedades foram produzidas por outro. Portanto, não há um primeiro movimento absolutamente originado da criatura sem algo extrínseco.

Não se segue que todos os movimentos devam reduzir-se ao gerador próximo. Devem reduzir-se, em última instância, à primeira causa. Ao gerador pertencem especialmente os primeiros movimentos que fazem parte do primeiro estado da natureza gerada.

Daqui se conclui primeiro que também os viventes, em seus primeiros movimentos pelos quais são constituídos em ato para depois moverem-se a outros atos, necessitam de um princípio motor extrínseco.

Isso não impede que o vivente elicite ativamente esse primeiro movimento como ação vital. Ele o elicita em virtude da vida recebida e participada de outro, de modo que é intrínseco quanto à elicitação e extrínseco quanto à primeira moção que o constitui em ato.

O movimento do coração e o primeiro movimento do intelecto e da vontade podem, portanto, proceder intrinsecamente como operações vitais e, ao mesmo tempo, ter sua primeira determinação de um motor extrínseco.

A perfeição do vivente consiste em mover-se a si mesmo; mas, para começar a exercer essa perfeição, deve receber não somente a faculdade de mover, mas a faculdade já movida, isto é, constituída em ato para operar.

Assim como uma coisa inanimada é gerada em condição adequada ao repouso ou ao movimento devido à sua natureza, o vivente deve ser gerado em condição de atividade vital. Por isso o gerador natural dá ao animal o primeiro movimento vital proporcionado à sua natureza.

De modo semelhante, a vida intelectiva em nós é participada e opera passando da potência ao ato; logo, também o primeiro exercício do intelecto e da vontade supõe moção extrínseca.

Conclui-se segundo que o primeiro movimento absolutamente primeiro de uma potência não pode ser defeituoso por causa de uma determinação defeituosa anterior no próprio sujeito, pois não há ato anterior do qual receba essa deficiência.

Operações posteriores podem começar defeituosamente sob a influência virtual de atos precedentes mal dispostos. Deus, como primeiro motor, pode mover segundo a disposição já existente no agente criado, sem que a deficiência seja atribuída à primeira causa.

No primeiro movimento absoluto, porém, não há disposição anterior criada da qual proceda a deficiência. A determinação vem da primeira causa segundo seu modo perfeito. Por isso, de tal moção enquanto primeira não pode surgir positivamente um defeito moral.

A liberdade permanece, porque o primeiro motor não coage a vontade. A potência pode deixar de agir por suspensão ou negação do ato; mas uma coisa é poder não agir para não ser coagida, outra é poder não agir pecando, o que supõe deficiência na vontade e no juízo prático.

Não se passa legitimamente do poder não fazer ao poder não fazer pecaminosamente. O segundo exige uma razão formal de deficiência que não pode derivar do primeiro motor.

Conclui-se terceiro que, embora um ato imanente seja recebido no próprio agente, não se segue que o mesmo seja motor e movido primeiro e por si sob a mesma razão.

Uma coisa é elicitar a ação; outra é ser movido à determinação necessária para eliciá-la. A potência elicitiva, enquanto princípio ativo, deve antes ser constituída em ato para operar.

Também na emanação de propriedades naturais, como o frio que pode seguir à natureza da água, a dependência da propriedade não faz da mesma coisa motor e movido sob a mesma razão. A emanação remete à essência recebida e, em última instância, ao gerador e à causa primeira.

Suposto, portanto, que nada age imediata e diretamente sobre si mesmo primeiro e per se, resta examinar a ação reflexa.

Há duas formas principais de reflexão. Uma ocorre quando uma ação encontra obstáculo e a qualidade recebida no obstáculo age de volta sobre o meio ou sobre o agente de onde procedeu, intensificando o efeito. Outra ocorre quando um agente é cercado por um contrário mais forte, que impede a dispersão de sua qualidade e faz com que ela se reconcentre. Essa circundação do contrário chama-se antiperístase.

A experiência mostra efeitos atribuídos à antiperístase: águas subterrâneas parecem mais frias no verão e mais quentes no inverno. No inverno, o frio exterior envolve a terra e impede a dissipação do calor interno; no verão, o calor exterior pode impedir a dissipação do frio próprio da água.

Não se deve reduzir simplesmente esses fenômenos a engano dos sentidos. A mesma mão, sob condições semelhantes, percebe diferença real entre água subterrânea e água comum. Tampouco basta atribuí-los apenas à densidade ou rarefação, pois a diferença térmica não acompanha necessariamente essas condições.

São Tomás, comentando os Meteorológicos, admite esse tipo de experiência como exemplo de antiperístase.

Deve-se então explicar por que a qualidade parece intensificar-se quando circundada por seu contrário. Essa intensificação possui uma causa per accidens e uma causa per se.

A causa per accidens é a resistência do contrário, que impede a dissipação da qualidade e conserva ou reconcentra sua ação. O impedimento exterior não produz diretamente a qualidade oposta; apenas remove condições que a fariam dissipar-se.

Se a qualidade intensificada é propriedade natural do próprio sujeito, como o frio da água, a causa per se pode ser intrínseca: removido o impedimento, a natureza do sujeito manifesta mais plenamente sua qualidade própria.

A água, por exemplo, possui de sua natureza uma disposição para o frio. Se o calor circundante ou outras exalações impediam essa manifestação, a antiperístase pode diminuir o impedimento e permitir emissão mais perfeita do frio.

Se, porém, a qualidade intensificada não pertence naturalmente ao sujeito, como um calor intenso adquirido pela água ou por uma exalação, é necessário remeter a causa per se ao agente que primeiro introduziu essa virtude ou a uma causa superior capaz de suprir o que falta.

Quando a virtude próxima é insuficiente para produzir determinada intensidade ou forma, recorre-se à causa universal do céu. Uma disposição inferior pode preparar a matéria, enquanto a causa universal completa o efeito.

Por isso, certos efeitos atribuídos à antiperístase, como inflamações ou concentrações intensas de calor, não se explicam simplesmente pela qualidade refletida agindo sobre si mesma. Uma qualidade derivada não pode, por si, ser superior àquela da qual procede.

Também não se trata de ação meramente intencional. Espécies intencionais representam, mas não produzem por si intensificação física de calor ou frio capaz de efeitos reais como congelamento ou inflamação.

Na reflexão propriamente dita, uma qualidade recebida em uma parte pode agir sobre outra parte distinta. Assim, um raio de luz que atinge um corpo opaco pode refletir-se para o meio e ali intensificar a iluminação.

Não é a mesma luz numericamente que migra de um sujeito a outro, pois acidentes não migram. A luz recebida numa parte produz outra luz na parte seguinte; na reflexão, portanto, uma parte age sobre outra.

Por isso, mesmo quando parece que a ação retorna ao próprio agente, não há identidade absoluta de motor e movido: distinguem-se as partes ou sujeitos em que as qualidades estão recebidas.

Da antiperístase podem seguir-se muitos efeitos que parecem admiráveis por nascerem sob a presença de um contrário: maior calor em certas combinações, intensificação de brasas quando umedecidas, formação de relâmpagos em nuvens, entre outros exemplos mencionados na tradição meteorológica.

Em todos esses casos, contudo, o princípio permanece: o mesmo não age sobre si mesmo primeiro e per se sob a mesma razão. A reflexão e a antiperístase explicam-se mediante distinção de partes, sujeitos, agentes próximos e causas concorrentes.

ARTIGO II — Se o semelhante pode agir sobre o semelhante

Depois de mostrado que a mesma coisa não pode agir sobre si mesma, resta ver se pode agir sobre algo semelhante, que é como outro de si. Deve-se supor que algo pode ser semelhante ou dessemelhante a outro de três modos: primeiro, segundo a espécie da qualidade, como quando ambos possuem calor; segundo, segundo o grau, como quando ambos possuem o mesmo grau de calor; terceiro, segundo as condições de agir ou padecer, como rareza, densidade, figura, situação e outras condições que concorrem para a ação ou paixão.

Pergunta-se, portanto, se, havendo entre agente e paciente essa semelhança, em todos ou em alguns desses três aspectos, o agente pode agir sobre o paciente. Falamos da ação enquanto começa, não enquanto se consuma; pois no fim da ação agente e paciente tendem a tornar-se semelhantes, já que a ação visa assimilar o paciente ao agente.

Também não há dificuldade quanto aos agentes equívocos, que são dessemelhantes ao efeito e ao paciente. Tratamos dos agentes unívocos, nos quais o efeito é semelhante ao agente; por isso, embora ao término da ação o paciente deva ser semelhante, no princípio deve haver alguma dessemelhança pela qual possa ser conduzido àquela semelhança.

Digo primeiro: quando agente e paciente são semelhantes nos três modos indicados, não pode haver ação; formalmente falando, o semelhante não age sobre o semelhante, mas deve haver alguma dessemelhança no princípio.

Esta é a doutrina comum de Aristóteles. Tudo padece enquanto está em potência e age enquanto está em ato. Logo, o paciente enquanto paciente não pode ser totalmente semelhante ao agente; se fossem totalmente semelhantes, ou ambos estariam em ato ou ambos em potência segundo o mesmo aspecto, e não se fundariam ação de um e paixão do outro.

Confirma-se: se um agente verdadeiramente age, deve pôr algo de novo no paciente. Onde nada de novo se faz, nada se faz propriamente, mas apenas permanece o que já era. Portanto, para que algo novo surja, o paciente deve no princípio carecer daquilo que depois recebe; sob esse aspecto é dessemelhante ao agente.

Daí vem o dito comum de que o agente procura assimilar a si o paciente e de que a ação procede da vitória do agente sobre o paciente. Tudo isso supõe dessemelhança inicial.

Objeta-se: entre semelhantes há menor resistência e, portanto, a ação deveria ser mais fácil. Além disso, semelhantes conservam melhor sua virtude, como duas mãos quentes que, juntas, conservam o calor.

Responde-se que entre semelhantes há menor resistência positiva, mas maior resistência negativa, isto é, incapacidade de receber de novo aquilo que já se possui no mesmo grau. Se não há dessemelhança alguma no recipiente, nada novo pode ser recebido.

Quanto às mãos, a conservação do calor não se faz por uma mão produzir ou aumentar calor na outra, mas por ambas se defenderem melhor dos contrários. Se uma mão produzisse novo calor na outra ou o intensificasse, seria necessário que nessa outra faltasse calor ou faltasse aquele grau de calor.

Digo segundo: se agente e paciente são semelhantes na espécie, mas dessemelhantes no grau e nas condições exigidas, o agente pode agir sobre o paciente. Isso é manifesto pela experiência: um corpo mais quente pode agir sobre outro menos quente, intensificando nele a mesma espécie de calor.

A principal dificuldade é saber se o semelhante pode agir sobre o semelhante não apenas na espécie, mas também no grau, contanto que haja dessemelhança nas condições, por exemplo, em densidade ou rareza.

A experiência parece mostrar que o calor existente em matéria densa, como ferro incandescente ou carvão, produz efeito mais veemente que uma chama em matéria tênue, embora a chama possa ter calor igualmente intenso. Daí alguns concluíram que a densidade da matéria aumenta a atividade da forma.

Alguns autores sustentam que a atividade segue a multiplicidade da forma na matéria, e não apenas a intensidade da forma. Outros, ao contrário, afirmam que a atividade formal se mede somente pela intensidade e pelo grau da qualidade, não pela densidade ou rareza.

O fundamento destes últimos é que a razão formal de agir procede da forma e do ato: cada coisa age enquanto está em ato. Densidade e rareza não pertencem formalmente ao calor ou ao frio, mas são outras qualidades decorrentes da disposição das partes da matéria. Portanto, por si mesmas não aumentam formalmente a atividade do calor.

Nessa sentença, densidade e rareza pertenceriam apenas à maior extensão da qualidade e poderiam contribuir para efeitos extensivos, como agir mais rapidamente ou alcançar esfera maior, mas não para maior intensidade formal.

Digo terceiro: densidade, rareza e condições semelhantes não aumentam formal e diretamente a atividade do agente; podem, porém, contribuir indiretamente e por modo de disposição para que uma virtude que era mais débil seja fortalecida e se produza qualidade mais intensa pela força do agente em um meio assim disposto.

Portanto, tais condições podem ocasionar maior atividade, não porque a densidade seja formalmente calor ou virtude calorífica, mas porque, suposta certa disposição do meio, a virtude do agente se explica mais perfeitamente e produz efeito mais intenso.

A primeira parte é clara. Suponhamos calor de grau seis em matéria densa. A mesma matéria densa ainda pode receber grau sete; logo, enquanto está em seis, está em potência para sete. Também a matéria rara pode ter grau seis e igualmente estar em potência para sete.

Assim, calor de grau seis em matéria densa e calor de grau seis em matéria rara são formalmente da mesma intensidade. Se a matéria densa produz efeito maior, isso não procede formalmente da densidade enquanto tal, mas de outra condição pela qual a virtude do agente é melhor exercida.

A segunda parte é mais difícil. Deve-se moderar dois princípios: primeiro, que maior densidade e maior quantidade de matéria não tornam por si só a virtude formalmente mais intensa; segundo, que uma virtude difundida por um meio, embora se enfraqueça formalmente à distância, pode ainda produzir efeito mais perfeito onde encontra disposição mais conveniente.

São Tomás ensina que a ação de um agente situado é recebida primeiro no meio e depois no termo, mas não necessariamente do mesmo modo em ambos, e sim segundo a disposição de cada um. Um peixe retido numa rede pode entorpecer a mão sem entorpecer a própria rede, porque esta não é capaz daquele efeito.

Portanto, uma virtude difundida pode atravessar um meio no qual se manifesta de modo mais fraco e, encontrando em lugar mais remoto matéria mais apta, produzir ali efeito mais forte dentro de sua esfera de atividade.

Em termos de luz, São Tomás observa que a luz no meio transparente tem ser mais débil do que no corpo luminoso ou iluminado, porque o meio raro a deixa passar facilmente e nela permanece menos; no corpo mais denso, a luz se termina e permanece mais, e por isso opera mais fortemente.

Do mesmo modo, a reunião de vários raios num mesmo ponto pode produzir iluminação mais intensa. Assim, maior conjunção de raios ou maior densidade da matéria pode ser disposição para que o agente intensifique a qualidade que não se intensificava num meio mais raro.

Isso se confirma pela reflexão da luz ou do calor. Quando a luz se reflete em corpo denso e polido, as partes do meio próximas ao ângulo de reflexão recebem iluminação mais intensa. Quanto mais apto o corpo à reflexão, mais intensa pode tornar-se a iluminação do meio.

Essa maior luz não procede formalmente da densidade ou opacidade do corpo refletor, porque densidade e opacidade não são qualidades produtivas de luz. Também não é necessário recorrer a uma causa universal enquanto houver causa particular suficiente, isto é, a virtude do próprio agente luminoso difundida no meio como instrumento.

A experiência mostra que o ar se torna mais claro pela reflexão, pois nele se vê ou lê melhor. Também se vê que corpos polidos refletem luz sobre outros corpos, e que pela reverberação dos raios o calor pode crescer até produzir fogo.

Do mesmo modo, o fogo pode inflamar estopa ou enxofre a alguma distância sem inflamar o ar intermediário, porque naquele corpo distante encontra disposição apta para explicar uma intensidade que não se produz no meio.

Assim, uma qualidade formalmente mais remissa no meio pode conservar virtualmente a força do agente principal de que procede e produzir efeito mais intenso onde encontra disposição proporcionada.

Várias explicações foram propostas para a maior luz na reflexão. Alguns disseram que há apenas maior extensão; outros, que o meio contém pequenos corpúsculos iluminados de diversos lados; outros, que a própria fonte luminosa é novamente intensificada pela luz refletida.

Essas explicações não bastam universalmente. A reflexão também ocorre onde não há tais corpúsculos, como em corpos celestes; e a maior iluminação do corpo oposto mostra que não se trata apenas de multiplicar partes iluminadas, mas de intensificação real do efeito luminoso.

Deve-se, portanto, dizer que o corpo luminoso ou quente, emitindo e refletindo sua luz ou calor, não produz intensidade superior à que possui em si, nem o corpo opaco intensifica formalmente a luz. A luz difundida e enfraquecida no meio pode, porém, enquanto virtude do agente luminoso, explicar de novo maior intensidade quando encontra disposição apta à reflexão.

Não se trata de o mesmo acidente migrar do meio ao corpo refletor e voltar; acidentes não migram de sujeito. Uma luz existente numa parte produz outra na parte seguinte, e a luz recebida no corpo refletor produz outra no meio para o qual se reflete.

Logo, na ação reflexa uma parte age sobre outra, não a mesma qualidade numericamente sobre si mesma. A maior intensidade provém da virtude do agente principal exercida através da qualidade difundida como instrumento.

Objeta-se que, num corpo perfeitamente opaco, a luz só é recebida na superfície; como a densidade pertence ao corpo e não à superfície, não poderia ser causa da maior intensidade.

Responde-se que, se o corpo tem alguma transparência, a luz penetra mais profundamente e a disposição das partes pode concorrer de modo imediato. Se é totalmente opaco, a densidade e opacidade não produzem a luz; elas oferecem resistência à propagação direta e fazem com que a virtude luminosa reflua e se exerça de outro modo no meio.

Objeta-se ainda que, se a qualidade se difunde uniformemente de modo desigual, não apenas sua intensidade formal, mas também sua força instrumental deveria diminuir com a distância.

Responde-se que a diminuição formal não é idêntica à diminuição virtual. Enquanto a qualidade permanece proporcionalmente apta a agir como instrumento do agente de que procede, conserva capacidade de explicar efeito mais intenso em matéria mais bem disposta. Pode, porém, enfraquecer-se tanto que perca essa aptidão.

Por isso, uma luz muito remissa pode já não produzir calor nem intensificar-se por reflexão. Mas enquanto conserva proporção suficiente, atua como virtude do agente principal e pode explicar maior efeito onde a disposição é melhor.

Objeta-se que o mesmo poderia ser dito da antiperístase. A distinção é esta: quando a qualidade externa, intensificada por antiperístase, não ultrapassa a virtude originalmente impressa nela, pode ser explicada do mesmo modo que a ação reflexa; mas, se ultrapassa essa virtude e chega a efeito que a causa particular não pode produzir, deve-se recorrer a causa extrínseca universal.

Quando, porém, a qualidade intensificada por antiperístase é natural ao próprio sujeito, como o frio da água, a causa per se dessa maior intensidade pode ser a própria natureza do sujeito, removido o impedimento.

Finalmente, onde há mais densidade há mais matéria e mais participação extensiva da forma, mas não mais intensidade formal pela densidade somente. A densidade pode dispor para que, mediante a coadunação das partes que participam da mesma qualidade, a virtude do agente se explique em efeito mais intenso.

Quanto ao ferro incandescente, pode-se dizer que o fogo penetra seus poros abertos pelo calor, ou que o ferro age como instrumento do fogo e conserva melhor sua virtude. Assim, pode incendiar matéria apta não porque a densidade seja formalmente calor mais intenso, mas porque conserva e comunica mais eficazmente a virtude do agente principal.

ARTIGO III — Que proporção de resistência se requer entre agente e paciente para a reação

Deve-se supor que há três espécies de resistência. A primeira é negativa, que nada mais é do que incapacidade e repugnância para receber algo. A segunda é positiva passiva ou material, isto é, indisposição do sujeito ou desproporção dele para com o agente e sua virtude, como uma grande massa de pedra que se move dificilmente pela desproporção de seu peso para com a força do motor.

A terceira resistência é positiva ativa, no gênero da causa eficiente, como quando um contrário resiste ao outro e procura expulsá-lo: o frio resiste ao calor e o calor ao frio.

A resistência passiva é também chamada formal por alguns: material, porque se encontra da parte do sujeito; formal, porque convém ao paciente em razão de alguma forma que o torna inapto ou indisposto.

A resistência negativa não pode ser vencida por agente algum enquanto permanece a incapacidade absoluta; assim, um anjo ou o céu resistem à corrupção por incapacidade do sujeito. As resistências passiva e ativa, porém, podem ser vencidas segundo maior ou menor proporção entre agente e paciente.

Resistir é retardar ou impedir que outro faça aquilo que pode, ou ao menos impedir que o faça com a mesma facilidade. Onde há agentes contrários, há luta, porque a ação de um tende a destruir ou diminuir o outro; assim, cada um debilita a virtude do outro e lhe resiste ativamente.

Também pode haver resistência sem ação. Uma disposição do sujeito pode impedir o agente de exercer toda a sua força sem atuar eficientemente contra ele. O calor que informa a água, por exemplo, pode impedir que a água retorne à frieza natural; essa resistência, enquanto disposição do sujeito, é passiva.

Objeta-se que a resistência passiva não pode ocorrer antes da ação, porque então o agente ainda não atua; nem depois, porque a resistência já foi vencida; nem durante, porque, se o agente põe o efeito, parece que aquilo que é removido já não resiste e aquilo que permanece ainda não foi alcançado.

Responde-se que a resistência passiva ocorre quando o agente se aplica ao paciente e tenta elicitar a ação. Como a ação depende também do sujeito como causa material, se o sujeito não está suficientemente disposto, o agente é impedido de agir absolutamente ou de explicar toda a sua virtude.

Não se diz que a ação já produzida é impedida, mas que o agente é impedido de iniciá-la ou de conservá-la e continuá-la plenamente. Isso é resistência da parte da disposição material do paciente.

A resistência ativa, ao contrário, debilita a virtude do agente mediante ação contrária. A resistência passiva não debilita agindo, mas impede por desproporção do sujeito.

Também não é necessário reduzir toda resistência passiva à ação conservadora da forma. A própria forma, enquanto informa e torna o sujeito inadequado à forma oposta, pode constituir a indisposição que resiste, ainda que a conservação dessa forma dependa de causa conservadora.

Quanto às primeiras qualidades, calor e frio são mais ativos; umidade e secura são, segundo Aristóteles, mais passivas. Isso não significa que calor e frio sempre resistam mais absolutamente, mas que predominam na resistência ativa, enquanto umidade e secura podem predominar na resistência passiva.

Essa comparação é formal. A virtude ativa ou passiva pode ser auxiliada ou enfraquecida por condições como densidade, aplicação, situação e semelhantes.

A dificuldade principal é saber que proporção entre atividade e resistência é necessária para que a ação se produza. Pergunta-se se toda ação procede da vitória do agente sobre o paciente, isto é, se a atividade deve ser maior que a resistência, ou se pode bastar igualdade ou mesmo inferioridade.

Supondo necessária maior atividade, pergunta-se ainda se é necessário um excesso determinado ou se basta qualquer excesso, por menor que seja.

Quanto ao primeiro ponto, há opiniões extremas e intermediárias. Alguns sustentam que pode haver ação de atividade menor, apoiando-se no exemplo da gota que cava a pedra e no fato de haver ação e reação mútuas.

Outros sustentam que toda ação procede de maior desigualdade: em tudo aquilo em que age, o agente vence o paciente, porque põe nele algum efeito, imprime-lhe forma e o sujeita a si sob aquele aspecto.

Se o paciente impedisse totalmente a ação, nenhum efeito se produziria. Se a ação se produz, o agente alcança ao menos em parte seu intento e o paciente não resiste naquele ponto; logo, ali o agente é superior.

Uma opinião intermediária distingue ação perfeita, na qual o agente vence totalmente a resistência, e ação imperfeita ou remissa, na qual o agente não supera toda resistência. Outra distingue resistência passiva e ativa: contra resistência passiva, o agente só atuaria se fosse superior; contra resistência ativa, poderia agir mesmo sendo materialmente inferior, porque o outro agente, embora superior ao agir, ainda pode ser passivo sob algum aspecto.

A sentença a manter é esta: formalmente, em tudo aquilo em que age, o agente é superior ao paciente e possui maior atividade do que a resistência que encontra; materialmente, porém, algo de menor atividade total pode agir sobre algo de maior atividade, não enquanto este é maior, mas enquanto sob algum aspecto cede e é passivo.

A experiência da ação e reação confirma isso. Dois agentes contrários não precisam ser iguais em força; o mais fraco pode reagir sobre o mais forte, embora de modo mais remisso.

Surge então a dificuldade: como o menos ativo pode debilitar o mais ativo, se o mais ativo age com toda sua virtude e parece dever extinguir totalmente a ação do mais fraco?

Responde-se que o agente mais forte, embora aja com toda sua virtude, não destrói instantaneamente o agente contrário mais fraco, porque a ação física se faz sucessivamente e segundo latitude de graus. O mais fraco perde sua qualidade pouco a pouco e, enquanto não é totalmente destruído, conserva alguma atividade.

Assim, o mais fraco pode agir sobre alguma parte da virtude do mais forte em relação à qual possui proporção suficiente, ainda que perca mais do que produz, porque é invadido por agente superior.

Do fato de o mais forte agir com toda sua virtude não se segue que destrua de uma vez toda a atividade oposta. Destrói segundo a proporção de seu excesso, deixando por algum tempo algo no contrário que ainda pode reagir.

Não se segue, porém, que o mais fraco possa consumir pouco a pouco toda a atividade do mais forte, porque, ao reagir, ele mesmo é progressivamente debilitado e acaba por ser extinto antes de destruir o superior.

Objeta-se que isso parece reduzir a resistência ativa à passiva. Responde-se que a resistência ativa consiste em o agente debilitar ativamente a virtude do contrário e, assim, impedir que prossiga em sua ação. Onde, porém, o agente sofre do contrário, ali cede sob algum aspecto; isso não elimina a distinção, porque a resistência passiva impede por indisposição, não por ação debilitante.

Quanto à gota que cava a pedra, não é necessário dizer que cada gota remove uma parte da pedra. A última age em virtude das precedentes: cada uma umedece e diminui pouco a pouco a secura e dureza, até que a última separa uma partícula já disposta.

Do mesmo modo, pequenos animais que gastam pedra ou terra não removem tudo com um único impulso, mas pela multiplicação de muitos impulsos mínimos que, somados, produzem separação sensível.

Quanto à reação do agente inferior sobre o superior, ela se dá não enquanto o superior é superior, mas enquanto nele permanece alguma passividade à qualidade contrária. O fogo muito quente resiste

ativamente ao frio, mas, porque essa resistência não é incapacidade passiva absoluta, pode receber pequena alteração fria enquanto o contrário ainda não foi totalmente destruído.

Embora todos os graus de calor do fogo atuem e resistam, a ação não destrói de uma vez toda a qualidade contrária, mas gradualmente. Por isso pode haver algum recebimento do contrário e alguma diminuição do calor, ainda que pequena.

A comparação com uma pedra pesada não é adequada. O peso oferece resistência passiva ao impulso; como a pedra é um contínuo inanimado, uma parte não se move separadamente das demais. Para movê-la, o impulso deve afetar o todo proporcionalmente.

Também a resistência passiva pode ser divisível em graus quando pertence a qualidades alteráveis, como secura e umidade, e então pode ser vencida sucessivamente. A resistência do peso ao movimento local, porém, comporta-se mais como resistência do todo.

Quanto ao segundo ponto, digo que é necessária proporção determinada entre agente e paciente. Assim como uma forma substancial não pode ser recebida sob qualquer quantidade mínima, mas exige quantidade determinada conforme sua natureza, também a ação requer virtude determinada e excesso determinado sobre a resistência.

Não basta qualquer excesso infinitesimal. Pode haver virtude tão pequena que não seja suficiente para agir sobre outro sujeito.

São Tomás observa que nem tudo o que é aquecido ou iluminado pode aquecer ou iluminar outra coisa; caso contrário, aquecimento e iluminação procederiam ao infinito, porque qualquer virtude mínima comunicada poderia comunicar outra ainda menor indefinidamente.

Objeta-se que uma virtude mínima poderia deixar de agir quando encontrasse resistência igual ou superior. Responde-se que, se a própria virtude deve possuir determinação física mínima para operar, o excesso sobre o paciente também deve ser fisicamente determinado; de outro modo, a esfera da atividade dependeria apenas de impedimentos extrínsecos e não de limite intrínseco.

Uma luz mínima de vela, por exemplo, não ilumina indefinidamente apenas porque não encontra obstáculo; sua própria virtude limitada possui esfera determinada.

Objeta-se ainda que qualquer excesso já faz o agente ser maior que a resistência e, portanto, deveria bastar para agir. Responde-se que esse maior pode ser apenas matemático e indeterminado, não físico e virtuoso. Para a operação natural exige-se maioria física proporcionada ao efeito.

Assim como um corpo natural não pode existir sob qualquer quantidade matematicamente mínima, embora a quantidade seja divisível ao infinito, também um agente natural não opera por qualquer excesso indeterminado, mas por proporção física determinada.

ARTIGO IV — Se todo agente, ao agir, repadece

Repatir o agente enquanto age significa que ele atua sobre um paciente de tal modo que o paciente, por sua vez, age sobre ele. A ação pela qual o paciente retorna sobre seu agente chama-se reação.

Para que haja ação e reação, três condições são requeridas. Primeira: agente e paciente devem comunicar na matéria, isto é, o agente deve possuir matéria capaz de receber a ação do paciente.

Por isso o céu age sobre os corpos inferiores sem sofrer deles, pois não possui matéria capaz de aquecimento ou resfriamento produzidos por eles. Muito menos um espírito pode sofrer corporalmente de um corpo, porque carece da matéria correspondente.

Segunda condição: agente e paciente devem estar ambos em potência para a forma ou efeito do outro. O frio está em potência para o calor, e o quente para o frio, porque carecem da forma contrária.

Se, porém, algo quente atua sobre algo menos quente apenas para intensificá-lo, não sofre dele sob esse aspecto, porque não carece do calor que comunica. Do mesmo modo, o luminoso não sofre do diáfano que ilumina, porque o diáfano não se opõe à luz.

Terceira condição: agente e paciente devem estar dentro da esfera de atividade um do outro. Fora dessa esfera não há ação.

Postas essas condições, é certo que há ação e reação mútuas entre agente e paciente. A experiência mostra uma fruta fria aquecer-se na mão e a mão resfriar-se; uma lâmina golpeando outra tornar-se também embotada; o alimento comunicar qualidades ao corpo e, por sua vez, ser transformado pelo calor do corpo.

A mistura também exige alteração mútua dos miscíveis. Se os elementos não agissem uns sobre os outros, não haveria mistura nem luta entre eles.

A razão confirma: ser agente segundo uma qualidade própria não impede que a mesma coisa esteja em potência para a qualidade oposta; ser paciente tampouco retira a atividade pela qual pode agir sobre outro. Se ambos estão devidamente aplicados, podem agir e padecer reciprocamente.

A dificuldade está em explicar como isso se dá. Alguns sustentaram que ação e reação ocorrem por partes diversas, não pelas mesmas. Outros chegaram a atribuir a repassão não ao agente contrário, mas a corpos celestes. Outros ainda admitiram ação e reação nas mesmas partes, mas não segundo a mesma contrariedade de qualidades.

Deve-se, porém, sustentar que, quando as condições concorrem nas mesmas partes e segundo qualidades contrárias, há verdadeira ação e repassão. Essa é a doutrina de Aristóteles e São Tomás.

Também não se evita a dificuldade dizendo que a água age no fogo pela umidade e sofre pelo calor, sem que calor e frio ajam reciprocamente. A contrariedade deve ser admitida precisamente nas qualidades opostas que se alteram mutuamente.

Ação e reação ocorrem nas partes que se tocam, pois onde não há contato nem ao menos virtual não há aplicação do agente ao paciente. Isso não implica que a mesma coisa aja sobre si segundo a mesma parte e a mesma razão; uma qualidade age e outra contrária padece.

Objeta-se que, se fogo e água agem reciprocamente através de um meio, o mesmo meio poderia ser simultaneamente aquecido e resfriado por movimentos contrários.

Alguns responderam que ação e reação só ocorrem quando agente e paciente se tocam imediatamente, não através de meio. Essa solução é falsa: basta que ambos estejam dentro de suas esferas de atividade. Além disso, mesmo num meio, as virtudes contrárias acabam encontrando-se em algum ponto.

Outros disseram que as duas virtudes atravessam partes diversas do meio e só depois se misturam. Mas, quando finalmente se encontram e se temperam, ainda é necessária ação mútua; logo, a dificuldade retorna naquele ponto.

A solução é que a mesma parte não precisa ser movida simultaneamente por dois movimentos contrários intensos e incompatíveis. As qualidades contrárias, ao se encontrarem, debilitam-se mutuamente e operam de modo remisso.

Qualidades contrárias em graus remissos podem coexistir no mesmo sujeito; por isso também movimentos contrários remissos podem coexistir. Pode ainda coexistir um movimento intenso com outro remisso, enquanto não houver oposição máxima.

Assim, uma mesma superfície pode ser movida para calor e frio em graus remissos até que um dos agentes prevaleça e destrua o outro. Se ambos permanecessem perfeitamente iguais e nenhum se remisse, impedir-se-iam mutuamente e não haveria ação.

Objeta-se que dois agentes distintos não podem produzir uma única ação e, portanto, não poderiam produzir uma qualidade média como a tepidez.

Responde-se que não se unem como causas de uma única ação formal. Cada um procura produzir seu próprio efeito; por serem mutuamente impedidos, ambos agem remissamente, e do concurso dessas ações resulta o estado temperado.

Quanto à última parte da água tocada pelo fogo, ela não é ao mesmo tempo intensamente aquecida e intensamente resfriada por suas partes internas. Enquanto o fogo a aquece fortemente, a emanação de sua frieza natural é impedida.

Ela ainda pode, contudo, reagir sobre o fogo no início do contato, porque sua frieza anterior ainda não foi totalmente destruída. Enquanto resta frieza, age por ela contra o fogo; à medida que o fogo prevalece, essa capacidade diminui e finalmente cessa.

Se a frieza fosse restaurada por causa suficientemente forte, então ela voltaria a impedir o aquecimento. Assim, nunca se exige que a mesma parte seja movida simultaneamente por movimentos contrários igualmente intensos.

Objeta-se que, se o agente sofre enquanto age, não pode produzir segundo toda sua intensidade, pois perde algo de sua virtude pela repassão.

Responde-se que, enquanto repadece e sua virtude é temperada, não atua segundo toda a intensidade. Removido o impedimento, e restaurada ou fortalecida sua virtude pela emanação natural ou por causa extrínseca, passa a agir segundo toda a intensidade.

A parte que repadecia pode ser fortalecida enquanto o agente contrário se enfraquece. Então ela padece intensamente de um e apenas remissamente do outro, ou vice-versa. Não há contradição em coexistirem movimentos contrários de intensidades desiguais.

Objeta-se que o mesmo seria ao mesmo tempo superior e inferior relativamente à mesma coisa. Nega-se. Quando padece, sua qualidade é diminuída; quando é fortalecida e vence, já não permanece inferior sob o mesmo aspecto. Não se verifica simultaneamente superioridade e inferioridade formalmente idênticas.

Suponha-se um sujeito com calor em grau quatro e frio em grau quatro. Se um agente não possui força para vencer nenhum grau do contrário, nada produz de novo. Se é mais forte, vence mais do contrário do que sofre dele; pode elevar o calor a cinco e reduzir o frio a três, e assim sucessivamente, sem ultrapassar os limites próprios das qualidades.

Em toda ação e reação há alguma mistura imperfeita de qualidades, sobretudo no princípio, mas não necessariamente mistura substancial. Depois, ou um agente vence totalmente e essa mistura qualitativa desaparece, ou permanece algum temperamento.

Se o temperamento chega a modificar a substância, há mistura perfeita; se não, há apenas mistura imperfeita quanto às qualidades.

Quanto à resistência do fogo e da água, ambos resistem ativamente por suas qualidades e radicalmente por suas substâncias. A resistência passiva da substância não precisa ser maior que a atividade da qualidade contrária. Se em algum caso a resistência passiva fosse superior, a ação seria retardada até que pudesse ser vencida.

Objeta-se finalmente: se dois agentes são desiguais, o menor não poderia reagir, pois a ação procede de maior desigualdade; se são iguais, impedir-se-iam mutuamente. Logo, nunca haveria reação.

Responde-se que o agente menor reage sobre o maior não enquanto este é mais ativo, mas enquanto está em potência para a qualidade contrária. Sob esse aspecto, a atividade do menor pode exceder a resistência correspondente de alguma parte do maior.

Como, porém, o outro agente é simplesmente mais forte, a ação do menor é remissa e imperfeita, tendendo a ser destruída. Pode remover algo da qualidade superior sem vencê-la totalmente.

Se um frio de grau quatro diminui um calor de grau oito para sete, não significa que vença o grau oito enquanto mais perfeito de modo absoluto; significa que a perfeição maior do calor admite menos do contrário, e qualquer presença do contrário diminui essa perfeição.

Aristóteles diz que o fogo nunca é frio, isto é, não recebe denominação de frio, porque o frio nunca pode nele predominar. Contudo, pode receber algo de frio; de outro modo jamais poderia extinguir-se, pois não receberia disposição contrária.

Nos outros movimentos não há sempre reação porque nem sempre o paciente possui virtude ativa contrária. A mão que move uma pedra não precisa ser movida pela pedra, nem o alimento que faz crescer um vivente precisa possuir virtude própria para diminuí-lo.

Na alteração por qualidades contrárias, ao contrário, cada termo possui atividade oposta, e por isso a reação é comum quando se verificam as condições indicadas.

QUESTÃO VI — SOBRE A MISTURA

ARTIGO I — O que é a mistura e como se realiza

Como a mistura se faz por ação mútua e repassão, é muito próxima da ação e reação. Por isso tratamos dela antes da rarefação e condensação.

A definição comum e recebida da mistura é: união dos miscíveis alterados. É a definição apresentada por Aristóteles e aceita pelos filósofos.

Para explicá-la, note-se primeiro que mistura pode tomar-se impropriamente e em sentido amplo por qualquer reunião de coisas num só lugar, ainda que delas não resulte uma unidade simples. Nesse caso há antes acumulação ou agregação de muitas coisas por justaposição de partes mínimas.

Assim ocorre quando diversos grãos se reúnem confusamente, como farinha de cevada com farinha de trigo, ou outros corpos pequenos. Cada parte conserva sua espécie e permanece apenas contígua às demais, não continuada com elas em um único corpo.

Em sentido próprio e rigoroso, porém, mistura não é mera reunião local, mas verdadeira união pela qual resulta um terceiro uno per se. Para isso é necessária mudança dos extremos, de modo que cada miscível não permaneça inteiramente em si mesmo.

Os antigos que faziam a mistura consistir apenas na agregação de partes mínimas foram refutados por Aristóteles. Um verdadeiro misto deve possuir a mesma razão no todo e nas partes contínuas; se cada partícula conserva separadamente sua espécie, há agregado, não misto.

Em segundo lugar, para a mistura rigorosamente dita requerem-se quatro condições: uma da parte da substância, outra da quantidade, outra da qualidade e outra do lugar.

A primeira é que a mistura suponha substâncias diversas das quais se faça uma terceira. O miscível deve ser separável antes de misturar-se; se não fossem distintas antes, não haveria mistura de muitos.

Também devem tender a um só resultado. Se não se faz um, há apenas agregação; se um elemento se gera simplesmente de outro sem que vários sejam mutuamente alterados e reunidos, há geração simples, não mistura.

A segunda condição, da parte da quantidade, é que os miscíveis se dividam mutuamente, para que um penetre entre as partes do outro. Se permanecem externamente separados, podem alterar-se ou um pode gerar algo a partir do outro, mas não se misturam propriamente.

Por isso os corpos úmidos são especialmente miscíveis: dividem-se facilmente em partes pequenas e um líquido penetra outro.

A terceira condição, da parte da qualidade, é que sejam ativos e passivos segundo qualidades, mas não de tal modo que um predomine totalmente e assimile o outro como parte de si, como ocorre no aumento. É necessário que de ambos resulte um terceiro temperamento.

Quando dos elementos ou de líquidos se faz um misto, as qualidades não devem permanecer em toda sua crueza e vigor como nos elementos separados, mas temperar-se mutuamente. Por isso a alteração recíproca é essencial à mistura.

A quarta condição é local: os miscíveis devem aplicar-se num mesmo lugar, pois sem aplicação local não haverá ação e paixão mútuas nem resultará uma unidade.

Posto isso, digo primeiro: existe de fato verdadeira mistura tal como foi explicada. A experiência mostra muitos corpos que, de vários, formam um terceiro uno, especialmente em líquidos e compostos naturais.

Além da experiência, a mistura é necessária para explicar corpos cuja operação e propriedades não se reduzem à simples presença externa de componentes separados.

A definição 'união dos miscíveis alterados' exprime três elementos: o termo do qual, isto é, os miscíveis; o modo da ação, isto é, sua alteração; e o termo ao qual, isto é, a unidade resultante.

Do lado do termo do qual, a mistura não se faz de uma única coisa totalmente corrompida, mas de vários miscíveis distintos que concorrem para um terceiro.

A palavra 'alterados' indica que a mistura se realiza principalmente mediante qualidades que se alteram e se temperam mutuamente. Os miscíveis não permanecem formalmente como antes, mas suas virtudes ficam reduzidas a um temperamento.

A palavra 'união' não significa aqui simples relação entre extremos, mas a ação unitiva pela qual muitos miscíveis, alterados e corrompidos segundo suas formas precedentes, concorrem para uma nova unidade.

Por isso a mistura difere da geração substancial simples e ao mesmo tempo a inclui sob razão mais comum. É geração porque surge novo composto substancial; é mistura porque essa geração se faz por reunião e temperamento de vários miscíveis.

Aristóteles, ao distinguir mistura de geração, entende por geração a geração simples que não congrega vários miscíveis em um terceiro. A mistura acrescenta à geração comum esse modo de proceder a partir de muitos alterados.

Também não se segue que no misto não haja forma substancial própria. São Tomás distingue a forma substancial do corpo misto e a qualidade temperada que resulta do encontro das qualidades simples. Esta qualidade se ordena à forma substancial do misto.

Objeta-se que, se os miscíveis se corrompem, já não existem para misturar-se; se não se corrompem, permanecem apenas agregados.

Responde-se que os miscíveis existem no começo da mistura e são formalmente corrompidos no termo. Permanecem virtualmente no misto por suas qualidades e virtudes temperadas, não como substâncias atuais separadas.

Objeta-se que a divisão das partes leva apenas à justaposição. Responde-se que a divisão não é a mistura inteira, mas condição para a ação mútua. Os corpos são resolvidos em partes naturalmente pequenas, suficientes para se interpenetrar e alterar; não é necessário dividi-los em todas as partes matematicamente possíveis.

Não há uma última parte matemática absolutamente indivisível. Basta divisão em partes naturais tão pequenas quanto a espécie do corpo e a operação permitam, para que a ação e reação se deem de modo suficiente.

Assim, Aristóteles não define o desconhecido pelo desconhecido. Primeiro explica as condições do miscível e depois define a mistura pela união desses miscíveis já determinados.

Objeta-se que a mistura dos elementos não seria natural nem violenta. Não seria violenta, porque a natureza produz corpos mistos; não seria natural, porque para misturar-se alguns elementos precisam sair de seus lugares naturais.

Responde-se que a mistura é natural por ordenar-se à produção de um ente natural. Pode haver violência em relação ao elemento que é deslocado ou corrompido, sem que o misto produzido seja violento.

A geração natural pode pressupor alguma violência da parte daquilo que se corrompe. A denominação principal toma-se do termo produzido e da ordem ao bem do universo.

Também não é necessário que todos os elementos formalmente presentes se desloquem até cada local de mistura. Basta que suas virtudes e qualidades, já temperadas em mistos anteriores, concorram virtualmente.

Nos corpos vivos e nos peixes, por exemplo, encontra-se calor que representa a virtude do fogo, ainda que o fogo elementar não esteja formalmente presente como parte separada.

Os elementos não se movem à mistura apenas por sua própria tendência natural local. Uma causa superior pode ordená-los à produção de corpos mistos, como o céu segundo a física aristotélica ou, originariamente, Deus na produção dos primeiros mistos.

Uma causa universal pode ser suficiente para certos mistos simples; para os animais perfeitos, porém, a tradição aqui seguida reconhece necessidade de causa geradora proporcionada após a primeira instituição da natureza.

Objeta-se finalmente que 'união' é relação, não ação, e a mistura, sendo geração, deveria ser definida por uma ação e não por relação.

Responde-se que, na definição, união significa ação unitiva, isto é, o processo pelo qual os miscíveis são comunicados e reunidos em um terceiro uno. Não significa simplesmente a relação resultante entre extremos já unidos.

Por isso a mistura pode também ser descrita como passagem das formas dos miscíveis para a forma do misto, mas não é uma passagem simples de um para outro; é passagem congregativa de muitos a um. O nome 'união' exprime precisamente essa diferença.

ARTIGO II — Como pode realizar-se a mistura em líquidos da mesma espécie ou de espécies diversas

Há dois gêneros de miscíveis: alguns são líquidos, outros elementos. Neste artigo tratamos dos líquidos; no seguinte, dos elementos.

Quanto aos líquidos, supõe-se que pode haver mistura em sentido amplo pela simples agregação ou reunião de partes num mesmo lugar, como a experiência mostra. A dificuldade é saber, primeiro, se há mistura própria entre líquidos de espécies diversas, com geração de um terceiro; segundo, se pode haver mistura própria entre líquidos da mesma espécie.

Digo primeiro: entre líquidos de espécies diversas, possuindo qualidades contrárias, pode haver mistura verdadeira e própria. São Tomás afirma que, se algum líquido é misturado ao vinho em quantidade suficiente para difundir-se por todo ele, o resultado da mistura não é simplesmente um dos líquidos anteriores, mas um terceiro composto de ambos.

Se água fosse misturada ao vinho de modo suficiente para verdadeira mistura, a espécie anterior do vinho poderia dissolver-se e resultar líquido de outra espécie.

A razão é que nesses líquidos concorrem as condições da mistura. Por serem úmidos, dividem-se facilmente; por possuírem qualidades contrárias, podem alterar-se de modo corruptivo; e, assim, podem temperar-se até que ambos se corrompam segundo sua forma anterior e resulte um terceiro.

Maior dificuldade há quando se unem dois líquidos da mesma espécie, sem qualidades contrárias. Por um lado, parecem fazer um só número pela continuação das partes, como duas porções de água reunidas num vaso. Por outro, falta alteração corruptiva, porque não há contrariedade suficiente.

Se todo encontro de líquidos da mesma espécie fosse verdadeira mistura com corrupção de ambos, seguir-se-iam dificuldades teológicas relativas às espécies sacramentais quando se juntam vinhos consagrados ou vinho não consagrado a vinho consagrado.

Digo segundo: quando se unem dois líquidos da mesma espécie sem qualidades contrárias, não há corrupção nem mistura própria, mas apenas continuação de um líquido com o outro.

Para a mistura de que aqui tratamos não basta divisão e continuação das partes. Se bastasse, quando o fogo produz outro fogo contíguo haveria mistura, o que é falso.

A mistura generativa exige essencialmente alteração dos miscíveis até corrupção. Onde não há contrariedade de qualidades não há alteração corruptiva; logo, entre líquidos totalmente semelhantes em espécie e qualidades há apenas continuação.

Assim, duas águas da mesma condição reunidas tornam-se uma água maior pela continuação quantitativa, não um terceiro misto produzido pela corrupção de ambas.

Os textos de São Tomás sobre o sangue de Cristo sob as espécies do vinho procedem da hipótese de verdadeira mistura corruptiva, não de simples continuação. Quando ele diz que, feita certa mistura, as espécies se corrompem no todo ou em parte, supõe alteração capaz de dissolver a identidade anterior.

Por simples adição ou continuação de partes não se destrói a substância ou espécie do líquido. São Tomás chega a comparar essa adição à divisão: assim como dividir as espécies não faz cessar por si a presença sacramental, a simples mudança quantitativa por adição tampouco basta.

Digo terceiro: quando líquidos da mesma espécie possuem qualidades contrárias ou suficientemente diversas, pode haver verdadeira mistura e corrupção dos miscíveis.

É nesse caso que se entende a afirmação de São Tomás de que, se vinho é misturado a vinho, pode permanecer a mesma espécie, mas não o mesmo vinho numericamente, como se um vinho fosse branco e outro tinto.

A diferença dos acidentes mostra que se trata de indivíduos da mesma espécie, mas com qualidades capazes de alteração mútua. Se tais qualidades são suficientemente opostas e se temperam, há divisão, alteração e corrupção, isto é, tudo o que se exige para mistura verdadeira.

Não obsta que os líquidos sejam da mesma espécie. Um indivíduo pode possuir qualidades opostas às de outro, pelas quais age sobre ele e o corrompe para formar um terceiro indivíduo da mesma espécie ou de espécie próxima.

Até no mesmo indivíduo uma parte pode agir sobre outra, como nos viventes quando, faltando alimento, uma parte é consumida para sustentar outra. Portanto, muito mais um indivíduo mais forte pode agir sobre outro da mesma espécie mediante qualidades diversas.

Daqui se resolvem as dificuldades iniciais. Se dois líquidos são inteiramente semelhantes em espécie e qualidades, não se corrompem nem se misturam propriamente; apenas se continuam e formam numericamente uma quantidade maior.

Se possuem qualidades diversas capazes de temperar-se, há mistura e resulta terceiro indivíduo, corrompidos os miscíveis.

Não é necessário que toda corrupção passe de uma espécie a outra; pode haver corrupção de um indivíduo para outro quando o novo indivíduo resulta da alteração das condições que sustentavam o anterior.

Quanto a dois vinhos consagrados, deve-se distinguir. Se possuem qualidades iguais, não há mistura corruptiva, mas continuação; não cessando as espécies consagradas, não se segue cessação da presença sacramental.

Se possuem qualidades diversas e se produz verdadeira mistura, alguns consideram provável que resulte terceiro indivíduo. João de São Tomás, porém, observa que, se todas as partes eram consagradas, o todo resultante pode conservar a consagração em razão dessas partes, assim como a divisão de uma hóstia produz vários indivíduos quantitativos sem destruir a consagração.

Se, porém, vinho não consagrado, dotado de qualidades diversas, se mistura ao consagrado de tal modo que penetra o todo e produz verdadeira mistura, então resulta indivíduo numericamente diverso cujas partes não foram todas consagradas.

Nesse caso é provável que cesse no todo a presença do sangue sob aquelas espécies. Como a conclusão não é apresentada como absolutamente certa, o vinho deveria ser tratado com reverência.

Quanto ao texto canônico que diz que vinho acrescentado ao consagrado não se mistura ao sangue contido, isso significa que o líquido acrescentado não toca nem penetra o sangue de Cristo segundo modo corpóreo e extenso. Não se nega por isso que possa misturar-se às espécies sacramentais e, havendo verdadeira corrupção delas, produzir novo estado das espécies.

ARTIGO III — Como se realiza a mistura entre os elementos e como estes permanecem no misto

Acerca da mistura dos elementos há duas dificuldades principais. Primeira: se os quatro elementos entram verdadeiramente em cada misto. Segunda: como se diz que os elementos permanecem no misto virtualmente e não formalmente, e o que significa permanecer virtualmente.

Quanto à primeira, Aristóteles ensina que todos os elementos concorrem para cada misto. Isso não deve ser entendido como se, em toda geração de um corpo misto, os quatro elementos devessem estar formalmente presentes ali como corpos separados, o que dificilmente poderia ocorrer em muitos animais ou em coisas geradas dentro da água.

Basta que as virtudes dos elementos, já temperadas em mistos precedentes, sejam transmitidas de um misto a outro.

A presença de gravidade nos mistos mostra a concorrência dos elementos pesados, terra e água. A água também é necessária para que não haja secura absoluta, pois excesso de secura impediria a coesão e reduziria o corpo a pó.

Fogo e ar também devem concorrer. Se terra e água estão presentes e suas qualidades devem ser temperadas, é necessário algum contrário capaz de moderar o frio e a umidade. Uma qualidade apenas remissa não poderia estabilizar de modo permanente o temperamento contra uma qualidade elementar em grau máximo.

Por isso o temperamento dos mistos requer virtualmente a concorrência das qualidades dos quatro elementos, ainda que nem todos estejam formalmente presentes como corpos separados no lugar onde o misto se gera.

Terra e água costumam predominar nos mistos por razão da gravidade e coesão. Quando alguns corpos sobem, como vapores ou certos meteoros ígneos, isso pode ocorrer por força do sol ou do fogo que os eleva, não por tendência natural própria do misto enquanto pesado.

Assim como as aves podem voar pela virtude vital e, deixadas apenas ao peso natural, caem, também vapores podem ser elevados por causa extrínseca e depois resolver-se em água.

A segunda dificuldade é mais longa. Como a mistura se faz das substâncias e qualidades dos elementos, pergunta-se, da parte das formas substanciais, se elas permanecem formalmente no misto; se não permanecem formalmente, se permanecem virtualmente como graus. Da parte das qualidades, pergunta-se se permanecem formalmente ou apenas virtualmente em uma terceira qualidade média, e se isso basta para dizer que os elementos permanecem.

Quanto à primeira questão, é certo que as formas substanciais dos elementos não permanecem atualmente no misto.

Avicena sustentou que as formas substanciais dos elementos permaneciam inteiras e as qualidades eram reduzidas ao meio. Averróis disse que as mesmas formas permaneciam, porém remissas e imperfeitas. A doutrina de São Tomás e dos tomistas rejeita ambas as posições.

A razão geral é que várias formas substanciais não podem constituir simultaneamente um único composto per se. Se cada parte do corpo conservasse forma substancial diversa, teríamos agregado de partes de espécies diversas, não um só misto.

Além disso, as formas dos elementos exigem qualidades contrárias em alto grau e não podem atuar simultaneamente a mesma matéria sob a mesma parte.

Também não podem permanecer como formas substanciais remissas. Formas substanciais não admitem intensificação e remissão: ou informam a matéria segundo sua espécie ou não a informam.

Supor entidades intermediárias que seriam princípios de formas sem serem as próprias formas não resolve o problema e ainda introduz pluralidade de formas substanciais na mesma matéria.

Portanto, da substância dos elementos permanece formalmente no misto somente a matéria; as formas dos miscíveis se corrompem. Por isso São Tomás explica a mistura como união de miscíveis alterados e, segundo a forma, corrompidos.

Aristóteles não ensina que os miscíveis permanecem atualmente, mas em potência e virtualmente; isso deve ser explicado mediante suas qualidades, nas quais as virtudes das formas são conservadas.

Objeta-se que, se bastassem dois ou três elementos, não seria necessário o concurso de todos os quatro. Um elemento em qualidade extrema poderia ser moderado por outro de qualidade inferior.

Responde-se que uma qualidade extrema pode sofrer inicialmente de uma contrária menor, mas não permanecerá estavelmente temperada por ela. A qualidade máxima, continuamente emanada da natureza do elemento, acabaria vencendo a qualidade menor.

Para haver temperamento permanente, é necessário contrário de força proporcionada, ou algum suplemento de causa universal que equivalha virtualmente ao elemento faltante. Assim, a ordem do temperamento exige virtualmente os quatro.

Quanto à questão de as formas elementares permanecerem virtualmente como graus substanciais, houve dissensão entre Escoto e Caetano. Escoto parece conceder conteúdo virtual substancial; Caetano e

os tomistas negam que a forma do misto contenha as formas dos elementos como graus, à maneira do vegetativo e sensitivo na alma.

Se a forma do misto contivesse substancialmente um grau de fogo, água, ar ou terra, deveria ser princípio das operações próprias desses elementos sob aquele grau, do mesmo modo que a alma, pelo grau vegetativo, é princípio de nutrição e crescimento.

Uma pedra, por exemplo, deveria agir formalmente como fogo por um grau ígneo e como água por um grau aquático; mas essas operações contrárias não aparecem desse modo. Logo, os elementos não permanecem na forma do misto como graus substanciais.

Além disso, os elementos não são gêneros ou graus comuns às espécies mistas como o vegetativo é grau comum aos viventes. São corpos coordenados que se corrompem ao formar o misto.

Por isso a forma do misto não contém substancialmente as formas elementares, mas contém radicalmente as qualidades que delas procedem e que permanecem temperadas.

Quanto à terceira dificuldade, alguns sustentaram que as qualidades dos elementos não permanecem formalmente no misto, mas somente virtualmente numa terceira qualidade média que conteria as extremas.

A sentença a manter, porém, é que as qualidades formais dos elementos permanecem no misto, embora reduzidas à mediocridade. Calor e frio, por exemplo, perdem a intensidade extrema, mas não deixam de ser formalmente calor e frio.

São Tomás ensina que as qualidades próprias dos elementos permanecem, embora remitidas, e nelas permanece a virtude das formas elementares.

Aristóteles, ao dizer que do quente e do frio se faz um meio, não exige uma terceira qualidade simples que contenha eminentemente ambos; pode entender-se um estado temperado em que ambos estão presentes remissamente.

A experiência confirma: nos corpos mistos, qualidades contrárias não apenas afetam os sentidos como calor e frio verdadeiros, mas também lutam e agem umas contra as outras. Se houvesse apenas uma qualidade simples média, não haveria essa contrariedade intrínseca pela qual o misto pode corromper-se.

Uma mesma forma substancial do misto pode ter como disposição própria não uma única qualidade simples, mas uma proporção e temperamento de várias qualidades.

Além disso, a forma do misto pode originar outras qualidades próprias, como a força magnética ou uma cor específica, sem que essas qualidades sejam aquilo de que se faz o temperamento elementar.

Objeta-se que as qualidades elementares são propriedades próprias dos elementos e, portanto, não poderiam estar em outro sujeito.

Responde-se que uma propriedade pode estar em seu sujeito próprio de modo connatural e em outro sujeito por participação. A luz está no sol segundo sua condição própria e no ar por participação. Do mesmo modo, as qualidades elementares podem existir no misto participativamente.

Objeta-se ainda que contrários não podem coexistir no mesmo sujeito. Responde-se que qualidades remissas podem exercer contrariedade imperfeita e coexistir enquanto não se excluem totalmente. A incompatibilidade máxima pertence aos graus intensos.

Assim, no misto as qualidades contrárias permanecem formalmente, mas moderadas, podendo agir e padecer umas das outras segundo graus compatíveis.

Quanto à última dificuldade, diz-se que os elementos permanecem virtualmente no misto porque nele permanecem as qualidades que são suas virtudes.

Não permanecem virtualmente de modo substancial como graus da forma do misto, mas virtualmente por acidentes: as qualidades elementares, embora remitidas, conservam a força pela qual se referem aos elementos de que procedem.

Isso não significa que a mesma qualidade numericamente existente no elemento permaneça após a corrupção dele. Pode suceder-lhe qualidade da mesma razão, derivada do processo de mistura e reduzida ao temperamento.

Uma qualidade assim participada é virtude do elemento não em estado perfeito, mas modificado segundo o misto. Se estivesse no grau máximo próprio do elemento, seria disposição para o próprio elemento, não qualidade temperada.

Por isso uma água aquecida não se chama simplesmente misto apenas porque possui calor e frio. Enquanto a forma da água permanece, suas qualidades não estão reduzidas a temperamento pela forma de um novo misto; algumas são próprias, outras são disposições para corrupção.

Pergunta-se se, do fato de um misto conter as qualidades elementares, ele pode produzir os elementos. Responde-se que pode conter potência para produzi-los mediatamente, elevando-se a disposição até o grau exigido pelo elemento; por isso os mistos podem resolver-se em elementos pelo menos mediatamente.

Pergunta-se se, do mesmo modo, um misto contém virtualmente outros mistos dos quais foi feito, como líquidos. Se conservar as qualidades próprias e particulares desses líquidos, pode-se dizer que os contém virtualmente; se tais qualidades se perderam e restam apenas as qualidades elementares comuns, não se diz que aqueles mistos particulares permanecem virtualmente.

Assim, os elementos permanecem virtualmente em todo misto de modo mais universal, porque suas qualidades são comuns à constituição dos mistos. Um misto particular não permanece necessariamente em outro.

Também um elemento não se diz conter virtualmente outro apenas porque participa de alguma qualidade dele. O ar, por exemplo, possui calor, mas não por isso contém virtualmente o fogo, pois não possui todas as qualidades próprias do fogo nem aquela qualidade procede dele como virtude participada.

Por isso se afirma absolutamente que os elementos permanecem virtualmente no misto, enquanto não se afirma do mesmo modo que qualquer misto permaneça em outro.

Mais adiante, ao tratar dos corpos mistos, será examinada a natureza deles em si mesma. Aqui basta estabelecer o modo pelo qual a mistura se realiza e a maneira como os elementos permanecem no misto.

QUESTÃO VII — SOBRE A CONDENSAÇÃO E A RAREFAÇÃO

ARTIGO I — Se a rarefação e a condensação terminam primeiro e per se numa qualidade

Nada é mais conhecido nos corpos do que a densidade e a rareza, pois diariamente as vemos e experimentamos. Também são muito conhecidos os efeitos sensíveis pelos quais se descrevem: no raro, a dilatação das partes da quantidade; no denso, a contração ou compressão.

Por isso Aristóteles define o raro como aquilo que possui pouca matéria sob grandes dimensões, e o denso, ao contrário, como aquilo que possui muita matéria sob pequenas dimensões.

A dificuldade está em determinar de onde provém essa disposição da quantidade, pela qual muita matéria pode ficar compreendida sob pequenas dimensões, ou pouca matéria sob dimensões maiores: se provém de alguma qualidade acrescentada, ou de outra entidade ou modo.

Sobre isso, as opiniões reduzem-se a três.

A primeira afirma que pela rarefação se adquire nova quantidade e pela condensação se perde quantidade. Alguns antigos entenderam isso de modo que, em qualquer condensação ou rarefação, toda a quantidade anterior seria destruída e outra a substituiria; outros sustentaram que somente uma parte da quantidade é adquirida ou perdida.

A segunda opinião faz a densidade e a rareza consistirem na diversa posição das partes. Uns explicam isso pela simples compressão ou dilatação das partes, admitindo nos corpos poros ou cavidades muito pequenas, preenchidas por corpos ainda mais sutis: na condensação esses espaços se apertariam, e na rarefação se alargariam.

Outros, dentro da mesma opinião, não põem a densidade e a rareza apenas na compressão ou dilatação das partes, mas na maior ou menor presença local, isto é, numa extensão diversa em ordem ao lugar ou ao próprio onde.

A terceira opinião afirma que condensação e rarefação não terminam primeiro na quantidade nem no onde, mas em certa qualidade que dispõe a quantidade de tal modo que ela exija maior ou menor extensão no lugar.

Essa posição não nega que, na densidade, haja contração da presença e da extensão local, e, na rarefação, dilatação; afirma apenas que esses efeitos procedem de uma disposição da quantidade causada por uma qualidade.

Digo primeiro: a condensação e a rarefação não importam acréscimo nem diminuição de quantidade, nem total nem parcial.

Isso se toma da definição aristotélica: denso é aquilo que possui muita matéria sob pequenas dimensões. Por 'dimensões' não se entende aqui a quantidade enquanto ordena as partes ao todo, mas enquanto as estende e difunde em ordem ao lugar, segundo a qual se toma a medida externa da quantidade.

Se falarmos da quantidade em si mesma, ela não aumenta nem diminui sem que se acrescente ou retire matéria, cujas partes a quantidade estende. Por isso repugna haver muitas partes de matéria sem quantidade proporcionalmente muita, ou o contrário.

Quando se adquire nova quantidade ou nova parte de quantidade, deve adquirir-se também nova matéria. Na mesma parte de matéria não se pode colocar uma nova quantidade distinta sobre a anterior, pois haveria penetração de quantidades.

Por isso, o aumento quantitativo está sempre ligado a alguma ageneração ou nutrição. Se na rarefação ou condensação se acrescentasse ou retirasse nova parte de quantidade, deveria igualmente acrescentar-se ou retirar-se matéria, e haveria nova mudança substancial.

Mas vemos água e cera rarefazerem-se ou condensarem-se sem nova geração de água ou de cera. Logo, não se acrescenta nova substância e, consequentemente, tampouco nova quantidade.

São Tomás compara adequadamente a rarefação à intensificação: assim como a intensificação não se faz pela adição de uma nova qualidade numericamente distinta, a rarefação se faz permanecendo a mesma matéria, sem aumento dela.

Além disso, se houvesse nova matéria ou substância, seria necessário dispô-la com outros acidentes para que se convertesse ou se unisse à precedente, como acontece na nutrição e na ageneração; porém, rarefação e condensação se realizam sem isso.

Digo segundo: rarefação e condensação não terminam somente no onde, nem na distância ou proximidade das partes, nem em sua situação e posição, nem consistem simplesmente no preenchimento de poros ou na compressão local das partes.

Essas coisas são antes efeitos consequentes à densidade e à rareza e, por vezes, podem ocorrer sem densidade ou rareza formal.

A razão é que densidade e rareza pertencem às partes do corpo em ordem a si mesmas, e não primeiramente em ordem ao lugar, embora possam produzir efeitos quanto à extensão e situação local.

No corpo de Cristo na Eucaristia permanece distinção de densidade e rareza entre ossos, carne e sangue, embora não haja ali comensuração local segundo o modo natural. Logo, densidade e rareza não se reduzem simplesmente ao onde.

Do mesmo modo, densidade e rareza não se encontram apenas na superfície externa ou na ordenação ao lugar, mas também no interior das partes. Quando um corpo é dividido, encontram-se partes internamente compactas e densas.

Também não consistem apenas no preenchimento de vazios ou poros. Há, segundo a física aqui seguida, partes do céu mais densas, como as estreladas, e outras mais diáfanas, sem que se suponham nelas poros preenchidos por corpo elementar mais sutil.

O mesmo vale para o ar: por ser fluido, não se concebe que sua rareza dependa de poros estáveis entre parte e parte que precisassem ser preenchidos por outro corpo mais sutil.

Nem a densidade consiste somente em compressão local das partes. Essa compressão pode ocorrer por movimento local ou por uma disposição interna produzida, por exemplo, pelo frio; a dilatação pode seguir ao calor.

Se a compressão fosse apenas situação local, dois líquidos que ocupassem vasos de igual tamanho teriam a mesma densidade, o que é falso. Portanto, deve haver uma disposição interna das partes, pertencente à qualidade.

Digo terceiro: a densidade e a rareza são formalmente qualidades físicas e naturais; por isso, condensação e rarefação são alterações.

Há também densidade ou rareza situacional e extrínseca, que não é qualidade, mas situação das partes e se comporta como efeito da densidade ou rareza formal. Em certos casos esse efeito pode ocorrer sem a qualidade correspondente.

Aristóteles e São Tomás chamam raro e denso qualidades passíveis. São Tomás diz que a rarefação não é aumento, mas alteração, porque se realiza segundo a mudança de qualidades passíveis, isto é, do raro e do denso.

Quando Aristóteles afirma que raro e denso parecem mostrar antes uma posição das partes, e quando São Tomás fala de posição próxima no denso e remota no raro, referem-se à rareza e densidade situacionais, que são efeitos externos da qualidade formal.

Algo semelhante ocorre com a figura: há uma figura intrínseca, pertencente à qualidade, e pode haver uma disposição externa das partes que varia pela simples situação.

A densidade e a rareza formais pertencem à disposição interna das partes da quantidade e concorrem para geração, corrupção e conservação. Um animal pode corromper-se se as partes se rarefazem excessivamente e intumescem; pode recuperar-se quando as partes se consolidam.

Também diferentes partes orgânicas exigem densidades diversas: os ossos devem ser mais densos que a carne, e a carne mais densa que o sangue.

Por isso, assim como o lugar natural acrescenta à mera determinação matemática alguma conveniência física conservativa, a densidade e a rareza, enquanto dispõem para conservação, geração e corrupção, pertencem à ordem da qualidade.

Além disso, são tangíveis e perceptíveis ao sentido, como o duro, o mole, o quente e o frio.

Perguntando-se a que espécie de qualidade pertencem, responde-se: à terceira espécie, a das qualidades passíveis, porque podem resultar da mistura de outras qualidades, como calor e frio, ordenam-se à geração e corrupção e afetam os sentidos.

Segue-se que podem terminar per se uma alteração, pois a alteração física termina na terceira espécie de qualidade.

Não obsta que também se fale de rareza e densidade no céu. Uma mesma qualidade pode proceder de causas diversas e ordenar-se a efeitos diversos. Nos corpos inferiores, densidade e rareza servem à condição de gerável e corruptível; no céu, segundo a concepção aristotélica adotada, não servem a esse fim.

Do mesmo modo, a luz serve nos corpos inferiores a processos de geração e corrupção, sem que o mesmo uso lhe pertença no céu. A identidade específica da qualidade não exige identidade de todos os efeitos.

Pode haver, contudo, densidade ou rareza meramente situacional, produzida pela compressão ou relaxamento das partes sem alteração corruptiva. Quando dividimos água ou ar para que um corpo atravesse, suas partes se deslocam e se comprimem sem que por isso se produza necessariamente uma nova qualidade formal de densidade.

Se todo movimento local que divide um meio exigisse formalmente uma alteração de densidade, todo movimento local em meio corpóreo exigiria alteração. Isso é desnecessário: pode haver mera compressão situacional.

Se, porém, a compressão ou dilatação das partes fosse tal que se ordenasse à corrupção, então haveria alteração e, consequentemente, qualidade.

Digo finalmente: densidade e rareza não são qualidades ativas, mas passivas; dispõem, porém, o sujeito de tal modo que as qualidades ativas unidas a elas operam mais ou menos eficazmente.

A densidade e a rareza seguem a ordenação das partes da quantidade, assim como a figura segue sua terminação. Como a quantidade e a figura não são, formalmente, princípios ativos de aquecer ou esfriar, também densidade e rareza não são por si qualidades ativas.

Não vemos a densidade produzir por si mesma outra densidade, nem a rareza outra rareza; elas operam mediante qualidades ativas como calor e frio.

Entretanto, uma qualidade ativa recebida em matéria mais densa pode operar mais rápida e eficazmente, porque a disposição das partes favorece a ação, assim como determinada figura pode favorecer o movimento ou a penetração.

Resolve-se agora o primeiro argumento em favor da adição de quantidade. Objeta-se: pela rarefação há mais indivisíveis em ato do que antes; logo, há mais quantidade. Pois, se uma água que ocupava metade de um vaso passa a ocupá-lo inteiro, sua quantidade termina e corresponde a novos pontos do vaso.

Alguns responderam que uma quantidade maior e uma menor possuem o mesmo número de pontos em ato, recorrendo ao exemplo do círculo menor inscrito em círculo maior: todas as linhas traçadas do centro ao círculo maior atravessariam o menor.

Outros admitiram menos pontos na quantidade menor, mas disseram que, por diversa situação da mesma quantidade, os mesmos pontos podem corresponder a mais ou menos pontos de outro corpo.

Essas explicações não são satisfatórias. Uma quantidade maior excede a menor em partes atuais determinadas e deve, por isso, excedê-la também nos pontos ou termos que unem essas partes.

No exemplo dos círculos, se ambos forem desdobrados em linhas retas, a linha proveniente do círculo maior será evidentemente mais longa. Logo, há nela mais partes atuais e, consequentemente, mais termos ou pontos atuais.

Quando se diz que todas as linhas do círculo maior passam pelo círculo menor em direção ao centro, isso é verdadeiro distributivamente, não coletivamente: não se segue que todas as linhas atuais do círculo maior caibam no menor sem sobreposição.

Em ambos há infinitos pontos e partes em potência segundo a divisibilidade do contínuo; aqui, porém, trata-se de partes e terminações que estão em ato.

Responde-se, portanto, ao argumento: a água rarefeita possui mais pontos ou indivisíveis atuais de terminação do que antes, mas não possui mais partes de matéria ou de quantidade. Há maior explicação e dilatação das mesmas partes em ordem ao lugar.

A extensão das partes ao lugar se faz por nova terminação da quantidade e, consequentemente, por maior número de indivisíveis terminais, sem que por isso se acrescentem novas partes quantitativas.

A mesma parte divisível, por não corresponder adequadamente a um único ponto indivisível, pode receber maior explicação em relação a vários termos. Quando isso ocorre, diz-se que se dilata; quando se reduz a menos terminações, diz-se que se contrai.

Logo, não vale a consequência: há mais indivisíveis terminais, portanto há mais partes. Pode haver as mesmas partes mais explicitadas em relação ao lugar.

Confirma-se a objeção: na condensação ocupa-se lugar menor; se a quantidade não diminui, as partes pareceriam penetrar-se.

Responde-se que as partes se comprimem, mas não se penetram. A penetração exigiria que partes atuais distintas, terminadas por indivisíveis distintos, estivessem simultaneamente sob o mesmo espaço.

Na condensação, ao contrário, diminuem as terminações atuais pelas quais as mesmas partes se explicam em ordem ao lugar; as partes ficam sob menos pontos terminais, mas não duas partes atuais distintas sob exatamente o mesmo espaço.

Por isso Aristóteles diz que rarefazer é fazer passar ao ato uma grande dimensão que antes estava em potência; entende-se aqui dimensão quanto à terminação local e explicação das partes.

Segundo argumento: raro é definido por pouca matéria sob grandes dimensões e denso por muita matéria sob pequenas dimensões; logo, a rarefação e a condensação parecem terminar na quantidade ou ao menos na situação, e não na qualidade.

Além disso, pela rarefação a mesma quantidade se estende mais no lugar; mas a extensão ao lugar é propriedade da quantidade. Parece, portanto, que nova extensão exigiria nova quantidade.

Finalmente, se a mesma quantidade pudesse explicar-se mais ou menos sem mudar de entidade, pareceria receber mais e menos à maneira da qualidade.

Responde-se que, na definição de raro e denso, 'dimensões' não significa a quantidade em si mesma, mas sua comensuração ao lugar, a qual pode variar permanecendo a mesma quantidade.

A rareza e a densidade formais não consistem, porém, na atual situação extensa das partes; essa situação é efeito delas. A qualidade consiste na disposição pela qual as partes exigem ou são aptas a tal extensão.

Por isso, embora a qualidade não apareça explicitamente na definição, está implicada na disposição do corpo para possuir pouca matéria sob grandes dimensões ou muita matéria sob pequenas dimensões.

Quanto às espécies eucarísticas, nas quais não está formalmente presente a substância material, responde-se que a quantidade separada supre as funções do sujeito quanto a essas disposições.

A extensão ao lugar é propriedade da quantidade, mas ser desta ou daquela grandeza local é-lhe acidental e pode depender de disposição qualitativa. Não é preciso acrescentar quantidade para variar a extensão local.

Assim como um grave pode mover-se mais rapidamente ao fim da queda sem receber nova gravidade, a mesma quantidade pode situar-se e estender-se diversamente sem receber novas partes.

A quantidade enquanto ordena partes fora de partes não se intensifica nem se remite; não se enraíza mais ou menos na mesma parte do sujeito. Seu aumento próprio se faz por adição de partes, não por intensidade.

O que recebe mais e menos é a qualidade de rareza ou densidade, que dispõe a quantidade para maior ou menor extensão.

Também não se segue que a qualidade seja supérflua. A rareza não supõe partes dilatadas antes dela como causa; antes, a dilatação natural das partes segue dessa disposição, assim como o corpo é orgânico por causa da alma que o organiza.

Nem a rareza exige sempre dilatação atual, mas aptidão para ela. Por isso se pode falar de rareza e densidade sem situação local atual, como no exemplo eucarístico.

Se, em algum caso, houver mera dilatação situacional sem essa qualidade, não será rareza formal, mas simples efeito local proveniente de movimento.

Pergunta-se, finalmente, se a rarefação exige, além da alteração pela qual se produz a rareza, um movimento local distinto para produzir a maior extensão.

Alguns o afirmam. Contudo, não é necessário pôr um movimento local realmente distinto. É comum a várias mudanças que elas produzam mediatamente um onde por alterarem a terminação da quantidade.

A geração produz mediatamente um onde porque gera uma substância em lugar; o aumento produz um onde porque acrescenta quantidade situada; do mesmo modo, a alteração que relaxa ou contrai as partes modifica mediatamente sua localização.

Por isso não é preciso assinalar um termo local de origem abandonado como no movimento local propriamente dito. A nova localização segue à alteração da terminação quantitativa.

ARTIGO II — Se, sem rarefação e sem adição de quantidade, algo pode tornar-se maior que outro

Alguns afirmam que, mesmo sem rarefação e sem adição de quantidade, algo pode tornar-se maior que outro. Durando e outros são citados em favor dessa opinião.

O fundamento é tomado do artigo precedente: a rarefação é movimento para uma qualidade, não para a quantidade ou para a extensão local senão por consequência. Logo, pareceria que Deus poderia estender uma quantidade no lugar e fazê-la maior sem acrescentar partes quantitativas nem qualidade rarefativa.

Assim como, para o agente natural, a matéria está em potência para o grande e o pequeno mediante rareza ou quantidade, pela potência obediencial poderia, segundo essa opinião, tornar-se maior sem tais meios, porque seriam apenas meios naturais.

Confirma-se: admitindo-se que Deus pudesse colocar o mesmo corpo em vários lugares conservando a mesma densidade, poderia colocá-lo também em lugares imediatamente contíguos entre si; pareceria então ocupar mais lugar e ser maior sem adição de quantidade e sem rarefação.

Confirma-se ainda pelo exemplo de Eva formada da costela de Adão. Se tivesse sido feita apenas por rarefação da costela, argumenta-se, sua carne e ossos ficariam desproporcionados; se por adição de outra matéria maior, pareceria antes ter sido feita dessa outra matéria do que da costela.

São Tomás sustenta a posição contrária. Diz: 'Afirmar que a matéria se multiplica sem rarefação é afirmar simultaneamente coisas contraditórias, isto é, a definição sem o definido.'

Em outro lugar, contra o Mestre das Sentenças e outros, afirma ser ininteligível que algo se torne maior sem adição de matéria ou quantidade, a não ser por rarefação.

Essa doutrina deve entender-se de rarefação considerada tanto segundo a qualidade quanto segundo a situação ou extensão no lugar.

A razão é que repugna conceber uma quantidade tornando-se maior sem novos termos de quantidade que antes não possuía.

Esses termos podem ser considerados em ordem às próprias partes ou em ordem ao lugar.

Se a quantidade se torna maior em ordem às próprias partes, é necessário acrescentar nova parte. Mantendo-se exatamente as mesmas partes, não se alteram os termos intrínsecos da quantidade, que consistem em ter mais ou menos partes.

Logo, permanecendo as mesmas partes e não havendo mais do que antes, a quantidade não é maior segundo a ordem interna das partes.

Se, porém, os termos mudam em ordem ao lugar, acrescenta-se maior dimensão ou extensão local. E nisso consiste a rarefação situacional.

Portanto, aquilo que é quantitativamente maior que outro ou possui mais partes do que o menor, e então há adição de quantidade, ou corresponde a mais partes do lugar segundo a extensão, e então há rarefação.

Pergunta-se se essa dilatação ou compressão atual no lugar deve necessariamente realizar-se mediante a qualidade formal de rareza ou densidade, como meio não apenas natural, mas essencial.

Alguns afirmam que sim e dizem que a qualidade da rareza conota necessariamente a situação dilatada das partes, de modo que não poderia ser entendida sem ela, assim como o efeito branco não se entende sem a brancura.

Se isso fosse assim, seria impossível conservar densidade formal num corpo atualmente dilatado, ou rareza formal num corpo atualmente comprimido.

Contudo, deve-se distinguir. A extensão ou compressão situacional é efeito secundário da rareza ou densidade e pode ser separada delas.

Isso se mostra no corpo de Cristo na Eucaristia: permanecem a densidade da carne e dos ossos e a rareza do sangue sem a extensão local natural correspondente.

Logo, se a rareza pode permanecer sem atual extensão no lugar, pode também permanecer com extensão local menor; e a densidade pode permanecer com extensão maior.

A razão é que rareza não significa formalmente a extensão atual, mas a aptidão para essa extensão. Uma aptidão pode permanecer com o ato oposto, como a gravidade permanece num corpo que sobe, ou como a aptidão de um acidente para inerir pode permanecer quando, por poder divino, ele existe separado do sujeito.

Assim, a rareza formal, que é aptidão para dilatação local, pode coexistir com atual compressão das partes. Portanto, essa qualidade não é meio essencial para toda extensão ou compressão local efetiva.

Pode haver, sem a qualidade formal de rareza, maior situação ou extensão no lugar, e até com a qualidade oposta de densidade, embora naturalmente a extensão produzida por alteração exija connaturalmente a qualidade correspondente.

É semelhante ao caso de um corpo pesado que pode ascender sem que uma leveza contrária seja o meio formal desse movimento.

Por isso, sem adição de partes ou sem rarefação ao menos situacional, nada pode tornar-se maior do que era; mas a rarefação situacional pode, por poder extraordinário, ser concebida sem a qualidade formal de rareza.

Daí se entende por que São Tomás, ao definir raro e denso nos textos citados, menciona as dimensões e não necessariamente a qualidade. Para ser maior segundo extensão, é indispensável alguma maior dimensão situacional.

A definição da rareza enquanto qualidade não é simplesmente possuir em ato pouca matéria sob grandes dimensões, mas possuir uma disposição ou aptidão para grandes dimensões sob pouca matéria.

Respondem-se agora as razões em contrário.

À primeira: a rarefação alterativa é movimento para uma qualidade e, portanto, não existe sem essa qualidade. Mas pode conceber-se rarefação não alterativa sem a qualidade formal, embora não sem alguma dilatação situacional.

Essa dilatação situacional exige naturalmente a qualidade, mas não essencialmente em toda hipótese. Assim, sem rarefação ao menos situacional ou sem adição de partes, algo não pode tornar-se maior; pode, porém, tornar-se maior sem a qualidade rarefativa, se a extensão for produzida por outra causa.

Quando se diz que a matéria, pela potência obediencial, pode tornar-se grande ou pequena sem rarefação, nega-se o antecedente se por rarefação se entende também a dimensão situacional. Esta não é apenas meio natural, mas entra na própria razão de algo possuir grandes dimensões com pouca matéria.

À primeira confirmação, não se admite a opinião de que o mesmo corpo possa estar simultaneamente em vários lugares do modo suposto. Mas, concedida a hipótese sem a admitir, se o mesmo corpo fosse posto em dois lugares imediatos e fosse contínuo consigo mesmo, reduzir-se-ia ao mesmo contínuo e não constituiria por isso uma grandeza maior, pois nada acrescenta a si mesmo enquanto contínuo consigo.

Se fosse apenas contíguo e não contínuo consigo, haveria duas superfícies em vez de uma, e a quantidade seria considerada dividida segundo dupla terminação; não se produziria simplesmente uma coisa maior, mas algo como uma duplicação.

À segunda confirmação, responde-se que a costela de Adão foi edificada em mulher mediante acréscimo de nova matéria, seja produzida por criação, seja pela conversão de outra matéria, conforme a explicação de São Tomás.

Não se diz, por isso, que Eva foi feita dessa matéria acrescentada em vez de da costela. A costela foi o primeiro princípio ou fundamento mediante o qual a matéria restante entrou na formação da mulher.

Do mesmo modo, embora o embrião cresça pela adição de nova matéria até alcançar a quantidade devida, não se diz que é feito da matéria que posteriormente se acrescenta, mas da semente e da matéria primeira que constituem o fundamento inicial da formação de todo o corpo.

FIM DO PRIMEIRO TOMO DA FILOSOFIA NATURAL

QUESTÃO VIII — SOBRE A NUTRIÇÃO E O AUMENTO

ARTIGO I — O que são o aumento e a nutrição, e de que modo se distinguem?

Tratamos destes movimentos no presente, não enquanto procedem da alma e pertencem propriamente ao corpo animado — pois sob esse aspecto pertencem aos livros Sobre a Alma —, mas enquanto se realizam com alguma geração ou corrupção e, assim, se relacionam em comum com a própria ageneração.

Tratamos conjuntamente de aumento e nutrição porque são muito próximos entre si. Primeiro devemos determinar o que são e, depois, de que modo se distinguem.

Quanto ao primeiro ponto, supomos as definições. Nutrição é a conversão do alimento na substância daquele que é nutrido. Aumento é o movimento de uma quantidade menor para uma maior. Ageneração é a aquisição parcial de substância, como vemos também no fogo, que adquire e converte em si partes do papel.

Alguns negaram que houvesse verdadeira nutrição até mesmo nos viventes, sustentando que somente a substância na qual algo foi primeiramente gerado pertence à substância do vivente e que suas partes apenas se dilatam, sem adquirir nova substância do alimento, que serviria somente de combustível ao calor natural. Essa foi a opinião do Mestre das Sentenças.

Também houve filósofos antigos que, segundo Aristóteles, afirmavam que até as coisas não vivas se nutriam; diziam mesmo que todos os animais se nutriam pela virtude do fogo, porque vemos o fogo consumir outros corpos e convertê-los em si.

Contudo, deve estabelecer-se uma única conclusão: há verdadeira nutrição nos viventes pela conversão do alimento na substância do nutrido; não, porém, nas coisas não vivas.

A primeira parte é comum entre teólogos e filósofos, e São Tomás a ensina contra o Mestre. O primeiro fundamento é que vemos o corpo humano crescer, e todas as novas partes são primeira e per se informadas pela alma, pois sentimos que vivem e sentem como as outras partes.

Essas partes novas, portanto, ou advêm pela criação de nova matéria, ou pela conversão do alimento em matéria do vivente, ou por maior rarefação. Não advêm por criação de nova matéria, porque a criação da matéria não é obra da natureza, mas da potência criadora; se assim fosse, a nutrição, operação da potência vegetativa, não seria obra natural, mas transcenderia a natureza.

Se advêm por conversão, temos precisamente aquilo que pretendemos. Se advêm por rarefação, seguir-se-ia que o corpo de um homem já crescido seria mais raro e menos sólido que o de um recém-nascido; a experiência sensível mostra o contrário.

Além disso, a nutrição se ordena a restaurar aquilo que o calor natural consome. Logo, aquilo que restaura deve pertencer à verdade da natureza humana; de outro modo, não substituiria aquilo que se perdeu.

Não se pode dizer que a substância primeira recebida na geração não seja atingida pelo calor natural. Ela é corruptível, assim como é gerável; pode, portanto, ser alterada e perdida, e finalmente perece na morte. Logo, pode também perder-se pouco a pouco desde o princípio e ser substituída por outra.

A segunda parte da conclusão — que as coisas não vivas não se nutrem — é a sentença de Aristóteles e de São Tomás. Chamamos propriamente nutrido aquilo que, por virtude que possui, consome algo de sua própria substância e restaura o perdido pela conversão de matéria próxima em sua própria substância.

Isso não se encontra nos não viventes. A virtude própria do fogo ou da água não consome de sua própria substância para depois restaurá-la mediante matéria estranha, conservando assim a substância precedente. Portanto, não possuem nutrição própria, que consiste em receber internamente alimento e convertê-lo na própria substância.

Encontra-se, contudo, certa semelhança de nutrição nas coisas inanimadas. Elas podem perder algo pela ação de um contrário extrínseco e, por ageneração, agregar a si matéria próxima; mas isso é antes geração e multiplicação a partir de matéria aplicada, embora, por continuidade, o que é gerado se agregue ao precedente.

Objeta-se que a substância perdida pelo calor natural não pode ser restaurada: primeiro, porque a umidade radical não pode ser restituída, como ensinam os médicos; segundo, porque os teólogos atribuem à árvore da vida o efeito admirável de restaurar essa umidade radical perdida pelo calor natural.

Se o alimento comum pudesse restaurá-la perfeitamente, o homem poderia não morrer nem adoecer por causa natural, desde que ingerisse, em proporção equilibrada, tanto alimento quanto perdesse de sua própria substância; assim se sustentaria perpetuamente, sem que perecesse a umidade radical.

Confirma-se pela passagem de Mateus 15: tudo o que entra pela boca vai ao ventre e é lançado fora. Logo, nada do que entra passaria para a substância daquele que se nutre.

Confirma-se novamente: para verdadeira nutrição é necessário que a alma do vivente se una à matéria do alimento, convertendo-a em sua própria natureza. Isso parece impossível, sobretudo no homem, porque seria necessária uma nova união da alma com a nova parte, quando a alma inteira já estava unida às partes preexistentes. E, sendo a alma espiritual, como poderia tal união realizar-se por virtude corpórea, como o calor ou a potência nutritiva?

Responde-se negando a dificuldade. A umidade radical pode ser reparada pela umidade nutritiva, mas não com o mesmo vigor e perfeição que possuía no princípio, porque todo agente, agindo, repadece e se enfraquece.

Nisso consistia a excelência da árvore da vida: possuía força para robustecer a umidade radical contra o enfraquecimento proveniente da mistura de matéria estranha e para restituí-la à pureza inicial. O homem teria de comer frequentemente desse fruto, pois sua virtude era limitada e não reparava de uma vez toda a fraqueza futura.

Por isso o homem não pode viver indefinidamente por meio do alimento comum: a umidade nutritiva traz qualidades estranhas que, pouco a pouco, afetam a umidade radical, até que finalmente ela se dissolve e o animal perece.

Quanto à passagem evangélica, São Tomás responde que o termo 'tudo' deve ser entendido segundo distribuição acomodada: de tudo o que entra pela boca, alguma coisa é expelida. Isso basta à intenção de Cristo, que mostra que aquilo que entra pela boca não contamina o homem; aquilo que poderia contaminar, enquanto impuro, é expelido.

Quanto à união da alma à nova parte, não há uma dificuldade própria da nutrição: a mesma questão ocorre na geração do homem, quando a alma se une ao corpo.

Essa união não é espiritual no sentido de tornar a substância espiritual dependente do corpo, nem a unidade resultante do composto é uma unidade espiritual; ela é corpórea, como o próprio composto. Também não se funda em mudança espiritual, mas corpórea, pois a matéria é disposta e aplicada à forma por alteração.

Se toda a mudança e dependência sobre a qual se funda essa união está da parte do corpo ou da matéria, então essa união, sob esse aspecto, é corpórea.

Quanto a saber como a alma inteira, já unida ao corpo inteiro, pode unir-se também inteira a novas partes, responde-se que a alma é virtualmente múltipla, embora entitativamente indivisível. Pode, portanto, estar toda numa parte sem estar ali totalmente, isto é, sem estar explicada segundo todos os modos pelos quais é comunicável às diversas partes.

Objeta-se ainda que também coisas não vivas parecem aumentar. O fogo, quando recebe combustível, e o vinho, quando se lhe mistura água, convertem por sua própria virtude a matéria recebida em sua substância. Parece, portanto, que nada lhes falta para se dizer que aumentam.

Se se responde que faltam condições do aumento — que o vivente aumente segundo todas as partes e que isso se faça por recepção interna, não por justaposição —, objeta-se que a primeira condição também parece encontrar-se em não viventes, pois quando água se mistura ao vinho todas as partes deste são atingidas e sua virtude se enfraquece.

A segunda condição também pareceria ocorrer em pedras, ferro e outros metais, que recebem nos poros certos corpos que se convertem neles. Além disso, pergunta-se por que somente o aumento exigiria recepção interna, se movimento local e alteração continuam sendo verdadeiros movimentos mesmo quando procedem de fora.

Responde-se que tudo isso não basta para nutrição propriamente dita, embora baste para uma nutrição imprópria e por semelhança. Na realidade, há geração e multiplicação de algo a partir de matéria unida; e, porque a coisa gerada fica próxima e contínua ao gerador, parece que o inanimado aumentou.

Para o aumento propriamente dito, enquanto se distingue da mera virtude gerativa, requer-se que algo seja primeiro transmutado e convertido para substituir partes que foram perdidas pela própria virtude do vivente, que consome internamente suas partes e recebe internamente aquilo que as restaura.

Isso não ocorre nos não viventes. O fogo pode perder algo e adquirir algo quando água ou óleo são lançados sobre ele: as gotas extinguem parte do fogo, e o fogo converte óleo ou água em si. Mas essa perda e aquisição resultam da ação e reação comuns, não da razão especial de nutrição.

A nutrição não consiste simplesmente em perder e adquirir, mas em uma coisa, por sua própria virtude, agir sobre suas próprias partes, consumi-las e, para substituí-las, receber internamente algo e convertê-lo em si.

Por isso, quando nas coisas não vivas há conversão de matéria em sua própria substância, mesmo que de algum modo ocorra através de poros, ela procede da virtude gerativa, que age sobre matéria aplicada ou justaposta, e não de uma virtude restauradora do que se perdeu.

Nas coisas não vivas, portanto, a geração de algo próximo e contínuo produz por acidente aquilo que a nutrição produz per se e propriamente nos viventes.

Quanto ao texto de São Tomás sobre o fogo, deve entender-se de nutrição imprópria e por semelhança. Ele não diz absolutamente que o fogo se nutre, mas que há nele uma semelhança de aumento e nutrição e que parece nutrir-se.

Resta distinguir aumento e nutrição. Pergunta-se se são movimentos e ações realmente distintos, de modo que o aumento, enquanto tende à quantidade, seja movimento realmente distinto da nutrição.

Não falamos aqui de aumento em sentido amplo, abrangendo qualquer crescimento em qualquer gênero, nem daquele que se realiza por rarefação. Falamos especialmente do aumento quantitativo que se dá pela adição de partes, não por simples justaposição, mas nos viventes, mediante movimento de uma quantidade menor para uma maior por virtude intrínseca.

Muitos negam que haja movimento per se para a quantidade. Primeiro, porque consideram a quantidade uma paixão própria do corpo, parcial ou total, e entendem que uma paixão própria não é produzida por ação distinta da produção da essência à qual se segue.

Segundo, porque julgam que a quantidade inere imediatamente à matéria; passando a matéria de uma forma para outra, passaria também a quantidade. Assim, não seria necessário movimento distinto produtivo da quantidade, bastando a ação que une a forma à matéria e, consequentemente, uma quantidade à outra.

Segundo essa posição, o aumento seria movimento apenas per accidens, por causa da alteração associada, e não per se em razão da quantidade. Quando uma quantidade se acrescenta a outra, produzir-se-ia somente algum indivisível que as une, assim como a nutrição produziria apenas a união da alma com a nova parte da matéria.

Aristóteles, porém, ensina que nutrição e crescimento são a mesma coisa quanto à matéria, mas diferentes segundo a razão. E a opinião contrária — que o aumento é verdadeiro e próprio movimento terminado na quantidade — é comum entre os filósofos.

Aristóteles enumera repetidamente três espécies de movimento: alteração, aumento e movimento local; e entre as espécies do movimento conta crescimento e diminuição.

Resta, pois, provar que o aumento se distingue da nutrição. Não basta dizer apenas que têm sujeitos diversos, ou termos primários diversos, ou que Deus poderia impedir a quantidade resultante da nutrição, porque argumentos semelhantes poderiam ser formulados na própria geração substancial.

O objeto do aumento, absolutamente falando, é a quantidade; mas, segundo a razão de aumentar e crescer, não basta que se produza nova parte de substância e, consequentemente, nova parte de quantidade. É necessário que a nova quantidade seja adquirida de modo que se adquira mais quantidade do que se perde.

Enquanto a quantidade está sob essa formalidade de maior ou menor, ela não é simplesmente uma paixão própria, mas algo acidental que requer movimento distinto. Isso nem sempre convém à quantidade.

Daqui se toma outra razão: a nutrição dura enquanto dura a vida, pois em toda nutrição se adquire nova parte de substância e, consequentemente, nova quantidade parcial; o aumento, porém, não dura toda a vida, porque o animal não cresce sempre, embora se nutra sempre.

Logo, para o aumento não basta a nutrição nem a simples emanação de uma quantidade parcial. Requer-se algo mais: que a quantidade seja considerada enquanto crescente, isto é, enquanto se acrescenta à precedente de modo a constituir uma quantidade maior.

A nutrição considera diretamente nova parte de substância e, consequentemente, nova parte de quantidade enquanto dela emana. O aumento considera a quantidade enquanto maior, pois é movimento de uma quantidade menor para uma maior.

A formalidade de maior e menor, tomada formalmente, inclui relação; mas, fundamentalmente, supõe algo na quantidade segundo o qual ela pode ser termo per se de movimento: a nova quantidade deve unir-se à precedente sem que igual ou maior quantidade se perca.

Assim se explica também o termo formal da nutrição. Não é somente a união, mas a própria forma substancial, não enquanto totalmente e de novo introduzida em toda a matéria, como na geração, mas enquanto de novo aplicada e informando uma parte inadequada da matéria.

A nutrição compara-se à ageneração como o específico ao genérico. Ageneração é a simples aquisição de substância, seja em viventes seja em não viventes; nutrição é a aquisição vital de substância. Do mesmo modo, geração em comum é mais ampla que geração vital.

O aumento, por sua vez, tem como termo formal a quantidade enquanto maior, no sentido explicado.

Quanto ao argumento de que a quantidade é paixão própria do corpo, responde-se que ela o é considerada em si, mas não enquanto maior ou crescente. Sob essa razão, requer mutação especial pela qual se adquira mais quantidade do que se perde.

Se se insiste que 'maior' e 'menor' acrescentam apenas relação, responde-se que, embora a relação formal de maior ou menor não possa ser termo per se de movimento, seu fundamento na quantidade pode sê-lo.

Também negamos que a matéria seja sujeito da quantidade independentemente da forma. A matéria comporta-se como sujeito quo da inerência, isto é, como razão de receber, não como princípio que sustenta por si a atualidade; a quantidade não segue a matéria nua, mas a matéria sob a forma de corporeidade.

Quanto à autoridade de Aristóteles, ele fala de nutrição e aumento quanto à matéria sobre a qual versam, pois do mesmo alimento o animal se nutre e cresce enquanto dura o crescimento. Não afirma que sejam a mesma ação ou mudança.

Aristóteles também chama frequentemente coisas 'diversas segundo a razão' quando são diversas segundo essência, definição ou formalidade, não apenas por distinção do intelecto.

ARTIGO II — Como se entende que a nutrição se faça em relação às partes da substância?

Esta dificuldade decorre da doutrina já estabelecida na Lógica e na Física: a substância não possui formalmente partes senão pela quantidade; por si mesma, possui-as apenas radicalmente. Contudo, já se demonstrou que a nutrição termina formalmente numa substância não total, mas parcial.

Devemos, portanto, retomar brevemente o fundamento. Negamos que a substância possua formalmente partes por si mesma; concedemos apenas que as possui radicalmente. Pela quantidade, porém, as partes são formalmente constituídas enquanto partes.

A formalidade de parte exige divisibilidade e ordenação, pela qual uma parte se coloca fora de outra e acrescenta algo à outra. Se estivesse inteiramente dentro dela, não coordenada e exterior, permaneceria penetrada e confundida com ela; faltaria a divisibilidade própria das partes.

Nada pode ser dividido sem que se tome uma parte e se deixe outra. Onde todas as coisas estão confundidas e penetradas umas nas outras, não se pode tomar uma sem retirar a outra.

Se a substância, antes da quantidade, possuísse partes sob a formalidade própria de partes, isto é, ordenadas e divisíveis entre si ainda que não em relação ao lugar, e possuísse isso substancialmente, seria necessário que essas partes se unissem não por totalidade, mas pelas extremidades ou por indivisíveis.

Mas, se se unem por indivisíveis, a substância já possuiria em si princípio suficiente de impenetrabilidade pela própria união substancial das partes; nesse caso, a quantidade seria supérflua, pois é próprio da quantidade estender as partes e fazê-las resistir à penetração segundo sua aptidão natural.

Com efeito, se as partes substanciais já estivessem ordenadas e não confundidas antes da quantidade, nenhuma parte, por mínima que fosse, estaria toda dentro de outra. Deveriam, portanto, unir-se por algo indivisível ou por uma extremidade.

Se existem tais indivisíveis substanciais que ordenam e continuam as partes sem penetração, então a substância já possuiria o princípio suficiente não apenas para impedir a penetração das partes entre si, mas também para impedir a penetração de um corpo contíguo.

Assim, a função formal da quantidade seria desnecessária. Por isso, a substância, considerada sem quantidade, não possui formalmente a ordenação e divisibilidade de partes.

Objeta-se: então a substância material, quanto à entidade substancial, estaria toda sob toda a quantidade e toda sob cada parte. Mas isso pareceria contrário ao efeito formal da quantidade, que estende as partes da substância e faz com que uma parte da substância corresponda a uma parte da quantidade e o todo à quantidade total.

Se uma parte da substância corresponde a uma parte da quantidade, parece que já existe, da parte da substância, distinção real entre parte e parte; e essa distinção, sendo substancial, não poderia provir formalmente da quantidade, que é acidente.

Responde-se distinguindo três coisas: o que a substância possui em si mesma, removida a quantidade; o que possui formalmente pela quantidade; e o que exerce substancialmente, supondo a quantidade como condição.

A substância em si mesma, removida a quantidade, não possui formalidade de partes, porque desaparece o princípio pelo qual as partes são divididas e ordenadas, uma fora da outra.

Da quantidade, formalmente, provém apenas uma distinção acidental de partes, porque o efeito formal não pode exceder sua forma.

Da própria substância, porém, uma vez suposta a quantidade como condição que ordena e distingue acidentalmente as partes, resulta união substancial entre essas partes assim ordenadas.

Algo semelhante ocorre na individuação: feita a divisão pela quantidade, da matéria resulta incomunicabilidade e individuação substancial, como será explicado na Questão IX.

Se, feita a divisão quantitativa, Pedro e Paulo não diferissem apenas acidentalmente, mas também substancialmente, então, quando se estabelece continuidade e união de quantidade com quantidade, também as partes devem unir-se substancialmente.

De outro modo, um composto de partes não seria um todo substancialmente uno, mas duas substâncias unidas apenas acidentalmente. Assim, quando um indivíduo aumenta, é necessário que, suposta a unidade quantitativa das partes, se produza também unidade substancial entre elas.

São Tomás distingue no corpo natural diversos modos de união dos membros: pela conformidade da natureza, porque os membros constam de partes da mesma razão; pela conexão mediante nervos e articulações, que dá continuidade; pela difusão do espírito vital e da virtude da alma; e, finalmente, porque todos os membros são aperfeiçoados pela mesma alma numericamente una.

Vê-se, portanto, que ele distingue a união por continuidade, pertencente à quantidade, daquela união segundo a conformidade da natureza, que é substancial.

Em outro lugar, São Tomás afirma que a alma é forma substancial do corpo, dando ser e espécie ao todo e às partes, e que o todo constituído das partes é uno simplesmente. Ele fala precisamente das partes integrantes do corpo.

Logo, as próprias partes se unem substancialmente e, como extremos unidos, constituem o todo, fazendo dele um ente simplesmente uno.

Daí se conclui que as partes que advêm pela nutrição ou pelo aumento não se tornam substancialmente uma pela identificação de uma parte com outra.

Coisas fisicamente identificadas não podem separar-se sem que cesse a identificação. Ora, as partes integrantes podem separar-se de fato e, uma vez divididas, podem resultar indivíduos diversos.

Portanto, quando estão unidas, não são identificadas, mas verdadeiramente unidas por composição num único ser, assim como matéria e forma, que podem separar-se e, enquanto unidas, constituem um só composto.

Seria estranho admitir que matéria e forma, embora sejam partes físicas essenciais, não se identificam mas se unem, enquanto as partes integrantes se identificariam sem verdadeira união, quando São Tomás expressamente as ordena à constituição de um só todo.

Por isso, feita a adição das partes e sua distinção segundo a quantidade, estabelece-se também união substancial entre essas partes quantitativamente distintas e contínuas; e, feita a divisão e separação, estabelece-se distinção substancial, e não apenas acidental, entre os indivíduos.

Não obsta que São Tomás por vezes diga que certas naturezas possuem totalidade de partes acidentalmente, por razão da quantidade, enquanto, segundo a essência ou substância, o todo está no todo e o todo em cada parte.

O sentido é que a forma e a substância totais estão em cada parte quando consideradas segundo o modo da substância sem quantidade. Contudo, uma vez suposta a distinção das partes pela quantidade, São Tomás não nega que entre elas haja união e composição substanciais, e não mera identificação.

Também quando afirma que na divisão de um contínuo não se faz absolutamente um corpo novo, embora um se divida em muitos, entende que não há novidade de geração a partir da matéria; há, porém, novidade por multiplicação e divisão do corpo.

Antes da divisão, aquilo que depois será muitos em ato é um em ato e muitos em potência. Não existem então muitos indivíduos pela pluralidade de existências distintas, mas existem várias partes substanciais segundo a pluralidade da extensão e da continuidade, formalmente estabelecida pela quantidade.

Suposta essa continuidade, estabelece-se união substancial entre as partes, porque a entidade substancial submetida a uma parte da quantidade se compara inadequadamente ao todo substancial e é divisível e separável dele; por isso necessita unir-se e compor com a entidade adjacente.

Com isso fica resolvida a dificuldade principal: como, pela nutrição, se adquire uma parte da substância, se a razão formal de parte provém da quantidade.

Dizemos que pela nutrição se adquire uma parte da substância, mas uma parte afetada pela quantidade. Da quantidade recebe formalmente a razão de parte; por si mesma, a entidade substancial é apenas radicalmente parte.

A nutrição não adquire formal e diretamente a formalidade de parte, que pertence à quantidade. Adquire diretamente uma entidade substancial que se relaciona inadequadamente com o todo e que, radicalmente, é parte; essa entidade está sujeita à quantidade, da qual recebe a formalidade de parte.

Além disso, pela nutrição, essa entidade que possui razão de parte segundo a quantidade é trazida ao ser do todo por verdadeira composição e união substanciais, como entidade que participa inadequadamente do ser do todo e, portanto, não como todo, mas como componente do todo.

Assim como a geração produz diretamente uma substância total e individual, embora, quanto à divisão e designação, dependa da quantidade e seja individuada sob ela, também a ageneração ou nutrição considera diretamente uma substância parcial, embora a formalidade de parte dependa da quantidade enquanto ordena e continua as partes.

Do mesmo modo, a individuação depende da quantidade enquanto divide e separa.

ARTIGO III — Em que ação consiste formalmente a nutrição e onde reside a faculdade nutritiva?

É certo que várias ações concorrem para a nutrição e o aumento, algumas prévias, outras consumativas. Assim também, na geração dos animais, muitas ações precedem, não apenas dispondo a matéria, mas gerando formas intermediárias, até se chegar à última forma, na qual o próprio animal é gerado.

Como a nutrição tende a converter o alimento na substância daquele que é nutrido, e o alimento no princípio é muito dessemelhante ao vivente, são necessárias muitas alterações e cocções até que ele se assimile ao vivente e se converta em sua substância.

Também porque a substância do animal possui muitas e diversas partes, requerem-se diferentes mutações do alimento: de um modo se nutre a carne, de outro os nervos, de outro os ossos; de um modo se faz o sangue, de outro os espíritos, de outro o sêmen. Por isso são necessárias várias ações pelas quais o alimento é distribuído e a nutrição se realiza.

Brevemente, porque esta matéria pertence mais aos médicos, exporemos as mutações necessárias no alimento até que ele se converta totalmente em partes sólidas.

Antes que o alimento abandone a forma inanimada e assuma a forma do vivente, precedem duas mutações: uma na boca do animal e outra no estômago, antes que passe à forma do sangue.

Na boca, a mudança ocorre pela mastigação e trituração do alimento; a alteração, porém, realiza-se pela saliva e pelo humor da boca, que possuem grande força para alterar o alimento, como ensina Galeno.

No estômago, que possui substância nervosa e membranosa e é tecido de fibras para poder contrair-se e dilatar-se facilmente, reúne-se o alimento levado pela garganta.

Ali ele é aquecido pelo calor do estômago, como as coisas se cozem num caldeirão ao fogo, até que se forme do alimento uma certa massa líquida, chamada quilo, de cor esbranquiçada.

Ali se separa o que é impuro e grosseiro do que é mais purificado. A parte mais depurada é levada por certas veias, chamadas mesaraicas ou mesentéricas, ao fígado, para ali transformar-se em sangue; a parte grosseira e excrementícia é lançada aos intestinos para ser expelida.

Conduzido ao fígado nessa forma líquida, o alimento passa ali à forma do sangue, sendo cozido e purificado com maior virtude e calor. Essa cocção não poderia completar-se no estômago, pois exige calor e força maiores para uma purificação mais perfeita.

Na massa sanguínea formada no fígado aparecem também os outros três humores: a bílis amarela ou cólera, a bílis negra ou melancolia e a pituita ou fleuma.

Do fígado procede uma distribuição múltipla e variada do sangue e dos humores para diversas partes do corpo e seus receptáculos. A natureza separa a cólera e a melancolia, que não são aptas à nutrição, encaminhando a primeira para a vesícula biliar e a segunda para o baço.

A fleuma, porém, juntamente com o sangue, distribui-se pelo corpo e pelas veias, porque se converte facilmente em sangue. Se a bílis negra ou amarela não é devidamente separada, mas circula com o sangue, segue-se enfermidade e má disposição do animal.

Outro humor é separado do fígado e vai para a urina. Esse humor desce do estômago juntamente com a massa branca ou quilo como seu veículo e, depois que a massa se converte em sangue, aquilo que já não serve ao processo é lançado na urina e expelido.

Alguns negam que os quatro humores sejam produzidos no fígado e afirmam que somente o sangue se forma ali. Contudo, João de São Tomás registra como comum na escola médica de Galeno a posição de que todos os quatro humores se encontram juntos no fígado antes de sua separação.

O sangue destinado a nutrir o animal distribui-se de duas maneiras a partir do fígado. Uma parte é levada ao coração, onde se formam os espíritos vitais, entendidos como sangue puríssimo e delicadíssimo, e ao cérebro, onde se formam os espíritos animais destinados às funções sensitivas.

Outra parte é distribuída pelas veias, que percorrem todo o corpo em muitos ramos, para servir à nutrição. O sangue é primeiro atraído pelas próprias veias e depois pelas partes adjacentes através dos poros; a fleuma auxilia essa passagem.

Finalmente, o sangue colocado nos poros passa da forma líquida à sólida, tornando-se carne, ossos, nervos e partes semelhantes. Nesse ponto se consuma toda a nutrição: a parte sólida já não serve como alimento, mas é a parte nutrida; o sangue, embora seja parte nutrida pelo alimento externo, serve ainda como alimento interno para a parte sólida.

O sangue levado ao coração é submetido a cocção mais intensa e se torna muito puro, formando os espíritos vitais necessários à pulsação e às funções da vida. Neles reside especialmente o calor vital, pois o calor não poderia derivar do coração sem algum líquido ou humor no qual estivesse recebido.

Como esse calor é mais puro e vivo, por proceder do princípio da vida, ele purifica e atenua intensamente o sangue. Os espíritos vitais desaparecem rapidamente depois da morte por sua extrema tenuidade.

Do mesmo modo, porque o cérebro é tido como princípio da vida sensitiva, o sangue levado a ele pelas veias é purificado ao máximo e dele se formam os espíritos animais, pelos quais o calor necessário à sensação é levado aos sentidos e nervos.

Nesses espíritos residem imagens ou espécies; por isso, durante o sono, pela mudança dos espíritos, apresentam-se várias formas que produzem sonhos.

João de São Tomás observa que Aristóteles julgava que o sangue se formava no coração e que nele também se formavam os espíritos vitais e animais, porque considerava o coração princípio da vida sensitiva.

Os médicos posteriores, porém, sustentavam que o fígado era a oficina do sangue e que ali se formavam o próprio sangue e os outros humores, enquanto no coração se formavam propriamente os espíritos vitais e na cabeça os espíritos animais.

Postas essas coisas, resta explicar se a nutrição consiste formal e propriamente somente na última conversão, pela qual o alimento é convertido internamente em parte sólida, ou também naquela conversão pela qual o alimento externo se converte em sangue e humores.

Essa questão depende da famosa controvérsia sobre se o sangue é informado pela própria alma ou se é apenas humor nutritivo; dela depende também determinar em que parte, como sujeito, reside a faculdade nutritiva.

Digo primeiro: a nutrição encontra-se própria e formalmente onde o alimento passa à parte sólida, de tal modo que já não permanece alimento, mas torna-se o próprio nutrido. Imperfeita e incoativamente, porém, encontra-se também na formação do sangue e dos humores, conforme a sentença que será defendida de que o sangue é animado.

Devemos falar da ação nutritiva como da ação generativa nos viventes. Assim como a geração não se completa por uma única ação, mas por várias que passam por diversas formas até a última, também na nutrição o alimento é primeiro transmutado por diversas disposições e assume diversas formas substanciais.

A mesma forma substancial que existia no pão ou em outro alimento não permanece na massa líquida formada no estômago, muito menos no sangue.

Como a nutrição consiste essencialmente em proceder a partir do alimento, ela deve consumar-se onde termina a razão de alimento e começa simplesmente a realidade nutrida. Enquanto algo ainda permanece alimento, a nutrição não está plenamente consumada.

Por isso a nutrição se completa quando se formam as partes sólidas: estas são nutridas e já não nutrem; o sangue, se é nutrido, ainda pode nutrir outra parte.

Daqui se conclui que a faculdade nutritiva, conforme as diversas funções que exerce, deve ser colocada em diversos órgãos ou partes.

A faculdade natural enquanto produz o sangue encontra-se no fígado, porque ali está a virtude formativa do sangue. A virtude que forma os espíritos vitais e os nutre encontra-se no coração, onde esses espíritos se formam e de onde são distribuídos.

A faculdade nutritiva dos espíritos animais encontra-se na parte em que eles se formam, isto é, no cérebro. Finalmente, a faculdade natural que converte a substância úmida — o sangue — em partes

sólidas está difundida por todo o corpo e reside nas próprias partes sólidas, que agem sobre o sangue ou outro humor colocado nos poros e o coagulam em parte sólida.

Digo segundo: é mais provável que o sangue e os espíritos vivam e sejam informados pela forma do animal, ao menos quanto ao grau vegetativo.

Distinguimos aqui o sangue verdadeiro, já nutrimental e devidamente formado, de um humor ainda imperfeitamente cozido que, embora misturado ao sangue e tingido de sua cor, não é sangue perfeito.

Alguns negam essa conclusão e julgam que mesmo o sangue espirituoso não vive, mas está nas veias e no corpo como água num vaso.

Baseiam-se primeiro em Aristóteles, que diz que o sangue não é contínuo com a carne, mas está no coração e nas veias como num vaso; segundo, no fato de o sangue ser líquido e, portanto, parecer não poder continuar-se com corpo sólido; terceiro, porque o sangue é alimento das partes sólidas e o alimento deve converter-se na substância do nutrido, parecendo assim exigir forma distinta.

Acrescentam que, quando o sangue sai da veia, aquilo que está fora parece continuar-se com o que permanece dentro; ora, o sangue exterior não é animado, logo também o interior não o seria.

Contudo, a opinião contrária é mais provável e mais conforme a São Tomás, que considera o sangue pertencente à verdade da natureza humana e o enumera entre as partes que ressurgirão no homem enquanto partes da natureza humana.

Quando São Tomás diz que o sangue não é parte em ato, mas apenas em potência, explica-se dizendo que o sangue é carne em potência: da carne se faz a partir do sangue, e nesse sentido o sangue ainda não é em ato tal parte perfeita.

E quando afirma que a umidade nutritiva ainda não chegou a assumir perfeitamente a natureza da espécie, mas está a caminho dela, como o sangue, não diz absolutamente que o sangue não participa da natureza da espécie; diz que não a participa perfeitamente.

Logo, não se conclui que o sangue não seja parte animada, mas apenas que não é parte perfeita como um membro ou a carne.

Aristóteles também afirma expressamente que o sangue é animado e ferve nas veias. O sangue participa de acidentes da vida: possui calor, é veículo do calor, cresce, aumenta e se move por todo o corpo.

Pertence à verdade da natureza animal mais do que unhas e cabelos, que, contudo, são informados pela mesma forma do todo, embora não no mesmo grau. Não há, portanto, razão para negar que o sangue seja informado pela mesma alma, ainda que em grau diverso.

Seria também inconveniente que, para constituir um único corpo e uma única natureza — um ente simplesmente uno — concorresse algo que não fosse informado pela mesma forma e, por isso, não fosse contínuo, mas apenas contíguo às demais partes.

Nesse caso, sangue e membros constituiriam apenas um agregado por acidente de realidades descontínuas, enquanto a natureza animal é uma só e simplesmente una.

Pergunta-se se o mesmo deve ser dito dos outros humores, do leite e do sêmen, e em que grau de vida se diz que vivem.

Responde-se que todos esses humores gerados com o sangue ou a partir dele são informados por forma vital enquanto permanecem no animal: possuem acidentes da vida, crescem, nutrem-se e participam do calor vital.

O mesmo se diz da cólera e da fleuma, que pertencem à integridade e composição do corpo animal. O corpo animal é composto dos quatro humores assim como dos quatro elementos.

Não obsta que São Tomás diga que o sêmen não é informado pela alma e que leite e sêmen não ressurgirão. O sentido é que o sêmen não é informado pela alma de modo perfeito como carne e membros, mas imperfeitamente, com tendência a ulterior formação, pois dele devem formar-se carne e membros do feto.

Por isso, no grau em que se diz que o sangue é informado pela alma, também o sêmen pode ser considerado sob informação vital, ainda que dele se forme o feto.

Deve-se, porém, distinguir no sangue entre a própria substância sanguínea, enquanto informada pela alma, e seu estado enquanto está em transmutação e em via para nutrir e formar um membro, como carne ou ossos.

Enquanto está nesse estado de transmutação, não ressurgirá como tal, porque esse estado pertence à condição corruptível e não à integridade permanente da natureza. O mesmo vale para sêmen e leite, que servem ao estado de geração e corrupção.

Enquanto, porém, estão unidos ao vivente e não foram expelidos, são considerados dentro da unidade vital do organismo; quando são separados, perdem essa informação atual da vida.

Quanto ao grau de vida, esses humores são informados segundo um grau imperfeito, isto é, vegetativo. Não sentem, assim como unhas e cabelos não sentem, mas crescem e nutrem-se.

São Tomás afirma que os humores pertencem à perfeição do corpo humano como as demais partes, embora não alcancem a mesma perfeição. Assim como as partes do universo participam da perfeição divina segundo modos diversos, também os humores são de algum modo aperfeiçoados pela alma racional, embora não como as partes mais perfeitas.

Contra os fundamentos da opinião oposta, deve-se notar com Caetano que sangue e humores semelhantes têm dupla função: são partes integrantes, embora menos perfeitas, e são também via e tendência para partes mais perfeitas que deles se formam.

Assim como os elementos são corpos menos perfeitos a partir dos quais se formam os mistos e, no entanto, são verdadeiras partes do universo, o sangue pode ser verdadeira parte do corpo e, ao mesmo tempo, matéria de partes mais perfeitas.

No todo quantitativo, linha e superfície são verdadeiras partes segundo sua extensão, embora, relativamente à profundidade ou ao corpo, comportem-se como termos ou indivisíveis. Do mesmo modo, não repugna que algo seja verdadeira parte e ainda, comparativamente a outra parte mais perfeita, sirva-lhe de matéria.

Assim, o sangue é parte imperfeita e fornece matéria da qual se formam partes sólidas. Pode ser considerado segundo sua substância, e então é parte, ou segundo seu estado de transmutação do líquido ao sólido, e então serve a uma parte mais perfeita.

Quanto às passagens de Aristóteles, dizemos que o sangue está nas veias como água num vaso quanto à razão de líquido; contudo, é um líquido animado. Aristóteles também diz que o sangue é animado e ferve nas veias.

Não obsta que às vezes sangue pareça ser expelido como suor ou excremento. Ou não se trata de sangue perfeito, mas de humor imperfeitamente cozido e tingido pela cor do sangue, ou, se é sangue verdadeiro, sua emissão decorre de ruptura de veia ou excessivo relaxamento dos poros, e não porque seja em si excremento.

À objeção de que o sangue líquido não pode continuar-se com partes sólidas, responde-se que pode continuar-se por fibras muito finas, mais visíveis em animais de sangue espesso; continua-se também em sua origem, no fígado e no coração; e continua-se finalmente nos poros com as partes sólidas à medida que se coagula e solidifica com elas.

Não é inconveniente que uma parte sólida se continue com outra coagulada e esta com uma parte líquida, assim como o leite enquanto começa a coagular permanece contínuo com sua parte ainda líquida, ou a água congelada com outra parte ainda não congelada.

Quanto ao sangue quando é expelido das veias, ao leite quando é retirado e ao sêmen quando é ejaculado, esses humores, uma vez expelidos, deixam de estar contínuos com o vivente.

Quando o sangue rompe a veia, corrompe-se sob essa forma vital, perde a vida e assume outra forma, como acontece com um cadáver, embora conserve por algum tempo algum calor ou virtude semelhante.

Não é estranho que algo pareça contínuo e na realidade seja apenas contíguo: um membro seco pode parecer contínuo com um são, ou um galho seco com um verde, embora tenham formas diversas.

À objeção de que o sangue é alimento das partes sólidas e, portanto, deveria possuir forma diversa da delas, responde-se que o sangue é alimento intrínseco e já cozido, não alimento extrínseco.

Não é inconveniente que o alimento, em sua última cocção, seja informado pela alma não segundo grau perfeito, mas segundo grau vegetativo, e passe à forma de membro sólido não assumindo outra forma substancial totalmente nova, mas um novo grau e um novo modo de informação substancial.

Se se objeta que essa conversão final não seria verdadeira mudança substancial porque não passaria da privação de uma forma a outra forma, responde-se que é mudança substancial perfeita e consumativa, passando da privação do grau perfeito ao grau perfeito.

Para encontrar nela o trânsito de uma forma a outra, deve considerar-se o conjunto inteiro das mutações, desde a mudança do alimento através das formas intermediárias até a última mudança em carne. Quando chega ao complemento final, já não há passagem de forma a forma, mas do grau anterior da forma ao grau último e ao modo perfeito de informar substancialmente.

ARTIGO IV — Se o aumento, enquanto dura, e a nutrição, durante toda a vida, são sucessivos e contínuos?

Há uma dupla controvérsia acerca da continuidade desses movimentos. Primeiro, se duram continuamente, isto é, durante toda a vida. Segundo, se são movimentos contínuos e sucessivos, isto é, não discretos nem instantâneos, mas continuados divisivelmente e por partes; e, ainda, se essa continuidade é regular, de modo que, adquirindo-se certa quantidade em certo tempo, adquira-se a metade na metade do tempo e a quarta parte na quarta parte, ou se isso ocorre irregularmente.

Quanto ao primeiro ponto, duas coisas parecem certas. A primeira é que a nutrição, propriamente falando e salvo algum impedimento per accidens, dura por toda a vida depois do primeiro instante e de algum breve tempo necessário para que o alimento seja aplicado e disposto à conversão na substância do nutrido.

Mesmo nesse intervalo, porém, começa a alteração e a disposição para a conversão do alimento; por isso já existe nutrição de maneira incoativa.

A segunda é que o aumento, enquanto distinto da nutrição, não dura por toda a vida. Aristóteles afirma que, enquanto o animal permanece vivo, ainda que sofra diminuição, nutre-se, mas não cresce sempre.

Não se exige que a nutrição esteja atual e ininterruptamente presente em todo instante da vida, de modo que o animal morra imediatamente se ela faltar por breve tempo. Exige-se que a necessidade de alimento e nutrição permaneça enquanto o animal vive, sem que a natureza estabeleça para ela um termo como estabelece para o crescimento.

Se a nutrição cessa por doença, debilidade ou falta de alimento, o animal não morre de imediato, mas começa a entrar em estado de corrupção.

A razão dessa necessidade permanente, além da experiência cotidiana, toma-se do temperamento dos viventes, constituído de quente e úmido. O calor deve ser abundante, pois as funções vitais dele dependem; e o calor, por sua atividade, consome a umidade.

Assim como o fogo se conserva por madeira, óleo ou outros combustíveis, também no vivente a umidade consumida deve ser restaurada. Por isso, durante toda a vida, aquilo que o calor consome precisa ser reposto.

Como, porém, o calor não atua sempre igualmente sobre a umidade, nem permanecem sempre iguais a disposição do calor e da umidade e a aplicação do alimento, há latitude e por vezes interrupção no processo nutritivo, sem que por isso o animal morra imediatamente.

Daqui se explica também por que certos animais parecem viver algum tempo sem alimento exterior, como arganazes, ursos e algumas serpentes: embora não recebam alimento externo, possuem internamente humores mais grossos ou fleumáticos, que nesse período são lentamente consumidos pelo calor natural em lugar de alimento.

Se se conta que certos homens viveram muitos dias ou anos sem alimento, ou isso é fabuloso, ou não teve causa natural comum: teria ocorrido por milagre, por algum auxílio oculto, ou porque consumiam tão pouco, em razão da debilidade do calor natural, que pareciam não comer.

Que o aumento não dure por toda a vida é manifesto pela experiência e é ensinado por Aristóteles e São Tomás.

A razão pode ser tomada, primeiro, da reação contínua do alimento sobre o calor natural. O alimento debilita e diminui esse calor; o calor enfraquecido já não pode converter em alimento tanto quanto se perde da própria substância. Ora, o crescimento exige que se adquira mais do que se perde.

Segundo, aquilo que se adquire do alimento, por ser estranho, introduz também suas próprias qualidades na umidade nutritiva. O que advém de novo não é tão puro quanto a umidade radical primeira; onde se mistura algo estranho, a virtude se enfraquece e se modifica.

Terceiro, se os viventes crescessem sempre, alcançariam quantidade tão grande que uma única alma e um único coração não poderiam informar e vivificar todo o corpo, a menos que a própria virtude aumentasse indefinidamente.

Objeta-se que, se o calor natural se debilita pela reação contínua do alimento, também consumirá menos da umidade própria; portanto, não se segue que o aumento cesse porque se perde mais do que se restaura.

Responde-se que o calor debilitado consome menos da umidade adventícia, mas, quando chega a esse estado pela idade, já consumiu mais da umidade radical. Além disso, quanto menos consome a umidade adventícia, tanto mais o animal se sobrecarrega com ela, de onde surgem doenças e, finalmente, a morte.

Quanto mais o calor se debilita, mais dificilmente coze o alimento estranho, por ser mais grosseiro e dessemelhante, ao passo que consome mais facilmente a própria umidade e as próprias partes, que são mais facilmente evaporáveis.

Durante o tempo do crescimento, ao contrário, a substância e a umidade radical são mais puras; por isso o calor vital é mais vigoroso e pode converter mais alimento do que perde de sua própria substância.

Objeta-se também que o jovem possui calor mais forte e digere melhor que a criança; contudo, a criança cresce e o jovem não. Logo, a causa do crescimento não poderia fundar-se na força do calor.

Responde-se que o calor do jovem é mais forte como calor, isto é, segundo intensidade entitativa, mas não é mais perfeito vitalmente, porque já está mais misturado com matéria adventícia. Sua maior solidez e densidade permitem operações mais vigorosas, mas sua pureza vital é menor.

Não obsta que, terminado o período do crescimento, o animal engorde e aumente lateralmente. Esse aumento de gordura, carne ou humor não é aumento simplesmente e segundo todas as partes do animal, mas apenas secundum quid e segundo alguma parte.

Aristóteles afirma que os dentes continuam a crescer, ou ao menos não diminuem, porque a natureza providenciou que, pelo desgaste contínuo causado pelos alimentos, sua matéria fosse reposta para evitar sua total destruição.

Objeta-se ainda que nova matéria acrescentada traz novo calor e nova virtude; portanto, ao crescer o animal, a virtude não diminuiria, mas aumentaria.

Responde-se que o calor que chega com a matéria adquirida não possui a mesma pureza e eficácia vital do calor primeiro e inato. Pode ser mais forte pela espessura e solidez da matéria, como o calor no ferro incandescente, mas não segundo a força vital.

A vitalidade se debilita pouco a pouco pela contínua ação, reação e repassão; e o grau perfeito de temperamento vital não se encontra na matéria adquirida como se encontrava na matéria primeira e originária.

Por fim, ainda que se forneça alimento muito delicado e de fácil digestão, ele é sempre menos puro que a umidade radical inata. Pode prolongar a vida por introduzir menos impureza, mas não pode restaurar perfeitamente a pureza originária.

Passemos à segunda dificuldade: se nutrição e aumento são movimentos sucessivos e contínuos desde que o animal começa a nutrir-se.

Alguns negam que sejam contínuos e sucessivos. Apoiam-se, entre outros, em São Tomás, que afirma que o crescimento corporal em animais e plantas não é contínuo no sentido de que, se algo aumenta em certo tempo, necessariamente aumente proporcionalmente em cada parte desse tempo;

durante algum tempo a natureza dispõe para o crescimento sem aumentar em ato e, depois, produz aquilo para que dispôs.

Argumenta-se ainda que, se a nutrição fosse movimento sucessivo e contínuo, a substância do nutrido começaria pelo último não-ser e a substância do alimento cessaria pelo último ser, o que parece repugnar ao modo de começar e cessar próprio da substância.

Além disso, se a disposição do alimento fosse introduzida continuamente até as últimas partes, pareceria que a forma do alimento cessaria antes de a matéria estar plenamente disposta para a forma do vivente.

Aristóteles também compara a diminuição à pedra escavada por gotas: não se remove metade da pedra na metade do tempo e a outra metade no restante; todo o tempo pode servir à disposição, e a parte se separa somente ao fim.

Não obstante, deve dizer-se que aumento e nutrição são mudanças sucessivas e contínuas enquanto 'sucessivo' e 'contínuo' se opõem ao instantâneo e ao discreto. Não são, porém, contínuos se por continuidade se entende uma proporção regular, pela qual a metade do efeito se adquire na metade do tempo.

Nutrição e aumento admitem irregularidade e, por consequência, certas interrupções, porque dependem da disposição do alimento, que não é sempre igual, e da força do sujeito, que por vezes se enfraquece.

Essa conclusão exprime a doutrina de Aristóteles e São Tomás. Se o aumento é verdadeiro movimento, não pode realizar-se apenas em instantes; São Tomás diz expressamente que o aumento não é ação instantânea, mas sucessiva. O mesmo vale da nutrição, que acompanha o aumento.

O primeiro fundamento é que o aumento é verdadeiro movimento, distinto da mera mutação; todo movimento, enquanto tal, exige sucessão e não pode existir integralmente num instante.

O segundo fundamento é que, para nutrição e aumento, não se requer uma quantidade determinada como na primeira geração. O vivente já possui a quantidade necessária à consistência de seus órgãos e ultrapassou o mínimo sem o qual não poderia subsistir.

Também a parte nova que se acrescenta não exige quantidade determinada para poder ser parte do todo. Ao contrário, quanto menor a parte, tanto mais facilmente pode ser alterada e convertida pelo agente nutritivo.

Por isso, nenhuma quantidade mínima determinada impede a continuidade do processo. Se houver continuidade na disposição qualitativa do alimento, pode haver continuidade também na ageneração da parte nova.

A disposição faz-se por alteração, que é movimento contínuo; e a qualidade dispositiva difunde-se uniformemente de modo desigual, isto é, mais intensamente perto do agente e menos intensamente à medida que se afasta.

Isso se vê no calor: quanto mais perto do fogo, mais intensamente algo se aquece; quanto mais longe, menos. A qualidade não passa numericamente do agente para o paciente, mas produz uma qualidade nova na parte imediata, e esta outra na seguinte.

Cada parte intermediária recebe a qualidade de modo menos perfeito que a anterior e, por isso, a produz ainda mais imperfeitamente na seguinte. Assim se estabelece uma difusão contínua, mas desigual.

Se todas as partes recebessem a qualidade igualmente, o agente não teria esfera de atividade determinada por princípio intrínseco, pois sua virtude não se enfraqueceria com a distância.

Quanto ao texto de São Tomás, ele nega a continuidade regular e proporcional, não a sucessão oposta à mutação instantânea. Sua afirmação de que a natureza às vezes dispõe sem aumentar verifica-se, primeiro, logo após a primeira geração, quando o alimento ainda não está preparado; e, segundo, quando doença ou falta de alimento interrompem as disposições necessárias.

Fora desses casos, se a disposição prossegue normalmente e sem impedimento, ela se realiza por movimento contínuo.

Quanto à objeção do início e fim da substância, deve distinguir-se a primeira geração total da continuação ou ageneração de substância parcial. A forma substancial total, quando primeiramente

gerada, começa pelo primeiro ser; mas a aquisição parcial pode começar à maneira do movimento e segundo a divisibilidade das partes.

A substância, tomada absolutamente e enquanto produzida integralmente pela primeira geração, é indivisível e faz-se de modo indivisível. Enquanto, porém, está sob a quantidade e é adquirida segundo razão de parte, recebe o modo de divisibilidade da quantidade.

A nutrição pode ocorrer sem crescimento do todo, mas não sem nova quantidade, pois é a quantidade que constitui formalmente a razão de parte na substância que de novo se adquire.

Assim, a passagem da privação à forma é indivisível em sentido absoluto; per accidens, porém, em razão da divisibilidade acrescentada pela quantidade, pode haver latitude e trânsito divisível na aquisição da substância enquanto parte.

Para a ageneração basta uma quantidade determinada pressuposta no todo ao qual se acrescenta a nova parte; não é necessária quantidade determinada na própria parte nova, pois ela é adquirida precisamente como parte e de modo divisível.

Quanto à disposição última, ela acompanha a forma substancial parcial na nutrição do mesmo modo que acompanha a forma total na geração. Pode começar numa parte indeterminada e não designada do contínuo pelo último não-ser.

Se se pergunta se, no instante anterior, falta algo divisível ou indivisível, responde-se que falta algo divisível enquanto não designado e indeterminado; a própria disposição última é indivisível como termo, mas é introduzida numa parte quantitativa indeterminada e, por isso, de modo divisível per accidens.

Quanto ao alimento, a parte na qual a conversão começa pelo último não-ser deve cessar pelo último ser, porque o início de uma forma e a cessação da outra se correspondem. Mas isso ocorre per accidens, porque essa porção de substância cessa enquanto quantitativamente determinada e divisível, não enquanto total e indivisível.

Quando a conversão do alimento chega a uma estreiteza tal que já não resta quantidade suficiente para conservar a forma do alimento, as disposições que não seriam últimas por si tornam-se últimas per accidens: removida a quantidade necessária, desaparecem as disposições que sustentavam a forma anterior.

Assim, a forma do alimento se desprende da matéria e o agente pode introduzir sua forma própria por geração substancial; com ela segue a disposição última correspondente.

Por fim, Aristóteles está a favor desta conclusão: ele nega a continuidade que implica regularidade ou perpetuidade, não a continuidade sucessiva oposta à mutação instantânea.

Também no exemplo da pedra escavada pelas gotas, a extração da parte não se faz instantaneamente: a separação e remoção exigem tempo. O processo, contudo, é irregular, porque depende das disposições sucessivas produzidas pelas gotas.

ARTIGO V — Se, na nutrição e no aumento, cada parte do vivente aumenta e se nutre?

Nos últimos artigos resta examinar as condições que Aristóteles atribui ao aumento. São três: que algo novo sobrevenha ou se acrescente; que cada parte aumente; e que a coisa aumentada permaneça a mesma.

A primeira condição é suficientemente clara. Neste artigo examinamos a segunda; a terceira será tratada no seguinte.

Da segunda condição surgem três dificuldades. Primeira: se todas as partes do vivente aumentam de tal modo que cresçam não apenas as partes alíquotas e determinadas, mas também as proporcionais. Segunda: como o alimento que está nos poros alcança as partes sólidas entre um poro e outro sem penetração. Terceira: como, pelos mesmos poros, são expelidas partes dissolvidas, vapores e resíduos sem se penetrarem com o alimento que ali se encontra.

Alguns pensam que, no aumento, crescem tanto as partes alíquotas quanto as proporcionais. Apoiam-se no fato de Aristóteles dizer simplesmente que todas as partes crescem.

Argumentam ainda que as partes alíquotas não possuem entidade diversa das proporcionais; logo, se uma parte alíquota cresce, também as proporcionais que nela se incluem deveriam crescer.

Não obstante, as partes proporcionais não se dizem aumentar segundo continuidade ou magnitude, mas apenas as partes alíquotas e determinadas.

Com a adição de novas partes alíquotas acrescentam-se também novas partes proporcionais, mas segundo pluralidade potencial, não segundo crescimento de cada uma delas. A quantidade torna-se divisível em mais partes proporcionais do que antes.

São Tomás, explicando Aristóteles, diz que, no aumento, cada parte sensível da coisa aumentada se torna maior; e, na diminuição, menor. Isso aponta para partes determinadas e sensíveis.

As partes proporcionais, sendo indeterminadas e não designáveis por si, não podem receber um novo termo quantitativo maior ou menor como as partes alíquotas.

Se uma parte proporcional crescesse até tornar-se designável, deixaria de ser proporcional indeterminada e passaria a ser parte alíquota. E, como as partes proporcionais são infinitas em potência tanto numa quantidade pequena quanto numa grande, não se pode dizer que todas cresçam individualmente.

Se permanecem igualmente indesignáveis como antes, não crescem segundo continuidade ou grandeza. Aumenta apenas a pluralidade potencial delas, porque uma quantidade maior pode ser designada e dividida de mais modos.

Assim, Aristóteles diz que todas as partes crescem, mas não do mesmo modo: as partes alíquotas crescem segundo continuidade, tornando-se maiores; as proporcionais crescem apenas quanto à pluralidade potencial de divisões.

À objeção de que não há outra entidade nas partes alíquotas que nas proporcionais, responde-se que não diferem pela entidade, mas pelo modo. As alíquotas possuem extensão determinada e, por isso, podem receber um termo maior ou menor; as proporcionais são indeterminadas.

Quanto às duas últimas dificuldades, deve-se supor que o alimento só chega às partes sólidas através de poros, isto é, pequenos canais ou aberturas preenchidos por matéria nutritiva tênue, pelos quais também saem suor e outras evaporações.

Entre um poro e outro há parte sólida; de outro modo, o corpo inteiro seria vazio. É necessário admitir poros, pois, sem eles, pequenos corpos, líquidos ou vapores não poderiam entrar ou sair do corpo senão penetrando outras partes ou dividindo-as, o que seria destrutivo e doloroso.

Aristóteles rejeita certa doutrina antiga dos poros porque aqueles filósofos os concebiam como espaços onde corpúsculos ou átomos se agregariam sem verdadeira transmutação; isso reduziria o aumento à mera justaposição e destruiria a alteração.

Resta explicar como, através dos poros, as partes sólidas crescem sem penetração nem divisão.

O sangue líquido contido no poro é coagulado em carne pela virtude nutritiva da parte vizinha; une-se à extremidade da parte sólida que toca o poro. Na nova parte de carne formam-se também novos poros.

Ao mesmo tempo, algo da carne anterior é resolvido em evaporação excrementícia e pode sair pelo poro. Quando o sangue se coagula em carne, ocupa menos espaço porque se torna mais denso, deixando lugar para que outra matéria tênue entre ou para que resíduos saiam.

Assim, a porção de sangue convertida em carne não corta nem penetra a parte sólida preexistente; une-se à sua extremidade. A parte sólida anterior é pouco a pouco dissolvida pelo calor e substituída pelas novas partes coaguldas.

O crescimento faz-se, portanto, segundo as extremidades das partes, não pela penetração de uma parte noutra.

Os poros também podem dilatar-se ou contrair-se conforme recebem mais ou menos alimento, sobretudo nas partes mais tenras e facilmente cedentes. Desse modo, há espaço para entrada de alimento e saída de resíduos sem necessidade de penetração.

Isso não reduz a nutrição à justaposição, como quando se adiciona água à água. Além da aposição, é necessária a conversão da parte acrescentada na substância do nutrido e a perda de outra parte que é por ela restaurada.

Pergunta-se por que algumas partes quase não crescem, como as pálpebras, enquanto outras continuam a crescer mesmo depois de cessado o crescimento do todo, como cabelos e unhas.

Responde-se que as partes do corpo não possuem todas o mesmo temperamento e qualidade e, portanto, não recebem crescimento do mesmo modo. Algumas crescem lentamente ou pouco; outras, por necessidade ou pela abundância de matéria facilmente transmutável, continuam a crescer.

Os dentes, segundo Aristóteles, mantêm crescimento ou reposição por necessidade de compensar o desgaste contínuo dos alimentos.

Cabelos e unhas podem crescer durante toda a vida porque há continuamente matéria excrementícia da qual se formam, e sua formação exige menor cocção. Se houver impedimento ou disposição contrária, como na calvície, esse crescimento pode cessar.

Que certas partes cresçam mais do que outras ocorre per accidens pela abundância ou deficiência de calor e alimento em partes determinadas.

ARTIGO VI — Como o vivente permanece o mesmo durante todo o tempo da nutrição e do aumento?

Esta é a última condição exigida por Aristóteles para o aumento: aquilo que aumenta deve permanecer o mesmo.

A razão é manifesta. Se aquilo que aumenta não permanecesse o mesmo, corromper-se-ia e deixaria de existir, e outro seria gerado. Não haveria aumento do mesmo, mas corrupção de um e geração de outro.

O aumento se ordena à conservação e continuação do mesmo sujeito. Se o sujeito fosse corrompido, cessaria o fim próprio da nutrição e passaríamos ao domínio da geração e corrupção.

Surge, porém, uma dificuldade da própria natureza da nutrição: ela se faz pela chegada de novas partes e perda das antigas. As mesmas partes materiais não permanecem sempre; por fim, muitas são corrompidas e substituídas. Como pode então o todo permanecer numericamente o mesmo?

Não basta responder que permanecem as mesmas partes formais e não as materiais. Primeiro, porque, cessando a matéria de determinada parte, cessa também a forma acidental que nela estava. Segundo, porque a unidade numérica das partes e do todo depende da matéria e da quantidade enquanto princípios de individuação. Terceiro, porque em animais imperfeitos e plantas, com nova parte de matéria advém também nova parte de forma.

Aristóteles diz que, no crescimento, aquilo que pertence à espécie ou forma permanece, enquanto a matéria vem e vai; assim, o vivente permanece o mesmo formalmente, não materialmente.

Alguns interpretaram isso como se permanecesse sempre a carne recebida na primeira geração, enquanto somente a carne adquirida do alimento viesse e fosse. São Tomás rejeita essa leitura, pois o calor natural age sobre todas as partes alteráveis, inclusive as primitivas.

Se todas as partes mais duras, como os ossos, são totalmente consumidas ao longo da vida ou se algo delas sempre permanece é questão incerta, pois depende da duração da vida. Em animais muito longevos, o calor pode finalmente transformar até partes muito antigas; em outros, talvez algumas permaneçam.

São Tomás explica a distinção aristotélica assim: a carne permanece a mesma segundo aquilo que nela é formal; segundo o elemento material, porém, não permanece, mas é gradualmente consumida e substituída.

Por 'formal' entende-se a disposição sob a qual a carne conserva figura, temperamento, ordem para com as demais partes e relação à forma. Essa disposição permanece segundo unidade de continuidade nas partes materiais que se sucedem, não segundo unidade indivisível.

Quando se diz que as partes materiais se perdem, mas as formais permanecem, não se quer dizer que o mesmo acidente numericamente passe de um sujeito a outro. Isso é impossível.

Assim como as partes materiais se perdem, também se perdem os acidentes enquanto a elas aderem. Diz-se, porém, que as partes formais permanecem porque, sob a mesma continuidade, as partes sucessivas conservam a mesma ordenação para compor o todo.

A unidade aqui não é de indivisibilidade, mas de continuação. Quando, num fogo ou vivente, uma parte é pouco a pouco consumida e outra lhe é substituída, aquilo que se acrescenta torna-se uno com o preexistente pela continuidade.

Quando nova parte se acrescenta, também se torna uma com a precedente. Assim, embora a matéria mude sucessivamente, sempre algo do todo permanece unido à parte que sobrevém e a unidade numérica se conserva por continuidade sob disposições semelhantes.

Essa unidade não é tão perfeita como a de seres indivisíveis, como um anjo ou, segundo a física então admitida, o céu; mas é verdadeira unidade de continuidade.

Se toda a matéria de uma coisa fosse retirada de uma só vez e outra matéria totalmente nova a substituísse, já não haveria a mesma coisa numericamente, pois faltaria tanto identidade quanto continuidade entre uma e outra.

Objeta-se que, nesse caso, o vivente não teria unidade maior que um rio ou um povo, que se dizem um embora suas partes mudem.

Responde-se que há grande diferença. Um povo não é uno por unidade física de continuidade, pois seus membros são indivíduos numericamente distintos; possui apenas unidade moral de convivência sob as mesmas leis e sociedade.

Um rio possui partes contínuas e fluentes, mas uma parte sucede a outra sem se converter nem misturar-se à substância do todo anterior. A água que hoje chega não possui unidade física com a água que estava no rio muitos anos antes senão pela sucessão do curso.

No animal ocorre o contrário: a nova matéria não apenas sucede à antiga, mas é convertida na substância do preexistente e, pela conversão e continuidade, entra na mesma unidade física do todo.

Além disso, nos animais perfeitos há unidade de uma forma substancial indivisível, que informa o todo e reforça ainda mais essa identidade.

Quanto à objeção fundada na individuação pela matéria, responde-se que a unidade numérica se toma da matéria signada e subordinada à quantidade e às demais disposições das quais dependem unidade e divisão.

A matéria deve ser una segundo o modo de unidade numérica que fornece. Se a unidade numérica é uma unidade de continuidade, basta que a matéria signada seja una por continuidade e pela conservação da ordenação formal das partes; não precisa ser materialmente idêntica em cada partícula ao longo do tempo.

Se, ao contrário, a unidade numérica fosse absolutamente indivisível e idêntica, como se concebia no céu, então seria requerida identidade material correspondente.

Quanto aos animais imperfeitos e plantas, nos quais nova parte de matéria traz também nova parte de forma, responde-se que matéria e forma novas se tornam unas por continuidade e por subordinação ao mesmo todo que compõem.

Mesmo sem uma forma substancial numericamente indivisível, pode conservar-se uma unidade numérica suficiente mediante continuidade e subordinação das partes ao mesmo todo permanente, pela conversão de uma na outra e não por mera sucessão.

Por isso a unidade numérica não se encontra no mesmo grau em todos os seres; é maior ou menor conforme se aproxima mais da indivisibilidade e da imutabilidade das partes ou se afasta delas.

QUESTÃO IX — SOBRE O SUJEITO DOS ACIDENTES E O PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO

ARTIGO I — Se os acidentes materiais têm por sujeito o composto inteiro ou somente a matéria

Costuma-se distinguir comumente um duplo sujeito: o sujeito de denominação e o sujeito de inerência. Sujeito de denominação é aquilo que é denominado pela forma, isto é, aquilo do qual a forma se predica. Sujeito de inerência é aquilo ao qual a forma se une e do qual recebe atualidade e ser.

No sujeito de denominação inclui-se tudo aquilo de que se verifica a predicação da forma, seja como sujeito principal ou menos principal, seja por denominação extrínseca ou intrínseca. Assim, não só se diz branca a pedra, que é o sujeito principal, mas também branca a quantidade, que é sujeito menos principal; e uma parede é dita vista por denominação extrínseca, ao passo que o homem é dito vidente intrinsecamente.

No sujeito de inerência compreende-se o sujeito quod, isto é, o próprio subsistente ou supósito, que se comporta como sujeito último que recebe; e o sujeito quo, isto é, aquilo que constitui a razão ou o meio pelo qual se recebe.

Quanto ao sujeito de denominação não há dificuldade: um acidente pode denominar o próprio supósito, como quando se diz 'homem branco'; e também uma parte pode ser denominada por acidentes, como se diz cabelos crespos, olhos azuis ou superfície branca.

Deve-se, porém, observar a regra de São Tomás: quando uma forma pode por natureza denominar indiferentemente o todo e a parte, se está somente na parte não denomina absolutamente o todo, mas apenas com restrição à parte. Assim, um etíope não é chamado absolutamente branco por causa da brancura dos dentes, porque a brancura pode convir tanto ao corpo inteiro quanto à parte.

Se, ao contrário, um acidente é naturalmente próprio de uma parte e não do todo, pode denominar absolutamente o todo ainda que esteja somente nessa parte. Assim se diz que o homem vê, embora veja pelos olhos, e que é crespo, embora apenas os cabelos sejam crespos.

Por essa razão Cristo não se diz absolutamente criatura segundo a natureza humana, pois 'criatura' é predicado transcendental fundado no próprio ser limitado, que convém antes à pessoa do que à natureza. Diz-se, porém, absolutamente servo, porque a servidão não se funda no ser em si, mas na dependência em relação a outro quanto às operações ou ao movimento; e o princípio do movimento é a natureza, não a pessoa.

A dificuldade inteira, portanto, refere-se ao sujeito imediato de inerência: a que se termina imediatamente a inerência do acidente e por que ele é imediatamente sustentado no ser.

As principais opiniões reduzem-se a duas. A primeira sustenta que a matéria primeira é sujeito suficiente da inerência dos acidentes. A segunda afirma que somente o composto é sujeito imediato deles.

Não se considera aqui a forma como sujeito receptivo, porque a forma não é princípio de receber, mas de atuar e dar ser. Se a forma não é subsistente, vale para ela, quanto aos acidentes que dela emanam, razão semelhante à da matéria; se é subsistente, como a alma racional, pode ser sujeito de acidentes espirituais, como intelecto e vontade.

A primeira opinião costuma ser atribuída a Averróis, que pôs dimensões indeterminadas coevas à matéria. Alguns autores antigos seguiram essa sentença. Entre os mais recentes, alguns atribuem à matéria não apenas quantidade indeterminada, mas também quantidade figurada e terminada, de modo que a mesma quantidade passaria com a matéria do corrompido ao gerado.

Entre eles há divisão: uns dizem que a matéria, por si e independentemente da forma, recebe quantidade e acidentes; outros sustentam que a matéria é sujeito de inerência dos acidentes supondo-se, porém, a forma substancial pela qual primeiro é atualizada.

Outros ainda dizem que os acidentes dependem da matéria como causa material e da forma como causa de que eles emanam eficazmente; por isso, quando na matéria se passa de uma forma a outra

semelhante, as qualidades poderiam permanecer do corrompido no gerado, porque nada impediria que a qualidade produzida por uma forma fosse conservada por outra semelhante.

A sentença de São Tomás, seguida comumente pelos tomistas, é diversa. Para explicá-la devem ser considerados dois pontos: o que se requer para que algo seja sujeito de inerência e o que é propriamente inerir.

Para que algo seja sujeito de inerência requerem-se duas condições: potencialidade para receber a forma acidental e atualidade para sustentá-la no ser.

Para a própria inerência requerem-se também duas condições: primeiro, que se trate de uma forma real, isto é, de uma realidade e não de mero modo; segundo, que sua atuação não dê o ser simplesmente ou primeiro ao sujeito, mas suponha esse primeiro ser e comunique um ser dependente e consecutivo.

Nisso se distingue sobretudo a forma substancial da acidental. Ambas se unem e dependem de um sujeito; mas a forma substancial depende apenas da potencialidade do sujeito enquanto é recebida nele, não da atualidade prévia dele. Antes, informa a pura potência, que é a matéria primeira.

A forma acidental, porém, depende não só da potencialidade do sujeito em que é recebida, mas também do ser dele, pelo qual é sustentada. O ser dado pela forma acidental é secundário e consecutivo e, por isso, pressupõe necessariamente o primeiro ser.

É por essa razão que o acidente se diz inerente: depende do ser do sujeito como de um primeiro ser pressuposto e não confere ele próprio o primeiro ser.

São Tomás ensina que aquilo que está em potência para o ser substancial é a matéria primeira; o que está em potência para o ser acidental chama-se sujeito, porque o sujeito dá ser ao acidente, já que o acidente não possui ser senão pelo sujeito. Não se diz, porém, que a forma substancial esteja num sujeito do mesmo modo.

Assim se distingue matéria de sujeito: o sujeito não recebe simplesmente o próprio ser daquilo que lhe sobrevém, mas já é por si e possui ser completo; a matéria, ao contrário, recebe ser daquilo que lhe sobrevém, pois por si possui ser incompleto.

Em termos absolutos, portanto, a forma dá ser à matéria, ao passo que o acidente não dá simplesmente ser ao sujeito; antes, o sujeito sustenta o acidente.

Objeta-se que também a matéria primeira precisa possuir algum ser para receber a forma substancial; do contrário, a forma seria recebida no nada.

Responde-se que a matéria primeira requer ser concomitantemente, mas não como algo pressuposto e como razão pela qual recebe. Na realidade, a matéria existe sempre sob uma forma e recebe existindo, porque da própria forma substancial recebe ser.

Ela não é nada: é ente em potência e possui capacidade subjetiva para existir. Contudo, para receber a forma que lhe dá o primeiro e substancial ser, não se pressupõe nela uma atualidade substancial anterior.

A forma acidental, ao contrário, não dá o primeiro ser, mas um ser secundário e consequente. Por isso pressupõe necessariamente um sujeito já existente e depende do ser desse sujeito como de um fundamento que a sustenta.

Objeta-se ainda que o acidente não é recebido no sujeito enquanto este existe em ato, mas enquanto está em potência para tal acidente.

Responde-se distinguindo. O acidente é recebido no sujeito enquanto este está em potência para o efeito formal e específico que o acidente lhe comunica; mas, quanto ao exercício de existir, o acidente depende da existência do sujeito.

Essa existência do sujeito não é a razão formal de receber o acidente, mas aquilo que termina a existência do acidente, que não pode permanecer por si, mas em outro.

Por isso o ser do acidente pode, por poder divino, ser conservado sem a substância que o sustenta: a dependência em questão pertence ao exercício de existir e à terminação em outro, e a causa primeira pode suprir esse exercício de modo mais excelente pela eficiência do que a substância criada o faz sustentando e terminando.

A substância, nesse aspecto, não é mera causa material do exercício de existir do acidente; ela exerce também uma função de terminação e sustentação, pois seu ser subsistente é comunicado aos acidentes não para fazê-los subsistir por si, mas para fazê-los existir em outro.

Assim como partes acrescentadas a uma substância são atraídas à subsistência do todo não para subsistirem separadamente, mas como partes dependentes do todo, assim também os acidentes existem secundariamente. Inerir é depender desse modo: ser terminado secundariamente pelo ser da substância e existir em outro, não primeiro e por si.

Estabeleçamos, portanto, uma única conclusão. Segundo a doutrina de São Tomás, se a matéria é pura potência, ela não pode, nem mesmo supondo-se a forma apenas como condição, ser por si só sujeito de inerência dos acidentes materiais.

O sujeito de inerência é o composto. A matéria é receptiva dos acidentes como sujeito quo: é aquilo pelo qual o composto os recebe, depois que a forma substancial foi recebida na matéria.

Falamos de acidentes materiais, porque acidentes espirituais, como intelecto e vontade, são recebidos somente na alma, que subsiste sem dependência da matéria.

Essa sentença é sem dúvida a de São Tomás, que ensina repetidamente que a matéria primeira não é sujeito dos acidentes. A forma substancial faz ser simplesmente e tem por sujeito o ente apenas em potência; a forma acidental não faz ser simplesmente, mas ser de tal modo, de tal quantidade ou sob certa disposição, e por isso seu sujeito é ente em ato.

O fundamento está nas condições requeridas para a inerência. Na matéria primeira não se encontra, formal e propriamente, tudo aquilo que se exige para ser sujeito de inerência; ela é, porém, princípio constitutivo desse sujeito e princípio pelo qual o sujeito se torna receptivo. A forma é o princípio pelo qual o sujeito é atualizado para sustentar.

O sujeito de inerência deve possuir atualidade para firmar e terminar no ser e potencialidade para receber. A matéria primeira, de si, carece de atualidade formal e entitativa suficiente para existir simplesmente sem forma.

Ainda que se lhe concedesse algum ser próprio imperfeito, isso não bastaria para constituí-la em ente subsistente e substante em ato; ela continuaria sendo princípio do composto subsistente, e não o próprio subsistente.

O sujeito propriamente dito do acidente deve ser algo que subsiste e possui ser simplesmente, porque o acidente depende em seu ser daquilo que possui ser simplesmente. Um ser apenas incoativo ou princípio de ser não basta.

O acidente é forma e princípio de existir, mas, por ser forma imperfeita e dar ser secundum quid, não termina o próprio ser em si; exige que esse ser termine em outro subsistente.

A forma substancial constitui o primeiro ser; a acidental o pressupõe. A matéria é parte e princípio daquele primeiro ser subsistente e, sem a forma, não possui por si esse ser substantivo, mas apenas é princípio dele.

Confirma-se: a primeira substância é aquilo que primeiro e maximamente subsiste. Ora, a primeira substância não é a matéria sozinha, mas o composto, que é um 'algo determinado'. A matéria não é esse algo determinado e não é aquilo de que se predicam homem, animal e outros predicados superiores.

Logo, ela não é formalmente e per se o primeiro substante nem, por isso, sujeito próprio dos acidentes. Se sustenta acidentes, fá-lo em virtude da primeira substância da qual é princípio, e não por uma atualidade própria suficiente.

Também da parte da potencialidade a matéria primeira não é receptiva dos acidentes de modo imediatamente completo. Sua potencialidade é essencialmente ordenada primeiro à forma substancial e depois à acidental.

A potência substancial é especificada pelo ato substancial; por isso a forma substancial é o ato que lhe corresponde imediatamente. A matéria recebe a forma acidental mediatamente, isto é, enquanto já informada pela forma substancial.

Isso se confirma nos atos dos sentidos e nas potências operativas. Ações imanentes estão no princípio de que procedem; as potências sensitivas não recebem sua atividade da matéria sozinha, mas da alma, da qual são virtude e instrumento.

Como tais potências e seus atos pertencem a partes orgânicas e operam de modo extenso, referem-se a matéria e forma conjuntamente. O mesmo se deve dizer da quantidade e dos demais acidentes materiais.

A última parte da conclusão é que a matéria é sujeito quo ou princípio de recepção. Ela é a primeira raiz de potencialidade e recepção no composto; tudo o que é recebido no composto tem na matéria o princípio quo de receber.

Do mesmo modo, a forma substancial é a primeira raiz e princípio de atualidade e de ser, pois por ela se dá o ser simplesmente ou substancial. Do ser simplesmente depende a fortiori o ser secundum quid.

Matéria e forma, portanto, comportam-se como princípios quo do sujeito de inerência: a matéria quanto à potencialidade receptiva, a forma quanto à atualidade e ao ser.

Não se deve imaginar que o composto seja sujeito de inerência no sentido de que o acidente seja recebido igualmente em cada uma de suas partes. O acidente é recebido mediante a matéria como princípio de recepção e depende da forma como princípio que dá atualidade e ser.

A matéria e a forma são, portanto, princípios do sujeito de inerência, mas não do mesmo modo: uma é princípio de receber; a outra, princípio de atualidade e de ser simplesmente, do qual depende o ser secundum quid do acidente.

Para que o acidente seja recebido no composto, não se exige que cada parte o receba. Basta que uma parte forneça a razão de receber, assim como a visão não é recebida em todas as partes do homem, mas apenas nos olhos, e, por razão deles, o homem inteiro é dito vidente.

Por isso o composto é chamado sujeito quod dos acidentes, não apenas porque é sujeito de denominação, mas porque possui reunidos os princípios exigidos para a inerência: potencialidade pela matéria e atualidade pela forma.

Não há no acidente duas uniões, uma à matéria e outra à forma. O extremo integral da união é o composto; matéria e forma não são dois extremos, mas princípios constitutivos de um único extremo.

Pergunta-se se esse composto, sujeito da inerência, é a natureza composta de matéria e forma ou o supósito.

Responde-se que o supósito é o sujeito de inerência enquanto termo; matéria e forma são princípios quo, uma para receber e outra para atuar.

Os acidentes da humanidade de Cristo não inerem ao Verbo por modo de recepção, mas são terminados mediatamente pelo Verbo mediante a terminação da humanidade. Tudo o que está unido à humanidade e lhe é acrescentado permanece, por consequência, terminado por aquela subsistência.

Se a humanidade fosse separada do Verbo, os acidentes não mudariam do mesmo modo como mudam quando se dissolve a união de matéria e forma, porque dependem de matéria e forma como de princípios imediatos, e da subsistência como de termo mediato.

Pergunta-se ainda se a quantidade é princípio quo de receber acidentes materiais, à maneira da matéria. Responde-se que a quantidade não é raiz da recepção e, por isso, não é propriamente princípio quo, mas pode ser meio.

Há uma ordem entre os acidentes: nem todos convêm imediatamente à substância. Um acidente pode dispor para outro ou ser o meio pelo qual outro convém ao sujeito, assim como a quantidade dispõe para qualidades extensas e uma potência cognoscitiva para o ato de conhecer.

Mas um acidente não é meio no sentido de fornecer a razão de subsistência do sujeito. São Tomás ensina que um acidente não pode, por si, ser sujeito de outro acidente; antes, um acidente é recebido na substância antes de outro, como a quantidade antes da qualidade.

Segue-se também que a potência receptiva de acidentes deve ter caráter substancial quanto ao sujeito que sustenta, embora relativamente ao termo recebido se diga potência para forma acidental.

Resolvem-se os argumentos. Primeiro, alega-se que a matéria possui por si potencialidade para receber acidentes e entidade suficiente para sustentá-los, já que existe fora das causas.

Responde-se que a matéria não existe em ato sem forma, pois da forma participa a existência. Mesmo se se concedesse algum ser próprio independente da forma, esse ser não bastaria para sustentar acidentes, porque não seria ser substante e terminado em si.

Para terminar o ser de um acidente exige-se primeiro ser simplesmente, isto é, ser substancial. A matéria depende da forma precisamente para esse ser substantivo.

Também não procede o argumento de que a matéria sustenta a forma substancial e, portanto, com maior razão sustentaria acidentes mais débeis. A matéria não sustenta a forma substancial dando-lhe ser; ao contrário, recebe dela o ser e lhe oferece somente o modo receptivo de existir.

Já para sustentar uma forma acidental exige-se atualidade substancial completa e per se que possa sustentar o ser secundário do acidente.

No homem, a alma racional não concorre recebendo a quantidade, pois não é o princípio receptivo; concorre, porém, como princípio de atuação e de ser. Não repugna que, sendo espiritual em sua entidade, concorra para a inerência de acidentes materiais enquanto confere o grau corpóreo e constitui corpo e animal.

Do mesmo modo que a alma espiritual exerce operações corporais dos sentidos mediante suas potências e confere efeito formal corpóreo ao constituir o corpo, pode concorrer como princípio para terminar no ser acidentes corpóreos.

Acidentes imateriais, como intelecto e vontade, são recebidos imediatamente na alma, porque ela, enquanto espírito subsistente, é sujeito quod e não apenas princípio quo.

Quanto à tese de que os mesmos acidentes permaneceriam no gerado e no corrompido, isso já foi negado e explicado anteriormente.

Objeta-se, em segundo lugar, que os acidentes devem inerir naquele sujeito de cuja potência se eduz a forma substancial; como a forma se eduz da matéria, os acidentes ineririam à matéria.

Nega-se a premissa. O acidente pode inerir no composto e ainda assim dispor e determinar a matéria, porque inere mediante a matéria como princípio quo de recepção.

Assim, pode dizer-se que o acidente é eduzido da potencialidade da matéria segundo o princípio quo, embora tenha o composto como sujeito quod.

Quanto à geração substancial, ela pode estar no composto gerado como sujeito quod enquanto realidade acidental dependente dele no ser; mas, enquanto ação edutiva, refere-se à matéria como sujeito da edução.

As relações da matéria com a forma, com Deus enquanto criador ou concreador, ou com outra matéria, podem ter somente a matéria como fundamento próximo; isso não significa que a matéria seja seu único sujeito de inerência.

Assim como relações fundadas em acidentes, por exemplo na brancura ou numa ação, inerem no todo composto como sujeito substante, também relações fundadas na matéria inerem no todo.

O fato de denominarem somente a matéria não impede que ineram no composto: a denominação pode atender à formalidade do extremo ou parte relacionada, ao passo que a sustentação do ser atende ao sujeito substante.

Não obsta que uma relação se identifique entitativamente com seu fundamento. Algo que se identifica com outro como modo pode depender, enquanto modo, do todo, ainda que a entidade com que se identifica não inira do mesmo modo.

Assim, o estar sentado não é coisa realmente distinta daquele que se senta; contudo, o modo de sentar depende do ser da substância.

Objeta-se, em terceiro lugar, que, se os acidentes inerem no todo, o sujeito pareceria agir para a própria corrupção. O calor, por exemplo, poderia corromper a água em que inere; então a água, agindo pelo calor que possui, agiria contra si mesma.

Responde-se que nem o calor nem a água quente agem eficientemente para a própria corrupção sob a mesma razão. Uma parte do contínuo age sobre outra, ou um corpo contíguo sobre outro.

O mesmo acidente numérico não passa de sujeito para sujeito nem de parte para parte; ele se multiplica pela produção de outro acidente semelhante. Nesse sentido, o meio não é mero portador, mas também produtor da qualidade que transmite.

Como a qualidade produzida assimila o efeito à forma pela qual a parte age, ela possui modo de causa principal quanto à forma produzida; como, porém, essa qualidade não é propriedade própria enraizada naquele sujeito, mas nele existe participativamente e de passagem, pode chamar-se instrumental quanto ao modo de possuir a forma.

A água retorna à frieza própria pela ação do gerador mediante a forma da água, pois a frieza é propriedade que se reduz ao princípio gerador como causa eficiente.

Quanto às disposições, nunca inerem realmente na matéria nua, porque na realidade a matéria sempre está informada. Dizem-se, porém, dispor e determinar a matéria porque inerem mediante ela como princípio quo de recepção; são sustentadas pelo composto.

Quanto ao movimento que parece continuar no corrompido e no gerado, ele não é contínuo quanto ao sujeito: no instante da geração há descontinuidade do sujeito, embora, por ocorrer apenas nesse instante, possa parecer contínuo quanto ao tempo.

Objeta-se finalmente que a quantidade segue a matéria assim como a qualidade segue a forma; logo, pelo menos a quantidade deveria inerir na matéria. Além disso, a matéria deve ser dividida quantitativamente para receber formas diversas.

Responde-se que o axioma significa que a quantidade segue o composto em razão da matéria e a qualidade em razão da forma; não que a quantidade siga uma matéria nua sem forma.

A quantidade segue o grau de corporeidade dado pela forma. Diz-se seguir a matéria porque só se encontra em coisas materiais e porque, entre os acidentes, tem caráter receptivo e primeiro em relação a outros acidentes, em analogia com a matéria primeira.

Formas diversas são recebidas em partes diversas da matéria porque a quantidade divide a matéria não como realidade existente antes da forma no tempo, mas como disposição que a acompanha e segue.

Embora as disposições sigam a forma no gênero da causa formal, podem precedê-la por prioridade de natureza no gênero da causa material, enquanto determinam e dispõem a matéria.

Assim a quantidade, enquanto divide a matéria e a torna apta para certa medida de forma, pode ser concebida como anterior à forma por prioridade de natureza; sob essa consideração chama-se quantidade indeterminada.

A mesma quantidade, porém, enquanto formada, figurada e terminada, segue a forma e existe realmente sempre com ela e dependente dela.

Quando São Tomás utiliza a linguagem de dimensões indeterminadas anteriores à forma, deve entender-se prioridade de natureza, não duração. Ele rejeita expressamente a tese de que tais dimensões preexistam temporalmente na matéria.

Quanto à afirmação de que, após a morte, a matéria permanece sob as mesmas dimensões pelas quais era matéria individual, pode entender-se como argumento ad hominem contra adversários que concediam essa tese.

Pode também interpretar-se no sentido de que permanece na matéria a ordem às dimensões sob as quais esteve sujeita à forma, não as mesmas dimensões atualmente existentes.

Com efeito, São Tomás afirma que a corporeidade acidental, pela qual o corpo pertence ao gênero da quantidade, perece com a corrupção do corpo humano; portanto, a quantidade não permanece atualmente a mesma.

ARTIGO II — O que deve ocorrer no acidente para que permaneça separado do sujeito?

Supomos que um acidente real, verdadeira e propriamente inerente, pode ser conservado separado do sujeito.

Dizemos 'acidente inerente' porque um modo que não se distingue realmente do sujeito, mas se identifica com ele, não é capaz de existir separadamente. Se fosse realmente separado, já por isso teria ser realmente distinto.

Um acidente, sobretudo absoluto, que não é mero modo mas realidade realmente distinta, pode ser conservado por Deus sem sujeito. O exemplo é a quantidade conservada na Eucaristia sem a substância do pão e sem outro sujeito de inerência.

A força sustentadora dos acidentes convém à substância não por informar o próprio acidente, mas por unir-se a ele no ser e terminá-lo mediatamente quanto ao exercício da existência.

Essa sustentação não dá ao acidente sua espécie nem uma formalidade intrínseca, como faria uma causa formal; ordena-se a que o acidente seja conservado no ser e exista atualmente não em si, mas em outro.

Como o acidente não é capaz de existir em si e per se como a substância, sua existência depende extrinsecamente do sujeito. Essa dependência pode ser suprida por Deus, porque toda conservação da existência depende mais eminentemente da causa primeira do que de qualquer causa segunda criada.

Removida a causa segunda que sustentava o acidente, Deus pode continuar a conservá-lo por sua própria virtude.

Se, porém, estivesse em questão não apenas conservar o ser, mas conferir alguma formalidade constitutiva ou especificação intrínseca, isso não poderia ser suprido apenas pela eficiência enquanto tal, pois a causa eficiente conserva ou produz o ser, mas não substitui uma formalidade constitutiva própria de outra causa.

É nesse sentido que São Tomás explica que Deus pode conservar um acidente sem sujeito: o efeito depende mais da causa primeira do que da causa segunda. Deus supre o efeito da causa segunda enquanto esta conservava o ser, não enquanto constituía ou formalizava segundo determinada espécie.

Deus, portanto, não exerce propriamente o ofício de uma causa material ou formal; por eficiência, supre aquilo que a causa criada fazia enquanto sustentava e terminava a existência.

Surge então a dificuldade: o que Deus produz no acidente quando este permanece separado do sujeito? Alguns sustentam que se acrescenta ao acidente um modo positivo pelo qual ele passa a existir per se.

Contudo, afirmamos que o acidente, pela separação, não adquire um novo ser: permanece no mesmo ser individual que possuía antes.

São Tomás afirma que os acidentes permanecem por virtude divina naquele mesmo ser individuado que possuíam anteriormente na substância do pão e do vinho.

A razão é que a ação divina que conserva o ser dos acidentes não muda sua entidade; se mudasse, não conservaria a mesma realidade. Portanto, tampouco muda o ser próprio dessa entidade.

Também não lhes une uma existência estranha. Não pode ser a existência divina, porque os acidentes não se unem a Deus como a um sujeito; nem uma existência criada alheia, pois a existência criada de uma coisa, por sua limitação, não serve como existência própria de outra.

A ação divina que separa os acidentes, portanto, não produz novo ser, mas conserva o antigo sem a antiga dependência.

Objeta-se que a inerência e a existência do acidente seriam realmente a mesma coisa, ou ao menos que a inerência seria o meio pelo qual o acidente recebe existência, assim como a subsistência é o meio de existência da substância. Logo, removida a inerência, remover-se-ia a existência.

Responde-se que a inerência é um modo de existir distinto da própria existência do acidente, assim como na substância a subsistência se distingue da existência.

Por isso a existência do acidente pode ser conservada sem a inerência. A inerência é essencialmente modo de dependência em relação a uma causa material e subjetiva ou substante; a existência, porém, depende principalmente da causa produtora.

Como Deus é a principal causa produtora, pode conservar a existência do acidente sem a dependência do sujeito.

Daqui aparece também a diferença entre a existência da substância e a do acidente. A existência substancial é perfeita e per se; dá o primeiro ser e, por isso, exige subsistência como termo do todo.

O ser substancial convém primeiro ao todo, não à parte, que possui ser dependente do todo. Removida a subsistência, remove-se a existência substancial enquanto perfeita e per se.

O acidente, ao contrário, possui existência imperfeita e não total, que naturalmente exige unir-se a outro para nele terminar. A existência do acidente é, portanto, anterior segundo razão à inerência pela qual ela é terminada no sujeito.

Quando o sujeito é removido, Deus conserva essa mesma existência sem a dependência pela qual antes se apoiava no sujeito.

Digo, em segundo lugar, que não é necessário produzir no acidente separado um novo modo positivo superadicionado para que ele exista por si. Basta conservar seu ser sem a inerência anterior; daí resulta somente um modo privativo, isto é, existir sem aquela dependência.

Quando Deus produz na natureza, por si só, efeitos que ordinariamente produz por causas segundas - por exemplo, saúde sem remédio, luz sem o sol ou um homem sem gerador natural -, não precisa acrescentar à coisa produzida um modo positivo novo; basta dar-lhe o ser que a causa segunda teria dado.

Do mesmo modo, para separar um acidente basta remover a causa segunda da sustentação e conservar o mesmo ser.

O suposto novo modo não poderia ser substancial, porque o acidente continua possuindo aptidão para inerir e perde apenas a inerência atual; o modo substancial pertence àquilo que existe per se sem aptidão para inerir.

Também não poderia ser modo acidental, porque um modo acidental positivo, enquanto acidente, exigiria sujeito e não poderia ser precisamente aquilo que sustenta fora do sujeito.

Resta, portanto, a conservação da mesma existência com privação da dependência do sujeito.

Algo semelhante ocorre quando a alma se separa do corpo: perde o modo positivo de informar o corpo, mas não é necessário que adquira outro modo positivo; basta que exista sem o corpo e que seu ser já não seja comunicado a ele.

Objeta-se que o concurso divino pelo qual os acidentes são sustentados sem sujeito é distinto, mais perfeito e eficaz do que aquele pelo qual eram conservados mediante a substância. Logo, deveria ter termo distinto no próprio acidente, isto é, novo ser ou novo modo.

Responde-se que o concurso divino é distinto quanto ao modo de produzir ou conservar, não quanto à realidade produzida ou por algum modo positivo acrescentado a ela.

Antes, Deus conservava o acidente concorrendo com a sustentação do sujeito; agora o conserva sem esse concurso da causa segunda. A diversidade do modo de agir não exige nova realidade no efeito.

O mesmo efeito que Deus produz concorrendo com uma causa criada pode produzi-lo agindo sozinho, sem que por isso introduza na coisa um novo modo positivo.

Objeta-se ainda com textos de São Tomás segundo os quais a quantidade separada passa a compor-se de 'aquilo que é' e 'ser', recebe modo de substância ou unidade de substância.

Responde-se que São Tomás não afirma que esse modo seja uma realidade positiva superadicionada. Basta um modo privativo.

Quando se diz que o acidente separado é composto de ser e daquilo que é, 'aquilo que é' pode significar a própria essência do acidente enquanto já não existe atualmente em outro nem informa como princípio quo.

Para isso basta a remoção da inerência juntamente com a conservação da existência. Diz-se que possui modo ou virtude de substância não porque receba positivamente um modo substancial, mas porque deixa a inerência e, sob esse aspecto, comporta-se à maneira de substância.

Objeta-se, em terceiro lugar, que, quando se remove um modo terminativo, costuma suceder outro: removida uma figura ou situação, sucede outra. Logo, removida a inerência, deveria suceder novo modo positivo.

Responde-se que pode suceder um modo privativo. Nem sempre a um positivo sucede outro positivo: à relação de paternidade pode suceder sua privação pela morte do filho; à luz sucedem trevas; à visão, cegueira.

Do mesmo modo, à inerência pode suceder sua privação.

O estado do acidente separado é mais nobre apenas pela remoção da dependência atual, que é imperfeição, não pela adição de um modo positivo que o torne substância.

Também o concurso divino é mais perfeito por agir sem causa segunda, não porque produza um efeito formal mais perfeito.

A alma racional separada possui sob certo aspecto estado mais perfeito do que unida à matéria, por estar livre de certo peso material; nem por isso precisa adquirir novo modo positivo.

Quanto à substância, a diferença está em que ela não apenas carece atualmente de dependência, mas é intrinsecamente incapaz de inerir. Por isso requer modo positivo de subsistência que exclui a própria aptidão para inerência.

No acidente separado remove-se somente a inerência atual; permanece a aptidão natural para inerir. Por isso basta a privação atual sem novo modo positivo.

Por fim, o concurso divino que sustenta o acidente separado é realmente distinto do concurso exercido por meio do sujeito porque não se identifica com a sustentação deste; mas disso não se segue novo termo positivo no acidente.

O que permanece é o mesmo ser, agora conservado sem a dependência da causa segunda.

ARTIGO III — De que princípio se toma a individuação da substância material?

Para maior clareza dos termos, deve-se supor o que é formalmente a individuação na substância, qual é o seu princípio e qual é o seu termo.

A individuação pode ser considerada metafísica, lógica e fisicamente. Metafisicamente, designa o último grau na série de qualquer predicamento, assim como o gênero supremo designa o primeiro; esse último grau se dá pela última diferença, a diferença individual, que contrai a espécie.

Logicamente, designa a relação de sujeitabilidade aos predicados superiores e de predicabilidade de um só, isto é, de si mesmo; ambas pertencem à segunda intenção.

Fisicamente, individuação é a própria unidade numérica pela qual algo é de tal modo uno que é indiviso em si e dividido de qualquer outro, conforme a definição de São Tomás.

Enquanto exprime unidade incomunicável e ulteriormente indivisa em muitos, exprime individuação; enquanto exprime divisão de qualquer outro, supõe ou admite multiplicação individual, de modo que um indivíduo se distinga e se separe de qualquer outro constituído sob a mesma espécie.

Por isso, ao tratar da individuação da substância material, devemos também tratar de sua multiplicação e assinalar a razão de ambas.

Chama-se princípio de individuação o fundamento ou raiz de que procede essa unidade indivisa, ou ulteriormente indivisível em muitos, e distinta de qualquer outra unidade individual semelhante.

Perguntamos se esse princípio é tomado dos princípios constitutivos e próprios da natureza ou de algo que esteja fora do conceito da natureza e da quididade.

Para a multiplicação da individuação devem concorrer duas condições. Primeiro, aquilo que individua deve pertencer à substância e produzir unidade substancial, porque o indivíduo de uma substância pertence também ao predicamento da substância como último termo dessa linha.

Segundo, deve multiplicar a substância substancialmente, mas não essencial nem formalmente, porque a distinção individual não se opõe à unidade formal enquanto específica; conserva a mesma espécie e quididade em um indivíduo e em outro.

O termo da individuação é a subsistência ou supositalidade, que se encontra per se somente nos indivíduos substanciais, os quais terminam e permanecem per se no ser. Os acidentes não possuem em si terminação e subsistência, mas são terminados pela inerência numa realidade subsistente.

A substância não é individuada pela subsistência como por princípio, mas por ela é modificada ou terminada, tornando-se incomunicável a um supósito ulterior.

A humanidade de Cristo não possui subsistência própria e, contudo, possui singularidade própria, porque foi assumida como natureza singular e distinta das demais; não foi singularizada pelo próprio Verbo.

Como a subsistência se comporta como termo e último modo da substância, não repugna considerar que, impedida ou removida uma subsistência própria, outra numericamente diversa pudesse seguir-se sem divisão da própria singularidade, do mesmo modo que, removido o ponto ou a superfície terminal de uma mesma quantidade, outro termo pode suceder.

Pode-se, porém, defender não improvavelmente que de uma única natureza singular só possa emanar uma única subsistência própria. Se ela já possuísse sua própria subsistência e esta fosse depois impedida, removida definitivamente essa subsistência poderia perecer a própria substância, porque subsistência e existência não se comportam como paixões próprias que supõem a natureza já existente, mas pertencem à terminação do existir.

Se, entretanto, a natureza nunca tiver possuído subsistência própria, como a humanidade de Cristo, caso fosse deixada pelo Verbo, sua subsistência própria poderia emanar em virtude da primeira geração.

Acerca do princípio de individuação, as opiniões dos filósofos são variadas, porque muitas condições requeridas para a singularidade parecem difíceis de reduzir a uma única raiz.

Na individuação encontramos unidade, e por isso parece seguir a entidade; encontramos também divisão de qualquer outro, e por isso parece seguir a quantidade; encontramos o último grau na série predicamental, e por isso parece seguir a mesma forma da qual procedem os outros graus.

Encontramos também que a individuação não constitui grau quiditativo nem faz diferir essencialmente, pois todos os indivíduos da mesma espécie são da mesma razão; por isso pareceria seguir acidentes, que estão fora da quididade.

Finalmente, o indivíduo possui incomunicabilidade, porque não é comum nem comunicável a muitos; e, sob esse aspecto, a individuação parece seguir a matéria.

Dessas considerações nasceram principalmente quatro opiniões.

A primeira afirma que cada coisa se individua por si mesma e por sua própria entidade. Como a própria entidade possui unidade formal e toda unidade é paixão do ente, toma-se a entidade como princípio de individuação.

A segunda é a de Escoto. Como a individuação não acrescenta predicado quiditativo nem faz diferir quiditativamente, ele a faz por algo distinto e como que extrínseco que sobrevém à natureza, chamado hecceidade, cujo efeito formal é tornar a natureza indivisível em partes subjetivas.

Segundo essa opinião, não se deve procurar dentro da natureza o princípio da singularidade: na natureza haveria apenas potência e indiferença para ser este ou aquele indivíduo, e a determinação viria de uma entidade acrescentada extrinsecamente.

A terceira opinião, atendendo à divisão que a individuação realiza dentro da mesma espécie e ao princípio de que o ato distingue, põe como princípio alguma forma. Uns indicam a forma substancial; outros, a quantidade.

Alguns que atribuem parte desse papel à quantidade distinguem dois requisitos da individuação: ser incomunicável a muitos e ser numericamente distinto dos outros. Este segundo requisito é atribuído à quantidade.

A quarta opinião, considerando o modo próprio da individuação, que é a incomunicabilidade, afirma que a matéria primeira é princípio de individuação, isto é, o último sujeito incomunicável.

Como, porém, a matéria de si é pura potência e indiferente a muitos indivíduos e até a muitas espécies, ao passo que a individuação supõe uma natureza específica constituída, alguns consideraram a matéria enquanto informada pela forma substancial.

Outros, seguindo São Tomás, põem a matéria signada pela quantidade, ou a matéria com ordem à quantidade, como princípio da individuação. Entre os tomistas há diversidade quanto à explicação dessa

signação: se a quantidade deve ser considerada como atual, como radicalmente preexistente na matéria ou apenas conotada como condição.

Houve ainda quem atribuísse à subsistência ou à existência o princípio da individuação, por serem termos últimos e incomunicáveis.

Digo primeiro: a natureza específica, considerada apenas segundo sua entidade enquanto inclui precisamente predicados quiditativos, não pode ser o princípio adequado da individuação.

A essência da coisa, tomada somente segundo seus predicados quiditativos e sem ordem ou condição superadicionada, não basta como princípio de individuação.

Não negamos que a substância, considerada segundo toda a sua entidade concreta, inclua dentro de si aquilo por que se individua; nesse sentido São Tomás diz que a substância se individua por si, ao passo que os acidentes se individuam pelo sujeito.

A substância inclui em sua entidade a matéria e aquilo de que procede a individuação, assim como inclui aquilo de que procede a subsistência. O acidente, porém, necessita de outro ente para existir e para individuar-se, porque existe não em si, mas em outro.

O primeiro fundamento é que a individuação da realidade material exige não apenas unidade indivisa em si, mas divisão de qualquer outro indivíduo dentro da mesma espécie.

Como a natureza material é capaz de muitos indivíduos, o princípio de individuação deve ser suficiente para distingui-la não somente dos indivíduos de outra espécie, mas também de outros indivíduos da própria espécie.

Essa distinção deve ser substancial, mas não essencial nem formal, porque indivíduos da mesma espécie não diferem quiditativa e formalmente; convêm na mesma essência e espécie ínfima.

Logo, a distinção individual não pode proceder de um predicado quiditativo diferente em cada indivíduo, porque isso transformaria a distinção individual em distinção específica.

É necessário, portanto, reduzi-la a algum princípio que pertença à substância, mas não produza divisão formal e essencial; produz apenas distinção material, embora divida realmente as formas e quididades segundo o número.

Por isso a individuação não pode provir da entidade da forma enquanto esta constitui a unidade formal e essencial. Deve haver algo que faça com que as mesmas formas se distingam sem que se distingam segundo sua razão formal.

As partes integrantes oferecem uma comparação: diferem substancialmente enquanto partes, mas não essencialmente como se cada uma constituísse nova espécie do composto. Algo semelhante deve ocorrer nos indivíduos.

Objeta-se que ser indivíduo é predicado intrínseco e essencial do composto, porque o indivíduo é o sujeito último posto no predicamento e recebe todos os predicados superiores.

Responde-se que o indivíduo é intrínseco como termo, modificação e sujeito dos predicados, não como predicado quiditativo constitutivo da natureza.

A individuação pertence à coisa como modificação intrínseca e como estado de existência, não sendo necessário que proceda dos mesmos princípios essenciais dos quais procedem as paixões próprias.

Esse estado, contudo, não é absolutamente extrínseco à quididade: implica ordem e conotação a certas condições pelas quais a natureza se torna incomunicável.

Segundo fundamento: a unidade individual e a multiplicação individual não convêm à natureza no primeiro ou segundo modo de predicação per se; convêm-lhe antes segundo um modo de existir.

Aquilo que convém per se nesse sentido estrito convém universalmente. Mas esta singularidade determinada não convém a toda natureza; o conceito quiditativo da natureza permanece sem incluir esta ou aquela singularidade determinada.

Logo, para que esta singularidade determinada convenha à natureza, é preciso algum princípio além do conceito formal da própria natureza.

Pode responder-se que a singularidade em geral convém essencial e intrinsecamente à natureza real, porque toda natureza existente é singular; a determinação para esta singularidade, porém, viria de outro.

Mas aqui não perguntamos pela individuação vaga ou em comum; perguntamos pelo princípio último que determina a natureza a ser este indivíduo e a distingue de qualquer outro.

Assim como pode convir per se à quantidade possuir alguma figura ou algum lugar, embora esta figura determinada ou este lugar determinado não lhe convenham por si, também uma individuação vaga não elimina a necessidade de assinalar o princípio da individuação determinada.

Outra resposta é dizer que esse princípio é a própria causa eficiente, pela qual a natureza é produzida fora das causas e se torna singular.

Contudo, a causa eficiente não é princípio próprio e intrínseco da individuação enquanto distinta da natureza. Ela é executiva: põe no ser aquilo que a coisa exige segundo seus princípios.

Assim como em cada natureza deve existir um princípio intrínseco dos predicados que lhe convêm, a causa eficiente extrínseca não substitui o fundamento intrínseco pelo qual uma individuação determinada convém à coisa.

Não negamos, portanto, que o eficiente seja princípio extrínseco e executivo da individuação; negamos que seja o fundamento intrínseco e formal que determina a natureza a esta individuação em vez de outra.

Além disso, um mesmo eficiente pode produzir muitos indivíduos; por isso não é, enquanto tal, a razão própria desta individuação singular.

Contra a tese de que a própria entidade basta, argumenta-se que a unidade é paixão do ente e acompanha o ente. Responde-se que diferentes modos de unidade acompanham diferentes modos ou estados do ente.

A unidade formal e específica acompanha a entidade enquanto forma e atualidade; a unidade individual e incomunicável acompanha a entidade enquanto possui princípio de incomunicabilidade.

Numa natureza material, essa incomunicabilidade é recebida em razão da matéria. Por isso a unidade individual segue a entidade não absolutamente, mas enquanto contraída a determinado estado incomunicável.

Do mesmo modo, a unidade universal acompanha a entidade enquanto abstrata; a unidade singular acompanha-a enquanto posta na realidade sob condições de singularização.

Uma coisa é dizer que toda natureza existente na realidade é singular; outra, indicar a raiz pela qual ela é esta singularidade.

A natureza posta na realidade não está nua de todas as circunstâncias, mas sob estado de incomunicabilidade; é por isso que se torna unidade singular, e não pela entidade considerada absolutamente.

A individuação pertence a um grau metafísico não como predicado quiditativo constitutivo, mas como modificação pertencente ao estado da natureza. Tem, por isso, mais razão de sujeito último do que de predicado.

Pode dizer-se que o grau individual procede da mesma entidade total de que procedem os demais graus, mas sob consideração diversa, conotando as condições das quais depende a individuação.

Não é necessário que proceda da forma parcial sem relação à matéria. Basta que proceda da natureza total, por exemplo da humanidade, que inclui também a matéria ou o princípio da incomunicabilidade.

Assim, a individuação não vem inteiramente de fora, mas da própria entidade considerada sob uma relação de incomunicabilidade e com a conotação das condições correspondentes.

Quanto aos acidentes, não são princípio formal nem raiz própria da individuação substancial. Servem, porém, como condições necessárias ao exercício da individuação, como se explicará adiante.

A matéria é o princípio e raiz dessa individuação não enquanto pura potência indiferente a muitas formas, pois sob esse aspecto é antes princípio de comunidade, mas enquanto é último sujeito além do qual a comunicação não prossegue.

Assim, a matéria torna as formas e toda a entidade incomunicáveis a muitos. O princípio da incomunicabilidade é, sob esse aspecto, princípio da individuação.

A mesma matéria, portanto, pode ser considerada como razão de comunidade enquanto indiferente a muitas formas e como razão de individuação enquanto último sujeito não comunicável a outros sujeitos.

Essa incomunicabilidade, porém, não é exercida entre partes da matéria sem pressupor separação e divisão, a qual se realiza mediante a signação da quantidade como condição requerida.

Quando se diz que a matéria se individua a si mesma, deve entender-se que o faz enquanto princípio de individuação do todo e, consequentemente, também de si.

A matéria, considerada removida toda forma, não possui por si unidade positiva e individuada; permanece indiferente às formas e às individuações delas. É princípio de individuação em ordem à signação quantitativa e às condições acidentais.

Por isso, na passagem de uma forma a outra, a matéria permanece a mesma quanto à razão de sua potencialidade, mas não com a mesma signação de quantidade e acidentes.

A forma, por ser ato, distingue formalmente; contudo, o modo de distinguir material e incomunicavelmente procede da matéria como princípio. Supõe-se, é claro, a matéria em ato pela forma, pois sem forma não há individuação atual.

Essa atuação da forma é requerida concomitantemente para a existência, não porque a forma seja a raiz própria da individuação enquanto individuação material.

Digo segundo: não pode ser atribuído como princípio de individuação uma hecceidade que sobrevém inteiramente de fora à substância sem proceder de algum princípio material intrínseco.

Se por hecceidade se entende simplesmente a diferença individual ou a unidade numérica que formalmente torna a natureza 'esta', não há dificuldade: existe tal diferença individual.

Mas isso não resolve a questão. Perguntamos pelo princípio do qual procede essa diferença individual e essa unidade, isto é, se procede da forma, da matéria ou de outro princípio.

Se a hecceidade for entendida como entidade ou forma que sobrevém inteiramente do exterior, semelhante a uma brancura ou outro acidente, então essa posição deve ser rejeitada.

Essa hecceidade seria ou substancial ou acidental. Não pode ser acidental, porque constitui um indivíduo substancial ou primeira substância e não pode ser raiz primeira de uma distinção substancial sendo mero acidente.

Também não é acidente próprio, pois um acidente próprio dimana da natureza e convém a toda natureza dessa espécie, enquanto determinada individuação convém a um só indivíduo; nem é acidente comum, que pode variar sem corrupção do sujeito.

Se for entidade substancial, ou se identifica com a própria coisa substancial, e então não vem de fora; ou é modo substancial, e então deve fundar-se e originar-se na própria substância, sob pena de não ser nem substancial nem natural.

Logo, deve haver dentro da própria substância algum princípio do qual a singularidade se origine; e esse princípio dizemos ser a matéria, não uma hecceidade puramente extrínseca.

Objeta-se que um modo substancial pode provir apenas de um eficiente extrínseco, como nos casos sobrenaturais de transubstanciação ou união hipostática; e que a predeterminação física das causas subordinadas provém da causa primeira e determina a produção de um indivíduo sem nascer do sujeito.

Responde-se que a singularidade, assim como a própria natureza, procede do eficiente extrínseco enquanto causa executiva, mas isso é compatível com possuir no sujeito um princípio radical e fundamental do qual depende.

A causa eficiente produz o efeito segundo os princípios e a proporção do fundamento em que esse efeito se recebe ou do qual procede.

Assim, propriedades próprias são produzidas pelo eficiente, mas dependem da natureza da qual dimanam; existência e subsistência procedem do eficiente, mas segundo os princípios da natureza que terminam.

Transubstanciação e união hipostática são sobrenaturais e, por isso, não exigem na natureza um princípio natural proporcionado do mesmo modo.

A predeterminação, considerada precisamente como determinação do eficiente na linha da causalidade eficiente, procede do agente superior; mas a substância, para ser formalmente individuada em si, deve também depender da matéria e dos princípios da natureza que ela individua.

Digo terceiro: o primeiro e radical princípio da individuação não pode ser a forma substancial nem a forma acidental, embora a forma seja requerida para a individuação atual.

São Tomás ensina repetidamente que a forma substancial não é por si 'esta' e singular, mas se torna tal pela matéria à qual se une ou pela ordem a ela.

A diferença que procede da forma produz diversidade específica; a que procede da matéria produz diversidade segundo o número.

A forma, enquanto forma, é princípio da espécie e, portanto, princípio de algo comunicável a muitos. Enquanto permanece sob a razão precisa de forma, não é princípio de incomunicabilidade individual.

Se uma forma possui incomunicabilidade por si mesma, trata-se de forma imaterial que não informa matéria; nas formas materiais, a incomunicabilidade advém da matéria à qual a forma se comunica.

O princípio de individuação deve conter virtualmente e em sua raiz aquilo que a individuação contém formalmente. Como o indivíduo é incomunicável a muitos e só pode predicar-se de um, o princípio da individuação deve ser raiz dessa incomunicabilidade.

A forma, porém, enquanto forma, funda unidade formal, específica e comunicável; a matéria, enquanto último sujeito receptivo, funda a incomunicabilidade.

Também a distinção entre indivíduos é material e não formal. Dois indivíduos da mesma espécie não diferem quiditativamente, pois possuem os mesmos predicados quiditativos e específicos.

Se diferissem em algum predicado essencial, já difeririam segundo a espécie, porque a quididade é aquilo que constitui a espécie.

Assim como partes integrantes de um mesmo composto podem diferir material e substancialmente sem diferirem essencialmente, também indivíduos da mesma espécie diferem segundo matéria e número, não segundo razão específica.

Quando partes antes contínuas são separadas, há divisão real da substância sem que surja uma nova distinção quiditativa; a própria descontinuidade não introduz predicado essencial novo.

Logo, a distinção individual não procede da forma enquanto exerce o ofício próprio de forma, isto é, enquanto distingue formalmente, mas de algo diverso da forma, a saber, a matéria.

Quanto à forma acidental, a razão é ainda mais clara. A individuação das substâncias materiais e sua distinção são substanciais; portanto, seu primeiro princípio e raiz devem ser substanciais.

Os acidentes não podem ser a primeira raiz de distinção substancial. Além disso, eles próprios necessitam de individuação e recebem-na do sujeito, como será explicado adiante.

Assim, quantidade e demais acidentes podem servir à individuação como condições, mas não constituem o primeiro e radical princípio dela.

ARTIGO IV — O que é a matéria signada pela quantidade, que é princípio de individuação?

A sentença expressa de São Tomás, em muitos lugares, é que a matéria signada pela quantidade é o primeiro princípio da individuação.

O fundamento toma-se do artigo precedente. A individuação importa unidade, mas não qualquer unidade: uma unidade com modo de incomunicabilidade aos inferiores. Do mesmo modo, a multiplicação individual na substância exige duas condições: que a distinção seja substancial e que não seja essencial ou específica.

Essas condições não podem provir da forma enquanto exerce o ofício de forma; podem, porém, provir da matéria, não enquanto permanece indiferente e potencial, mas enquanto determinada e signada.

Aristóteles ensina que são numericamente unas as coisas cuja matéria é una, enquanto as que diferem segundo contrariedade e distinção da forma diferem segundo a espécie.

Também prova que Deus é numericamente uno porque carece de matéria e que as coisas numericamente muitas possuem matéria.

Não se pode interpretar aqui 'matéria' como hecceidade. Se assim fosse, dizer que Deus é uno porque carece de matéria equivaleria a dizer que é uno porque carece de hecceidade, ou que não é multiplicável porque não possui várias hecceidades; isso apenas repetiria a conclusão que se pretende provar.

Além disso, Aristóteles argumenta que Deus é uno porque é espiritual e imaterial. Ora, aquilo cuja carência torna algo espiritual e imaterial é a matéria primeira ou corporal, não a hecceidade. A ausência de hecceidade faria algo universal, não espiritual nem ato puro.

Essas provas dos filósofos sobre a unidade e perfeição divinas não devem ser desprezadas, mas explicadas, pois por elas chegaram ao conhecimento do verdadeiro Deus.

Digo, em segundo lugar, que a signação da matéria não se faz formalmente pela própria quantidade enquanto forma inerente à matéria e que a informa, mas pelo ordenamento intrínseco da matéria à quantidade enquanto forma divisiva e separativa.

A quantidade é, assim, antes termo da signação da matéria, ao qual esta se ordena, do que forma que a signe intrinsecamente. Nesse sentido, comporta-se como condição e conotação da individuação.

No gênero das condições, a quantidade é primeira; a matéria, porém, é o primeiro e radical princípio individuante.

Matéria signada pela quantidade significa, portanto, matéria ordenada à quantidade enquanto divisiva.

A divisão não se realiza sem informação quantitativa e a quantidade, enquanto disposição, dimana da forma; mas enquanto divisiva precede a forma substancial no gênero da causa material, como se disse das demais disposições.

Entre os tomistas há variedade ao explicar isso. Como no indivíduo se encontram duas coisas — unidade incomunicável a muitos e divisão ou separação de outro indivíduo —, alguns fazem concorrer matéria e quantidade a ambas: a matéria como último sujeito incomunicável, a quantidade como forma que divide e separa.

Alguns sustentam que a quantidade deve concorrer enquanto informa em ato, porque assim divide em ato. Outros dizem que o princípio de individuação é a matéria ordenada a esta quantidade, e não necessariamente já informada por ela.

Entre estes, alguns introduzem um modo substancial sobreposto à matéria, que a determinaria à quantidade; outros dizem simplesmente que a matéria é signada não pela informação atual da quantidade nem por modo substancial acrescentado, mas pela própria ordem e relação que mantém com determinada quantidade.

Para explicar nossa posição, deve-se distinguir dois sentidos de 'matéria signada'. Primeiro, signada pode significar assinalada e tornada designável para nós, isto é, tornada sensível e reconhecível.

Neste primeiro sentido, a matéria é certamente signada pela quantidade enquanto informante e também pelos demais acidentes, que a tornam sensível e designável. Mas não é desse sentido que tratamos aqui.

Segundo, signada pode significar encerrada e tornada incomunicável também em relação a outra matéria e a outro indivíduo, o que supõe separação e divisão de outro e reclusão em si.

Nesse segundo sentido, a matéria sozinha não basta para individuar se não se concebe a quantidade. A matéria possui relação tanto à forma quanto a outra matéria semelhante.

Em relação à forma, importa potencialidade e indiferença para muitas determinações; sob esse aspecto não funda individuação, mas antes entra como princípio de um grau comum, o gênero, porque é princípio de potencialidade para várias formas.

Em relação a outra matéria semelhante, porém, torna-se incomunicável enquanto dividida. Pode misturar-se e confundir-se com outra matéria, mas então se corrompem formas e acidentes e desaparece a divisão anterior das matérias.

Enquanto permanece a divisão, compete à matéria — e não à forma — produzir essa incomunicabilidade, porque à matéria pertence a razão de último sujeito. Ela não permite que a forma se comunique ulteriormente a outro sujeito e tampouco é substancialmente comunicável a outra matéria enquanto dividida.

Para que esteja dividida, porém, requer-se quantidade, não precisamente enquanto informa, mas enquanto separa e divide. Posta essa divisão, surge da própria matéria a incomunicabilidade e multiplicação substanciais.

A signação da matéria, portanto, não se faz pela inerência da quantidade nem por sua informação atual, nem por algum modo absoluto acrescentado à matéria.

Não se faz pela quantidade enquanto informante, primeiro porque a quantidade e os outros acidentes inerem ao composto inteiro. A informação quantitativa não se termina na matéria isoladamente.

Segundo, porque, ainda que Deus separasse a quantidade da substância, o indivíduo permaneceria; cessaria a informação atual da quantidade, mas permaneceria a ordem a ela.

Assim também a alma separada permanece individuada pela ordem ao corpo e o acidente separado conserva individuação pela ordem ao sujeito.

Terceiro, a própria quantidade enquanto informa precisa ser individuada, como os demais acidentes; portanto, sob essa razão não é individuante, mas individuada.

Quarto, quantidade e demais acidentes, enquanto informam, dão apenas ser acidental. Mas os indivíduos substanciais distinguem-se substancialmente, inclusive quanto à distinção de um indivíduo de outro dentro do gênero da substância.

Por isso São Tomás ensina que as coisas numericamente diversas no gênero da substância não diferem apenas por acidentes, mas também por matéria e forma; e que as dimensões, sendo acidentes, não podem por si mesmas ser princípio da unidade individual da substância.

A matéria, porém, enquanto subjaz a tais dimensões, é entendida como princípio dessa unidade e multiplicidade.

Também não se deve pôr na matéria um modo absoluto sobreposto para determiná-la à quantidade. Esse modo é supérfluo.

Para que a matéria seja raiz da individuação basta que seja último sujeito; isso ela possui por si mesma, e não por um modo acrescentado.

A determinação para determinada quantidade tampouco exige tal modo, pois a matéria não recebe a quantidade mediante um modo intermediário. O sujeito possui imediatamente a potencialidade receptiva dos acidentes.

Além disso, reapareceria a mesma dificuldade acerca do próprio modo acrescentado: ou ele se individua pela matéria, e então a matéria já é princípio de individuação sem esse modo; ou individua-se por si, e então seria preciso conceder que outras formas e acidentes também podem individuar-se por si.

A signação da matéria deve, portanto, explicar-se pela ordem à quantidade enquanto divisora e separadora das partes da matéria.

Assim como a matéria, embora não seja informada por acidentes senão no composto, diz ordem a eles enquanto disposições que determinam sua potencialidade para esta forma antes que para outra, assim também diz ordem à quantidade como a uma dessas disposições.

A quantidade, entre as disposições, não apenas informa o sujeito dando-lhe extensão quantitativa; ela também divide uma porção de matéria de outra.

Posta essa divisão como condição, surge não formalmente da quantidade, mas da própria matéria, a incomunicabilidade e distinção substanciais em relação à outra matéria dividida. E nisso consiste a individuação substancial.

Por isso dizemos que a matéria é radicalmente signada pela quantidade: não porque a matéria sozinha seja a raiz da quantidade, pois a quantidade segue o corpo, isto é, a matéria informada pela forma da corporeidade, mas porque a signação se toma da ordem à quantidade enquanto determina e divide a matéria.

Pela própria divisão, somente tanta matéria é submetida à forma, e dessa matéria surge uma incomunicabilidade substancial determinada e individuante, suposta a divisão quantitativa como condição necessária.

Assim se entende São Tomás, que não põe a quantidade absolutamente como princípio da individuação, mas como princípio secundário, certo princípio ou condição.

Entre os acidentes, atribui especialmente à quantidade uma função individuante porque os outros acidentes não exercem divisão.

Contudo, explica finalmente que a matéria é o princípio da individuação e a quantidade concorre apenas concomitantemente, não como causa formal da individuação no sujeito, embora a torne manifesta aos sentidos.

Dessa maneira preservamos, de um lado, um princípio substancial da individuação quanto à razão formal de distinção e incomunicabilidade; de outro, preservamos o papel da quantidade e das propriedades individuais, cuja reunião é requerida como condição, sem que elas constituam formalmente o indivíduo substancial.

Primeira objeção: a ordem à quantidade parece sofrer as mesmas dificuldades do modo absoluto e dos acidentes que rejeitamos. Essa ordem parece também informar a matéria e precisar ela própria de individuação.

Além disso, a quantidade não divide a matéria senão atuando-a e informando-a; então, para dividir, já suporia o sujeito individuado.

Se a quantidade é somente condição, pareceria que Deus poderia suprimi-la e ainda assim produzir a individuação, como pode suprir outras condições extrínsecas.

Há também individuação sem divisão quantitativa nos anjos, e há singularidade na natureza divina e na humanidade de Cristo mesmo com comunicabilidade ao supósito; logo, não pareceria necessária a quantidade como condição.

Finalmente, ou a matéria é signada por quantidade terminada ou por quantidade indeterminada. Não por quantidade terminada, porque no mesmo indivíduo a quantidade pode variar e ser maior ou menor; nem por indeterminada, porque esta, considerada em si, não é indivíduo determinado.

À primeira objeção responde-se que a ordem é para a quantidade enquanto divisora. Suposta essa divisão, exerce-se a incomunicabilidade substancial da própria matéria em relação ao extremo separado.

A ordem não individua formal e substancialmente; é condição para que a matéria exerça sua incomunicabilidade substancial em relação à matéria dividida.

Quanto a dizer que a quantidade só divide atuando, distingue-se: atuando formalmente, nega-se; concomitantemente, concede-se.

A divisão, enquanto divisão, não é informação, mas duplicação e descontinuação da atuação. A atuação pode permanecer una; a divisão significa formalmente que essa atuação deixa de ser contínua em relação a outra parte.

A quantidade enquanto atuante precisa de individuação como os demais acidentes; enquanto divisora, porém, determina que tanta e não mais substância fique sob esta forma e assim funciona como condição da individuação determinada.

Quanto à possibilidade de Deus suprir a quantidade, deve-se distinguir unidade individual e multiplicação de indivíduos. A divisão quantitativa é exigida para a multiplicação material dos indivíduos, não para qualquer singularidade em absoluto.

É condição intrinsecamente necessária quando se trata de multiplicar matéria em partes ou indivíduos materiais, porque não conhecemos outro modo de multiplicar materialmente a matéria senão pela divisão, e esta se dá pela quantidade.

Por isso não é condição suprível no mesmo gênero de causalidade, assim como não se pode suprir a existência para fazer existir, a apreensão para terminar o ato de apreender, nem a divisão quando se quer multiplicar materialmente uma substância.

A comunicabilidade da natureza a um supósito não elimina sua singularidade. Individuação exprime incomunicabilidade aos inferiores ou a outros indivíduos sob a mesma espécie; a comunicação ao supósito pertence a outro gênero de terminação.

Assim, a humanidade de Cristo é singular embora comunicada ao Verbo; a natureza divina é singular sem multiplicação material; e os anjos, por serem formas separadas, possuem individuação sem divisão quantitativa.

Quanto à quantidade terminada ou indeterminada, São Tomás chama indeterminada a quantidade precisamente enquanto considerada sob a razão comum de dividir e produzir diferença de posição, abstraindo de determinada figura e terminação.

As dimensões, enquanto terminadas, não podem ser princípio estável da individuação, porque sua terminação varia no mesmo indivíduo. Enquanto consideradas sob a razão de dividir e distinguir posição, porém, permanecem como condição da divisão.

Não é necessário que a quantidade exista na realidade sem alguma terminação; basta distinguir conceitualmente sua razão de dividir de sua razão de terminar e figurar.

Segunda objeção: a matéria não pode ordenar-se à quantidade senão enquanto capaz de ser informada por ela. Mas não recebe quantidade senão mediante a forma substancial, à qual se ordena primeiro; logo, pareceria ser signada pela forma substancial antes que pela quantidade.

Confirma-se porque a raiz da quantidade não é a matéria nua, mas o corpo; e a matéria é indiferente a esta ou aquela quantidade, assim como a esta ou aquela forma.

Responde-se distinguindo as ordens de causalidade. Enquanto a quantidade informa, pressupõe a forma substancial; enquanto disposição material e divisiva, pode ser considerada anterior à forma pela prioridade da causa material.

Não há inconveniente em que a mesma realidade, sob diversas formalidades, preceda e siga: as causas são reciprocamente causas segundo gêneros diversos.

A quantidade como propriedade do corpo segue a forma; como disposição que divide e determina a matéria para receber tanta forma, precede-a na ordem material.

A matéria é indiferente a esta ou aquela quantidade enquanto forma que a informa. Mas a quantidade enquanto divisora é condição prévia para que a matéria exerça sua distinção e incomunicabilidade em relação a outra matéria.

Não há círculo vicioso entre matéria e quantidade. A matéria é raiz da incomunicabilidade substancial; a quantidade fornece a condição da divisão material. A quantidade, enquanto determinada e informante, individua-se pelo sujeito; enquanto divisora, não requer outra quantidade para dividir suas próprias partes.

Terceira objeção: a distinção numérica é real e substancial; não poderia, pois, vir da quantidade, que é acidente, nem da matéria, que é potência, pois o ato é aquilo que distingue.

Responde-se que a distinção numérica é substancial porque possui a substância como razão e princípio radical; a quantidade concorre apenas como condição enquanto divisora.

Dividir materialmente não pertence à forma substancial enquanto forma nem a outro acidente do modo como pertence à quantidade. Por isso se exige precisamente a quantidade como condição.

O ato distingue formalmente; o modo de distinção individual, porém, vem da matéria enquanto é primeira razão de incomunicabilidade.

A distinção individual significa pluralidade de unidades acompanhadas desse modo de incomunicabilidade.

A própria quantidade varia e recebe individuação enquanto quantidade terminada e informante; sob esse aspecto pode aumentar, diminuir ou receber novas terminações no mesmo indivíduo.

Formalmente, porém, quanto à razão de dividir e separar este indivíduo de outro, permanece a mesma condição de divisão, assim como o indivíduo permanece o mesmo apesar de alterações quantitativas.

Embora o corpo seja aquilo que é dividido e informado pela quantidade, é a matéria o princípio de incomunicabilidade e, por isso, o princípio radical da individuação.

ARTIGO V — Se os acidentes se individuam pelo sujeito e se podem existir no mesmo sujeito dois numericamente distintos

Na sentença de São Tomás é certíssimo que a individuação dos acidentes se toma do sujeito no qual estão, ou da ordem a esse sujeito.

O fundamento, repetido muitas vezes por São Tomás, é que nenhuma forma receptível é por si mesma individual e singular, senão pela ordem ao sujeito que a recebe.

A forma, de si, é antes comunicável; torna-se limitada e incomunicável por sua recepção num sujeito. Se a forma é separada e por si incomunicável ao sujeito, então por esse próprio modo é singular; mas, se sua incomunicabilidade nasce do sujeito, também sua individuação procede dele.

As formas, enquanto formas, fundam diretamente distinção formal, que se opõe à unidade formal e pertence à diversidade específica. A individuação numérica, porém, exige outro princípio.

Uma forma recebida em outro possui ordem àquele sujeito; uma vez recebida nele, não pode numericamente passar a outro nem tornar-se comum a muitos. Dessa ordem ao sujeito nasce sua incomunicabilidade e, consequentemente, sua individuação.

Objeta-se que a forma acidental, sendo já a forma ínfima, não é comunicável a outras formas inferiores; logo, poderia possuir por si a individuação.

Responde-se que, se uma forma acidental fosse una numericamente por si e por si incomunicável a formas inferiores, também seria por si incomunicável a vários sujeitos.

Com efeito, esta brancura numericamente una não pode passar de um sujeito a outro nem estar simultaneamente em vários sujeitos. Se tal incomunicabilidade lhe pertencesse por si, o acidente seria individuado inteiramente por si mesmo, o que reintroduziria os argumentos já rejeitados contra a individuação da coisa por si mesma.

Além disso, se a forma acidental de si fosse comunicável a vários sujeitos e somente por este sujeito determinado se tornasse incomunicável, então, antes dessa determinação, seria comum aos sujeitos por modo de predicável acidental.

Mas um acidente numericamente uno, por exemplo esta brancura, não pode denominar vários sujeitos: assim como a brancura faz algo branco, esta brancura faz este branco determinado.

Pergunta-se se a matéria primeira é princípio radical, ainda que remoto, da individuação dos acidentes, ou se essa individuação depende formalmente somente do composto no qual inerem.

Responde-se que os acidentes são individuados formalmente pelo composto, que é ente completo em ato, e não pela matéria primeira tomada isoladamente.

O acidente individua-se pelo composto enquanto sujeito. O próprio composto individua-se substancialmente pela matéria primeira como raiz; mas essa resolução pertence à linha da individuação substancial, que deve ser pressuposta à acidental.

Na linha própria da individuação dos acidentes, a raiz formal termina no sujeito completo, isto é, no composto, porque este é o sujeito que os sustenta enquanto acidentes.

A matéria primeira é princípio quo da sustentação quanto à recepção, mas não é, por si, a raiz formal e determinada da individuação acidental enquanto não está atualizada pela forma no composto.

Ela é princípio comum para formas substanciais e acidentais: imediatamente para as substanciais, mediatamente para as acidentais. Por isso, enquanto se trata precisamente de individuação acidental, a resolução termina no próprio sujeito completo.

Objeta-se que ao menos a quantidade se individua por si, porque é a primeira condição exigida para individuar. São Tomás diz em alguns lugares que a quantidade se individua por si mesma.

Responde-se distinguindo dois aspectos da quantidade.

Primeiro, enquanto divide as partes da matéria, a quantidade individua-se por si no sentido de que suas próprias partes não são divididas por outra quantidade: ela mesma exerce a divisão. Sob esse aspecto possui algo especial entre os acidentes.

Segundo, enquanto informa o sujeito e produz seu efeito formal de extensão e terminação, a quantidade é quantidade terminada e individua-se pelo sujeito como os demais acidentes, pois recebe do sujeito o ser acidental.

São Tomás diz por isso que a quantidade possui duplo modo de individuação: um pelo sujeito, como qualquer outro acidente; outro por si mesma enquanto possui posição, razão pela qual, abstraindo da matéria sensível, imaginamos esta linha e este círculo.

Quanto à individuação enquanto significa divisão de outro numericamente, a quantidade funciona como condição da divisão e, nesse sentido, outras formas — inclusive substanciais — dependem dela; a quantidade não depende de outra quantidade como condição divisiva.

Quanto à individuação enquanto significa unidade indivisa em si, a própria quantidade depende do sujeito, do qual recebe ser acidental e sustentação na unidade.

Resta a principal dificuldade deste artigo: São Tomás afirma repetidamente que dois acidentes numericamente distintos da mesma espécie não podem estar simultaneamente no mesmo sujeito ou na mesma parte, porque são individuados por esse sujeito.

Muitos concordam com a conclusão, ao menos quanto aos acidentes absolutos, embora recorram a outros fundamentos, como a superfluidade de dois acidentes iguais ou uma suposta identificação entre eles no mesmo sujeito.

O fundamento próprio de São Tomás toma-se do princípio de individuação já estabelecido. A forma, enquanto forma, não possui princípio de divisão numérica, mas apenas formal.

Por isso a divisão numérica deve proceder de algum princípio exterior à forma que se comporte como princípio material receptivo e que torne a forma incomunicável.

O acidente, por si, contém razão de forma e não inclui matéria intrinsecamente; relaciona-se, porém, ao sujeito material em que é recebido. Dessa ordem ao sujeito procede sua multiplicação numérica.

Se não começa do lado do princípio material uma divisão, não resta na forma razão pela qual se multiplique numericamente.

Daí a máxima de que toda divisão procede ou de princípios formais, produzindo diversidade específica, ou da quantidade e divisão material, produzindo diversidade numérica.

Removida a divisão material e quantitativa do sujeito e permanecendo una a razão formal da forma, não há princípio de multiplicação numérica.

A divisão numérica, portanto, deve nascer de algum princípio material dividido. Se esse princípio não se multiplica, a forma permanece numericamente una por causa da unidade do princípio extrínseco que a individua.

Esse princípio extrínseco que individua o acidente é o sujeito no qual ele é recebido, porque dele procede a incomunicabilidade.

Logo, se o sujeito material não se divide de tal maneira que a distinção comece nele, não pode haver multiplicação individual de formas acidentais da mesma espécie.

Uma vez, porém, individuada a forma acidental pela ordem a determinado sujeito no qual foi produzida, ela não perde a individuação se depois for separada dele ou colocada em outro sujeito; conserva a ordem ao primeiro sujeito de que recebeu individuação.

Não é impossível, portanto, que duas brancuras individuadas em sujeitos diversos sejam, por poder divino, separadas desses sujeitos e depois unidas a um terceiro sujeito, conservando cada uma sua individuação.

Nesse caso haverá, per accidens, vários acidentes individuais da mesma espécie num único sujeito; não serão, porém, individuados per se por esse terceiro sujeito, mas pelos sujeitos diversos em que foram originalmente produzidos e aos quais conservam ordem.

Objeta-se que as duas uniões pelas quais tais acidentes se unem ao terceiro sujeito seriam da mesma espécie e individuadas por esse mesmo sujeito; teríamos então ao menos duas uniões numericamente diversas da mesma espécie no mesmo sujeito.

Responde-se que, se 'união' significa a inerência do acidente, ela é um modo identificado com o próprio acidente e multiplica-se numericamente com a multiplicação da entidade acidental.

Como os acidentes, no caso suposto, já possuem individuação proveniente de outros sujeitos, podem individuar os modos que recebem em si em razão dessa entidade já individuada, não em razão do novo sujeito.

Se, porém, 'união' significa a imutação pela qual o sujeito é modificado para receber esses acidentes, tais imutações seguem a ação divina que transfere os acidentes ao sujeito.

Como essa ação difere especificamente da alteração natural que produz um acidente num sujeito, pode haver também diversidade específica das uniões consideradas sob a razão de imutação.

Primeira objeção: se vários acidentes da mesma espécie exigem divisão do sujeito, então também vários acidentes de espécies diversas, por serem vários indivíduos, deveriam exigir sujeitos diversos. Contudo, um único sujeito pode receber simultaneamente cor, calor, figura e outros acidentes de espécies diferentes.

Responde-se que, na recepção de acidentes de espécies diversas, a multiplicação é antes específica que meramente numérica. Como a distinção procede da própria forma, não é necessário dividir o princípio material.

Basta que o sujeito possua capacidade para várias formas especificamente diversas, recebidas segundo diferentes potências ou diferentes razões de participação.

Isso não ocorre com várias formas substanciais simultâneas na matéria primeira, porque cada forma substancial dá o primeiro ser e inclui privação das outras.

Quando, porém, as formas não diferem segundo a espécie e se requer multiplicação, esta não pode provir da forma enquanto forma; deve, portanto, nascer da divisão do princípio material.

Objeta-se também que o mesmo sujeito recebe sucessivamente dois acidentes da mesma espécie sem se multiplicar. Responde-se que, na sucessão, não existem simultaneamente várias formas em ato: uma já passou e somente outra existe atualmente.

A multiplicação é então apenas potencial quanto às formas sucessivas, enquanto a unidade do sujeito permanece atual. O tempo não é princípio radical de individuação; é apenas circunstância pela qual uma forma cessa e outra permanece em ato.

Objeta-se ainda que vários corpos luminosos produzem várias luzes no mesmo meio, como mostram as várias sombras.

Responde-se que os diversos luminosos, não estando penetrados no mesmo lugar, agem segundo diversas partes e linhas do meio. As luzes diversas e as sombras correspondentes estão distribuídas em diferentes partes do espaço e segundo diferentes linhas.

Segunda objeção: nas relações, a multiplicação do termo parece multiplicar também a relação. Um pai, tendo vários filhos, pareceria possuir várias relações de paternidade; um branco semelhante a vários brancos, várias relações de semelhança.

Além disso, duas espécies intencionais, duas visões ou dois conceitos representando indivíduos diversos da mesma espécie podem encontrar-se na mesma potência; do mesmo modo se argumenta com atos de caridade e outros atos da mesma virtude.

Alguns admitem que relações numericamente várias possam multiplicar-se no mesmo sujeito por diversidade de termos ou modos. João de São Tomás, porém, segue a posição expressa de São Tomás segundo a qual a relação não se multiplica em um pai pelo simples fato de existirem vários filhos.

A relação funda-se numa só potência geradora reduzida a ato; os termos podem ser materialmente muitos. Mesmo uma única ação pode terminar em vários filhos, e várias ações podem igualmente ordenar-se a uma única razão formal de paternidade.

Se um filho morre, permanece a relação para com os outros, a mesma segundo a razão formal, ainda que já não se estenda adequadamente aos mesmos termos materiais.

A multiplicação material de termos não é, por si, princípio de multiplicação individual da relação, porque o termo funciona antes como princípio formal e especificativo do que como princípio material de incomunicabilidade.

O objeto e o termo especificam o ato segundo sua razão formal; que muitos objetos materiais se contenham sob essa mesma razão não exige multiplicação numérica do ato.

O sujeito, ao contrário, recebe a forma de modo a torná-la incomunicável pela própria recepção; por isso, multiplicado o sujeito sob a razão material, multiplica-se a individuação.

Quanto às espécies intencionais, visões e conceitos, há duas possibilidades: ou a mesma espécie e o mesmo ato alcançam vários indivíduos enquanto contidos inadequadamente sob uma única razão formal, e então não se multiplicam numericamente por causa desses objetos; ou as diferenças individuais dos objetos são tomadas como razões próprias e adequadas dos atos.

Nesse segundo caso, as diferenças, embora em si sejam apenas individuais do lado do objeto, passam a funcionar como razões especificativas dos atos e estes se distinguem especificamente ou ao menos por uma razão formal incompleta, não apenas numericamente.

Quanto aos atos de caridade em Cristo, João de São Tomás menciona diferentes posições teológicas e admite como não improvável que atos diversos possam distinguir-se por razões formais incompletas, assim como os atos da mesma virtude podem ter espécies parciais diversas.

O mesmo se vê na fortaleza, que possui atos diversos, como atacar e suportar; ou na religião, com devoção, oração, voto e adoração. Tais atos não são simplesmente dois indivíduos homogêneos da mesma razão numérica, mas distinguem-se segundo modos formais de agir.

Por isso, a possibilidade de vários atos num mesmo sujeito não destrói o princípio segundo o qual duas formas absolutamente da mesma espécie e sob a mesma razão formal não se multiplicam numericamente no mesmo sujeito sem divisão do princípio material.

QUESTÃO X — SOBRE OS ELEMENTOS E AS PRIMEIRAS QUALIDADES

ARTIGO I — O que é o elemento, quantos são e quais são as primeiras qualidades?

O termo 'elemento' pode ser tomado de dois modos.

Primeiro, de modo amplo e comum, abrangendo os primeiros princípios e as causas intrínsecas das coisas. Nesse sentido, princípio, causa e elemento têm extensão diversa: princípio é o mais comum; causa acrescenta dependência e participação; elemento acrescenta ainda a condição de princípio e causa intrínseca que entra na composição.

Segundo, elemento toma-se em sentido mais estrito para princípios que também são em si compostos e principiados, isto é, corpos compostos de matéria e forma, mas simples em comparação com os corpos mistos que deles se compõem.

Nesse sentido falamos dos quatro elementos comuns: terra, água, ar e fogo.

Eles são tratados também no terceiro livro Sobre o Céu enquanto requerem determinada situação no universo; aqui são considerados enquanto primeiros corpos geráveis e corruptíveis e, portanto, enquanto pertencem à geração e corrupção.

Define-se elemento como o corpo no qual os outros corpos se resolvem, que está neles em ato ou em potência, e que não se resolve, segundo a espécie, em corpos diversos.

Coloca-se 'corpo' como gênero para excluir os primeiros princípios dos corpos, como matéria e forma, que não são corpos. A matéria, por exemplo, não é corpo, mas princípio do corpo.

As demais partes da definição distinguem os elementos dos mistos. Os mistos resolvem-se por alteração e corrupção nos elementos; os elementos não se resolvem em outros corpos elementares de espécie diversa, mas um corrompe outro ou concorre com outro para formar um terceiro corpo misto.

Diz-se que o elemento está em ato ou em potência no misto porque os elementos permanecem virtualmente no misto por suas qualidades, como foi explicado anteriormente.

As partes integrantes também estão atual ou potencialmente num corpo, mas o todo se divide nelas por divisão quantitativa, não por resolução alterativa; essas próprias partes ainda podem resolver-se em elementos.

Quanto ao número dos elementos, deixando de lado as opiniões antigas, devem ser postos quatro: terra, água, ar e fogo.

Aristóteles demonstra isso no livro Sobre o Céu pelos movimentos locais, pela situação no universo e pela gravidade e leveza.

Essas provas convergem: há quatro situações principais abaixo do céu — o lugar supremo, junto ao céu; o ínfimo, no centro; um lugar próximo do supremo; e outro próximo do ínfimo.

A leveza máxima corresponde ao lugar supremo e a gravidade máxima ao ínfimo; aos lugares intermediários correspondem leveza e gravidade médias. Por isso se distinguem os quatro elementos.

No presente tratado, porém, o número dos elementos é demonstrado a partir do número das qualidades contrárias: calor e frio, secura e umidade.

Como estas são as primeiras qualidades próprias dos primeiros corpos que chamamos elementos, alguma delas deve convir em grau máximo aos corpos simples.

Se nenhuma lhes conviesse em máximo grau, mas todas apenas moderadamente, tais corpos teriam o modo dos mistos, nos quais as quatro qualidades se encontram temperadas.

Admitida uma qualidade em grau máximo, só se dão quatro combinações adequadas entre essas qualidades: quente e seco; quente e úmido; frio e úmido; frio e seco.

As outras combinações possíveis entre contrários — quente com frio, seco com úmido — não dão novos elementos.

Se ambos os contrários estivessem em grau intenso, não poderiam coexistir no mesmo sujeito. Se um estivesse em grau máximo, excluiria totalmente o oposto.

Se nenhum estivesse em grau máximo e ambos fossem admitidos em graus remissos, isso pertenceria antes aos mistos, porque um corpo assim poderia receber também as outras duas qualidades em estado temperado.

Para que algo seja elemento, portanto, deve possuir alguma qualidade em grau máximo ou de tal modo predominante que exclua a oposta e não contenha o temperamento das quatro qualidades próprio dos mistos.

Como essa demonstração supõe quatro primeiras qualidades, deve-se explicar em que sentido elas são primeiras.

Chama-se primeiro num gênero aquilo que não possui outro anterior nesse gênero. Assim, primeiras qualidades são aquelas que não são produzidas de outras qualidades anteriores, nem mutuamente umas das outras, mas das quais outras qualidades procedem.

Pode-se falar de primeiras qualidades absolutamente em todo gênero de qualidade, mais estritamente no gênero corporal, ou ainda mais estritamente no gênero dos corpos corruptíveis.

Em sentido absoluto, qualidades espirituais são anteriores em dignidade e causalidade, pois por elas se movem os primeiros corpos dos quais dependem as qualidades corpóreas.

No gênero corporal, podem existir qualidades anteriores às quatro elementares, como as qualidades celestes. Entre elas João de São Tomás menciona especialmente a luz, que considera mais imaterial que as demais e menos dependente do movimento.

Figura e forma exterior também convêm tanto a corpos corruptíveis quanto incorruptíveis e nem sempre seguem alteração das primeiras qualidades, podendo seguir simples divisão do contínuo ou a própria produção de um corpo.

Em sentido estrito, porém, as primeiras qualidades geráveis e corruptíveis, isto é, os primeiros contrários físicos no gênero da alteração, são quatro: calor, frio, secura e umidade.

Chamam-se primeiras, primeiro, porque servem universalmente à geração substancial dos elementos e dos corpos mistos.

Segundo, porque servem à primeira sensibilidade e ao primeiro de todos os sentidos, o tato: são qualidades primeiramente tangíveis, e o tato é fundamento dos demais sentidos.

Terceiro, porque as demais qualidades alterativas e corruptíveis dos corpos inferiores resultam delas como de qualidades mais simples e anteriores: odor, sabor, cor, gravidade, leveza, moleza, dureza e outras semelhantes.

Essas outras são qualidades mistas porque convêm propriamente aos corpos mistos; as quatro primeiras convêm aos corpos simples.

Objeta-se que, além dessas quatro qualidades formais, deveriam existir nos elementos certas qualidades virtuais pelas quais a própria substância produziria novamente as qualidades primárias.

A água fortemente aquecida, por exemplo, parece perder toda frieza formal e contudo pode expelir o calor e retornar ao frio; daí alguns inferem uma 'frieza virtual' que permaneceria nela.

João de São Tomás registra essa opinião, mas não a admite nos elementos do modo como se admite falar de virtudes semelhantes em certos mistos.

Se as qualidades virtuais fossem da mesma espécie que as qualidades formais, seriam supérfluas. Além disso, surgiria novamente a pergunta de como elas próprias emanariam do sujeito.

Se emanassem mediante outras qualidades, haveria processo ao infinito; se emanassem por si mesmas, não haveria razão para negar igual emanação às qualidades formais.

Se as qualidades virtuais fossem de outra espécie, tampouco explicariam adequadamente a produção das qualidades formais, pois o semelhante produz o semelhante.

Além disso, ou seriam sensíveis ou não. Se não fossem sensíveis, seriam qualidades desconhecidas e impróprias de um primeiro corpo sensível como o elemento; se fossem sensíveis, tenderiam a pertencer às mesmas espécies sensíveis já reconhecidas.

Como a substância não precisa de uma qualidade intermediária para a emanação de uma propriedade que lhe convém, não é necessário introduzir nos elementos tais qualidades virtuais como intermediárias para a produção das qualidades primárias.

Nos mistos, a expressão 'virtualmente quente' ou 'virtualmente frio' possui outra função. A pimenta, por exemplo, não aquece a si mesma, mas age sobre o estômago.

Como os mistos resultam da combinação de elementos, pode formar-se neles um temperamento no qual uma qualidade predomina. Quando esse temperamento é dissolvido ou atualizado por outra causa, a qualidade predominante manifesta-se e age mais fortemente.

Pergunta-se por que Aristóteles chama calor e frio qualidades ativas e secura e umidade passivas.

Isso não significa que secura e umidade sejam absolutamente inativas. Elas agem e produzem qualidades semelhantes: a umidade umedece, a secura seca, e ambas se repelem como contrárias.

Significa que, comparadas à constituição dos mistos, secura e umidade se comportam mais material e passivamente do que calor e frio.

O úmido tende a receber facilmente termo alheio e dificilmente o próprio; o seco, ao contrário, conserva mais facilmente o termo próprio e recebe com dificuldade termo alheio.

Calor e frio, por sua vez, possuem maior razão de ação porque lhes compete congregar ou dispersar.

Daqui se explicam as definições aristotélicas das quatro qualidades.

Quente é aquilo que congrega as coisas homogêneas e semelhantes; frio, aquilo que congrega as dessemelhantes; úmido, aquilo que facilmente se termina por termo alheio e dificilmente por termo próprio; seco, aquilo que dificilmente se termina por termo alheio e facilmente pelo próprio.

Essas definições devem entender-se fisicamente: as qualidades tendem por si a tais efeitos, embora per accidens possam ser impedidas.

O quente congrega os homogêneos segundo sua própria atividade. Quando parece reunir coisas de gêneros diversos, como vários alimentos num líquido no estômago, faz isso produzindo uma terceira substância una.

Também quando dissolve gelo ou liquefaz metais, separa o que estava misturado e reúne o que pertence ao mesmo gênero; assim, sob esse aspecto, conserva-se a definição.

O frio, quando congrega, não o faz por dissolução, mas por adensamento; por isso une coisas diversas sem necessariamente separá-las previamente.

Pode, per accidens, dizer-se que o frio dissolve, não por rarefação, mas porque, recuando o calor vital, as partes ficam impedidas e relaxadas em sua função.

Do mesmo modo, o seco recebe dificilmente termo alheio por força da secura. No fogo, porém, a rareza produzida pelo calor pode fazer com que o conjunto ceda mais facilmente externamente; esse efeito não procede da secura tomada isoladamente.

Resolvem-se os argumentos acerca do número dos elementos.

Primeiro, objeta-se contra o fogo: se fosse elemento, deveria possuir lugar determinado no universo, acima do ar, por ser maximamente leve. Mas Aristóteles diz que aquilo que está perto da Lua não é fogo como o nosso; ali não se vê luz nem se sente calor, e o fogo pareceria carecer de combustível.

Responde-se que o lugar próprio do fogo é acima do ar e próximo do céu, conforme sua inclinação natural de máxima leveza.

A afirmação de Aristóteles não nega a substância elementar do fogo naquela região, mas as condições sob as quais o fogo aparece junto de nós.

João de São Tomás explica que ali, por sua tenuidade, o fogo não teria as mesmas manifestações sensíveis. Também não iluminaria do mesmo modo por falta de densidade suficiente para emitir raios sensivelmente.

Quanto ao calor, afirma que sua virtude se difunde sobretudo segundo a direção própria de sua tendência e que aos corpos inferiores chegaria de modo insuficiente para ser percebida à distância.

Quanto ao combustível, o fogo em sua própria esfera não precisaria dele do mesmo modo que o fogo terrestre, pois ali não sofreria continuamente a ação de tantos contrários nem dependeria de matéria densa para se conservar.

Objeta-se ainda que os elementos que encontramos entre nós possuem qualidades misturadas: água doce, salgada ou amarga; terras com virtudes particulares. Pareceriam, portanto, mistos, não elementos.

Responde-se distinguindo pureza substancial e pureza acidental.

Um elemento é substancialmente puro quando não possui outra forma substancial além da forma elementar. Nesse sentido, mesmo fora do lugar natural continua puro enquanto não for corrompido nem transformado num misto.

Quanto às qualidades acidentais, pode haver elementos puros em seus lugares próprios, onde não sofrem mistura de corpos estranhos.

João de São Tomás considera que o fogo em sua esfera, a terra em partes profundas não alcançadas por alterações externas e provavelmente a água nas profundezas do mar podem encontrar-se com maior pureza qualitativa.

As qualidades que a água comum apresenta, como sabor, seriam acidentais e provenientes de mistura ou de causas extrínsecas, não pertencentes à razão formal da água enquanto elemento.

Segundo argumento: o número de quatro elementos parece não derivar necessariamente nem dos movimentos simples, nem dos lugares, nem das combinações das qualidades.

Se se contam os movimentos como para o centro, do centro e em torno do centro, pareceriam três; se se contam apenas alto e baixo, pareceriam dois.

Responde-se que aqui se consideram os corpos simples corruptíveis. O movimento circular pertence ao corpo celeste incorruptível.

Nos corpos simples corruptíveis há dois extremos — para o centro e a partir do centro —, mas cada um possui também modo extremo e intermediário: terra e fogo ocupam os extremos; água e ar, lugares intermediários.

Do mesmo modo, alto e baixo são dois em sentido geral, mas distribuem-se em quatro posições: superior extremo e inferior extremo, e dois lugares intermediários.

Quanto às combinações de qualidades, poderiam conceber-se muitos graus diferentes de quente, frio, seco e úmido; mas as combinações elementares não se tomam de qualquer grau.

Quando os contrários são admitidos apenas remissamente e entram em temperamento, isso pertence ao misto. Para o elemento é necessário um estado no qual alguma qualidade predomine de modo a excluir a contrária segundo a razão elementar.

Por isso não se multiplicam indefinidamente os elementos pela variedade de graus.

Se em algum elemento duas qualidades convêm ambas em grau máximo, ou em graus eminentes sem que nenhuma esteja absolutamente no máximo, essa questão será examinada no terceiro artigo.

ARTIGO II — Se as qualidades contrárias se expulsam nos graus intensos e coexistem nos remissos

Que as qualidades contrárias se expulsam mutuamente mostra-o tanto a experiência cotidiana quanto a própria definição dos contrários dada por Aristóteles: contrários são os que, sob o mesmo gênero, distam maximamente e se expulsam mutuamente do mesmo sujeito.

A dificuldade está em saber se essa repugnância e expulsão ocorre em razão da própria entidade das qualidades ou somente em razão do grau e estado em que se encontram, de tal modo que se contrariem apenas nos graus intensos e não nos remissos. Disso depende conhecer em que se funda a razão da contrariedade e por que um contrário expulsa o outro; a mesma doutrina serve também para contrários morais e intelectuais.

Digo primeiro: a contrariedade, embora se origine da oposição contraditória e privativa, acrescenta algo de especial sobre elas, a saber, que nela se encontra um meio entre extremos positivos.

Pertence à razão de qualquer oposto repugnar ao seu oposto. Se não lhe repugna, mas convém com ele e ambos podem existir juntos, não é propriamente oposto, mas antes algo posto ao lado e conveniente. Por isso, todo oposto inclui de algum modo a negação do outro.

A negação e a posição encontram-se primeiramente nos contraditórios; depois, nos privativos. A cegueira importa negação da visão; entre contrários, o branco importa negação do negro; entre relativos, o filho não é pai daquele de quem é filho.

A repugnância especial dos contrários, porém, é difícil de explicar. Algumas coisas expulsam-se mutuamente e distam muito sob o mesmo gênero sem serem propriamente contrárias, como as formas substanciais do fogo e da água sob o gênero de corpo, ou as formas de homem e verme sob o gênero de animal.

Há também contrários imediatos que não se expulsam sucessivamente e pouco a pouco, mas indivisivelmente, como par e ímpar, são e enfermo; e há contrários mediatos, como branco e negro. Erro e ciência, ódio e amor, também são contrários e não se expulsam sempre por sucessão física de graus.

A repugnância própria da contrariedade consiste, portanto, em haver extremos positivos sob um mesmo gênero, com uma latitude intermediária entre eles.

Quanto menor latitude possui uma oposição e quanto mais estreitamente obriga a afirmar um extremo e excluir o outro, tanto menos deixa lugar para um meio. Assim, a contradição não possui meio algum, nem da parte das formas nem da parte do sujeito, porque versa entre pura afirmação e pura negação, entre ser e não ser.

A privação e a forma também carecem de meio entre si, porque a privação é negação da forma; contudo, da parte do sujeito pode haver um meio, pois a privação exige sujeito determinado e capaz. A pedra, por exemplo, não é cega nem vidente, porque não é sujeito capaz de visão.

Os contrários, embora incluam ou fundem privação, possuem extremos positivos. Devem versar acerca de um mesmo sujeito capaz de ambos. Por isso, além da capacidade determinada do sujeito, exigem distância determinada entre os próprios extremos.

Os contrários são comparáveis entre si: a virtude se diz melhor que o vício, a ciência que o erro, a brancura que a negrura, a saúde que a doença. Coisas pertencentes a gêneros físicos diversos não são comparáveis desse modo nem se transmutam uma na outra.

Por isso os contrários devem estar sob o mesmo gênero e possuir distância determinada não apenas em razão do sujeito, mas também da própria razão genérica. Não se opõem como relativos, por referência mútua, mas por transmutação e expulsão do mesmo sujeito.

Acrescenta-se ainda à definição que os contrários distam maximamente. Isso significa que, dentro do mesmo gênero, são como termos últimos entre os quais se dá a transmutação.

Em coisas pertencentes a gêneros físicos diferentes não há trânsito de uma para outra por movimento, pois não comunicam numa matéria comum sob aquele gênero. A qualidade não passa a substância, nem a substância a quantidade.

Como na transmutação dentro de um gênero se procede de um extremo a outro e é preciso chegar a algum termo último para não proceder ao infinito, esses termos dizem-se maximamente distantes.

Daqui se entende por que nas formas substanciais não há contrariedade propriamente dita.

Há uma dupla transmutação. Uma é sem movimento propriamente dito, como a passagem da matéria primeira, enquanto pura potência, de uma forma substancial a outra. Outra se faz por movimento, quando entre forma e forma há alguma continuidade segundo mais e menos, ou segundo adição e diminuição da forma.

Nas formas substanciais a mudança se comporta como nos números: qualquer adição pode mudar a espécie. Nas qualidades físicas contrárias, ao contrário, a passagem pode fazer-se à maneira de continuidade: o branco, degenerando por graus, passa ao pálido e a outras cores; o quente, diminuindo seus graus, passa ao tépido e depois ao frio.

A primeira transmutação não constitui contrariedade formal e própria; é antes princípio ou contrariedade incoada, porque toda forma substancial traz consigo privação de outra. Por isso matéria, privação e forma são chamados princípios contrários em sentido inicial.

A segunda transmutação funda contrariedade formal e consumada, porque possui trânsito divisível e distância determinada entre os extremos.

A forma substancial dá o primeiro ser e o ser simplesmente. Duas formas substanciais não se excluem por uma latitude positiva e graduável dentro do mesmo gênero, mas porque repugna que duas sejam simultaneamente primeiras e deem o primeiro ser ao mesmo sujeito.

Nas qualidades contrárias, ao contrário, uma forma pode ser mais ou menos radicada e intensa; a remissão de uma abre lugar para a outra. Algo semelhante se encontra nos hábitos e atos: a remissão do amor abre lugar ao ódio, e quem relaxa a virtude pouco a pouco admite o vício.

A distância pode considerar-se de dois modos: primeiro, como oposição à conveniência e semelhança, isto é, como dessemelhança; segundo, como afastamento segundo continuidade e proximidade, o que implica divisibilidade.

Nas substâncias pode haver maior ou menor semelhança sob o mesmo gênero, mas não uma distância divisível segundo mais e menos pela qual uma forma substancial se transforme na outra por movimento.

Nas qualidades, porém, há latitude divisível. Por adição ou diminuição variam segundo mais e menos e, por isso, podem excluir em maior ou menor grau a forma oposta. Quando a exclusão é máxima, a distância é máxima.

Quanto aos atos de erro e ciência, ódio e amor, também admitem certa latitude divisível segundo mais e menos e, por isso, podem encontrar contrariedade segundo o modo próprio deles.

Se algumas formas substanciais parecem ser expulsas com maior dificuldade que outras, isso não procede do grau da própria forma substancial, mas das disposições pelas quais é introduzida e conservada no sujeito; essas disposições admitem mais e menos.

Quanto aos contrários mediatos e imediatos, todos os contrários de qualidade possuem meio segundo a latitude das próprias formas, enquanto admitem mais e menos.

Nem todos, porém, possuem meio segundo a capacidade do sujeito. Em alguns casos o sujeito está tão determinado que necessariamente deve possuir um dos extremos; em relação a esse sujeito, os contrários dizem-se imediatos. Quando o sujeito não está assim determinado, dizem-se mediatos.

Digo segundo: os contrários em graus intensos repugnam naturalmente coexistir no mesmo sujeito; contudo, essa repugnância não é absolutamente invencível pelo poder divino apenas em razão da contrariedade, embora em alguns casos haja algo acrescentado que torna a coexistência absolutamente impossível.

A primeira parte é manifesta pela experiência: crescendo o calor, vemos que o frio não permanece. É também manifesta pela definição, pois contrários combatem entre si; um deve vencer e o outro ceder ou ser expulso.

Quando um contrário está em grau intenso, sujeita perfeitamente a si o sujeito; o contrário oposto é impedimento a essa sujeição e por isso deve ser expulso.

Também o movimento entre contrários confirma isso: o acesso a um extremo tem como termo de partida o afastamento do outro; o termo para o qual se move exclui o termo de que se afasta.

A segunda parte exige distinção. Todos os contrários incluem alguma negação do outro, porque toda forma limitada é, em si mesma, negação de outras perfeições; mas isso ainda não é propriamente a privação contrária.

A privação própria dos contrários considera o sujeito: um contrário expulsa o outro do sujeito em que ambos poderiam inerir.

Em alguns contrários, essa expulsão é efeito secundário e consequente à informação da forma no sujeito. Noutros, a privação do oposto é requerida antecedentemente da parte do sujeito para que a nova forma possa sequer ser recebida.

Quando a expulsão do contrário é apenas efeito secundário da informação, não repugna que, por poder divino, esse efeito seja impedido, permanecendo a informação positiva.

Assim como, por poder divino, duas quantidades poderiam ser conservadas penetrando o mesmo lugar se fosse impedido o efeito secundário de exclusão local, também, quando nada mais impede, uma forma contrária poderia ser conservada sem que se seguisse a expulsão da outra.

A raiz de toda exclusão é a oposição contraditória entre ser e não ser. Onde a própria essência de uma forma inclui imediatamente a exclusão do oposto, não pode haver coexistência nem por poder absoluto, porque a essência de um termo consiste precisamente em excluir o outro.

Quando, porém, a exclusão não pertence à essência da forma, mas é efeito natural consequente, pode ser impedida sobrenaturalmente.

Se a negação de uma forma é exigida antecedentemente da parte do sujeito como condição de capacidade para receber a forma oposta, então ambas não podem estar juntas naquele sujeito.

Assim ocorre, por exemplo, com fé e visão clara: para que o sujeito seja capaz de fé, requer-se o objeto como não visto e o sujeito como não vidente; a visão, porém, supõe quietude na coisa vista. A negação da visão pertence, portanto, à própria condição do sujeito que crê.

Do mesmo modo, o ódio implica fuga e exclui a quietude própria do amor; tristeza e alegria, fuga e prossecução, saúde e doença possuem oposições nas quais a condição do sujeito pode requerer a privação do contrário.

São Tomás diz nesse sentido que opinião e fé se opõem à ciência ou evidência não somente do lado do meio ou do objeto, mas também do lado do sujeito.

Pergunta-se quais formas exigem da parte do sujeito uma privação antecedente do oposto.

Primeiro, os contrários imediatos e os atos que incluem evidência e inevidência, fuga e prossecução. Segundo, as formas substanciais, porque cada uma dá o primeiro ser e supõe excluída outra forma substancial primeira. Terceiro, formas relativas à situação e distância, quando a própria diversidade de distância não permite simultaneidade.

Objeta-se que, então, hábitos intelectuais e morais contrários poderiam coexistir: hábito de vício e virtude, de erro e ciência, de opinião e ciência, já que sua recepção não parece pressupor previamente a privação do hábito oposto.

Responde-se que, falando dos hábitos adquiridos e considerando-os fisicamente, não repugna que hábitos de vício e virtude coexistam em graus remissos, embora não em graus intensos, segundo a lei geral dos contrários.

Por isso um único ato vicioso não expulsa imediatamente, quanto à entidade física, todo hábito de virtude adquirida; são necessários atos reiterados que produzam hábito contrário suficientemente forte.

Quanto à denominação do sujeito, porém, não se segue que alguém seja simplesmente ao mesmo tempo temperante e intemperante, soberbo e humilde.

Primeiro, entre contrários a denominação simples se toma da forma predominante. Se há calor como seis e frio como dois, o sujeito se denomina simplesmente quente.

Segundo, nos hábitos morais a denominação segue também a conversão ao fim. O fim predomina na denominação do sujeito; não se pode estar simultaneamente convertido a dois fins últimos opostos, o do pecado e o da virtude.

Assim, ainda que hábitos contrários remissos possam permanecer entitativamente, o sujeito se denomina segundo aquele ao fim do qual está atualmente convertido.

Os hábitos de erro e ciência, contudo, não podem coexistir do mesmo modo, porque o hábito científico é perfeito pela evidência, que convence o sujeito e por isso não se compadece com o oposto como uma forma intensa.

Pergunta-se por que atos vitais contrários se excluem mais rigorosamente que hábitos contrários.

Responde-se que, se os atos fossem apenas ações produtoras dos hábitos, opor-se-iam como as próprias formas produzidas, do mesmo modo que aquecimento e resfriamento têm a mesma contrariedade das qualidades que produzem.

Mas os atos das potências são também perfeições atuais da potência e explicam de fato uma ordem ao objeto, fuga ou prossecução, privação ou posição relativamente a ele. Por isso sua oposição é mais perfeita que a dos hábitos, que apenas informam o sujeito e nele põem uma inclinação.

Digo finalmente: nos graus remissos podem naturalmente coexistir qualidades contrárias, contanto que entre elas não haja oposição essencial nem privação antecedentemente requerida da parte do sujeito.

São Tomás diz que formas enquanto estão em devir podem existir juntas: enquanto algo está sendo embranquecido, ainda permanece alguma negrura. O que está em graus remissos ainda está, de algum modo, em devir, porque falta algo para a perfeição do termo.

Também ensina que no misto permanecem qualidades contrárias, evidentemente temperadas e remissas.

A razão a priori é que essas formas possuem latitude no existir e, por conseguinte, também na expulsão do contrário. Algo da forma oposta pode permanecer antes de ser totalmente expulso.

Se nada impede do lado do sujeito, uma forma contrária pode entrar gradualmente sem excluir totalmente a outra, coexistindo com ela em certo grau.

A razão a posteriori toma-se da mistura e da ação e reação mútuas. Não haveria mistura se qualidades elementares contrárias não pudessem coexistir em graus remissos; nem haveria ação e reação se o agente não pudesse receber em si algo da forma oposta pela qual padece.

Na ação e repassão, as qualidades se debilitam e temperam; por isso coexistem ou ambas em graus remissos, ou uma intensa e a outra remissa.

Primeira objeção: Aristóteles diz que, assim como contraditórios não podem ser simultaneamente verdadeiros do mesmo, também contrários não podem estar juntos no mesmo sujeito.

Responde-se que Aristóteles fala da contrariedade segundo seu efeito secundário de expulsão e em estado perfeito. Ele mesmo admite que os contrários possam estar simultaneamente segundo algo, isto é, em graus remissos, ainda que não em perfeição intensa.

Quanto à razão de que um contrário inclui privação do outro, responde-se que essa privação é consequente e secundária quando não pertence à capacidade antecedente do sujeito; por poder divino pode impedir-se esse efeito, permanecendo as duas formas quanto ao positivo.

A informação de um contrário pode ser formalmente expulsiva do outro, mas essa expulsão é efeito secundário da informação, assim como a graça possui efeitos secundários além de sua formalidade primeira e a quantidade possui efeitos consequentes na ordem local.

Segunda objeção: duas formas substanciais não podem existir no mesmo sujeito e duas formas acidentais da mesma espécie também não; logo, muito menos duas formas contrárias, que parecem distar mais.

Responde-se que as formas substanciais não coexistem porque cada uma dá o primeiro ser. Formas acidentais da mesma espécie não coexistem como dois indivíduos distintos no mesmo sujeito porque, segundo o princípio de individuação já explicado, não haveria fundamento de multiplicação numérica.

Isso não se aplica do mesmo modo a duas qualidades contrárias de espécies diversas. A maior distância específica não cria a mesma impossibilidade de individuação.

Quanto à denominação, ordinariamente ela se faz pela qualidade predominante. Se, por poder divino, fossem conservados dois contrários intensos no mesmo sujeito, cada um denominaria positivamente, mas sem a privação do outro: seria quente e frio, não quente e não-quente.

Os movimentos para formas contrárias seguem a possibilidade das próprias formas. Quando o acesso e o afastamento se referem à mesma forma, como geração e corrupção do mesmo, não podem estar juntos; quando se referem a termos diferentes, não são necessariamente movimentos contrários.

Última objeção: se qualidades remissas são verdadeiramente contrárias, deveriam expulsar-se mutuamente pela própria definição de contrários.

Responde-se que nos graus remissos a contrariedade está de modo imperfeito, quase em devir. Os contrários conservam aptidão para expulsar-se, mas não exercem sempre atualmente toda a razão de expulsão.

A contrariedade está na entidade das próprias qualidades; intensificação e remissão são condições do modo segundo o qual exercem essa contrariedade.

Por isso não se expulsam absolutamente em qualquer grau. Quanto de uma qualidade se introduz em grau incompatível com a oposta, tanto da oposta é expulso; em graus ainda compatíveis, podem permanecer juntas.

Se um calor remisso encontra no sujeito apenas frio remisso compatível, não precisa destruí-lo. Se encontra frio intenso, diminui-o tanto quanto é necessário para que possa coexistir segundo o curso natural da ação e reação.

Assim, se houver calor como sete e frio como quatro, a ação pode reduzir um deles a um grau médio compatível, conservando ainda algo do frio.

Não se segue que o sujeito seja simplesmente denominado quente e frio ao mesmo tempo: a denominação absoluta segue o predominante; nos graus remissos pode denominar-se antes tépido.

Também não se segue que um agente intensamente quente, ao agir sobre um sujeito que só possui frio remisso, necessariamente conserve todo o frio. Se o calor é introduzido por alteração com ação e reação, pode ir destruindo o frio até consumi-lo. A compatibilidade formal de certos graus não impede que o modo concreto de introdução da qualidade produza essa remoção.

Se, porém, o sujeito já possui simultaneamente algum calor e frio remisso compatíveis, um agente mais quente pode intensificar o calor sem expulsar o frio enquanto os graus permanecem dentro da latitude de compatibilidade.

ARTIGO III — Quais qualidades convêm a cada elemento?

É manifesto que em cada elemento se encontram ao menos duas das primeiras qualidades: a água é fria e úmida; o fogo, quente e seco. A dificuldade está em dois pontos.

Primeiro, determinar qual qualidade convém a cada elemento em grau máximo e se podem convir duas qualidades em grau máximo ao mesmo elemento.

Segundo, se uma qualidade não convém em grau máximo, mas apenas em grau excelente abaixo do máximo, saber se a qualidade oposta também se encontra naquele elemento em grau remisso, correspondente à parte de latitude que falta até o máximo.

Por exemplo, se ao fogo convém secura em grau excelente como seis, pergunta-se se lhe convém também umidade oposta como dois.

Quanto à primeira dificuldade, há duas sentenças prováveis.

A primeira atribui a cada elemento uma qualidade em grau máximo e outra em grau excelente: ao fogo, calor em grau máximo e secura em grau excelente; ao ar, umidade em grau máximo e calor em grau excelente; à água, frio em grau máximo e umidade em grau excelente; à terra, secura em grau máximo e frio em grau excelente.

Essa sentença é muito comum entre os filósofos e parece ter apoio em Aristóteles.

A segunda sentença é especialmente defendida por São Tomás. Segundo ela, o calor em grau máximo pertence ao fogo e o frio em grau máximo à terra; o ar é mais úmido que quente; a água é mais úmida que o ar, mas menos fria que a terra; a secura convém mais ao fogo que à terra.

São Tomás não propõe isso como absolutamente certo, mas como provável. Em outro lugar admite, segundo São Basílio, que a principal propriedade da terra seja a secura; conforme essa posição, o frio máximo seria atribuído à água.

O fundamento da primeira sentença apoia-se em duas suposições.

Primeira: a cada elemento deve convir alguma qualidade em grau máximo.

Essas primeiras qualidades devem possuir sujeito próprio e connatural. É conveniente que, nesse sujeito, alguma delas se encontre no grau mais perfeito que naturalmente lhe pode competir.

Além disso, se num elemento nenhuma qualidade estivesse em grau máximo, mas ambas abaixo do máximo, esse elemento seria capaz de receber em algum grau as qualidades opostas.

Com efeito, o sujeito capaz de um contrário é também capaz do outro enquanto o primeiro não ocupa toda a latitude em grau máximo.

Como cada elemento possui duas qualidades, se nenhuma estivesse no máximo, poderia receber algo das duas opostas e assim possuiria as quatro primeiras qualidades, o que pertence antes ao misto que ao elemento.

Segunda suposição: ao mesmo elemento não convêm duas qualidades em grau máximo.

Se, por exemplo, o ar, que é quente e úmido, possuísse calor em grau máximo, seria tão ativo como o fogo e talvez ainda mais, por sua maior densidade.

A mesma razão parece aplicar-se aos demais elementos.

Além disso, a qualidade em grau máximo é tomada como disposição última para a forma substancial. Se a mesma qualidade em grau máximo conviesse a duas formas elementares especificamente diversas, haveria uma mesma disposição última para formas diferentes, o que parece inconveniente.

Dessas suposições a primeira sentença conclui: ao fogo não podem convir simultaneamente calor e secura em grau máximo. Como é o mais ativo, deve possuir calor em grau máximo; a secura máxima deve pertencer a outro elemento, isto é, à terra.

A terra parece a mais seca porque ar e água são evidentemente fluidos, porque a Escritura a chama por excelência de árida, e porque nela se realiza mais perfeitamente a definição do seco: aquilo que dificilmente recebe termo alheio e facilmente conserva o próprio.

O ar não pode ser maximamente frio, pois é excelentemente quente e leve; o frio acompanha antes densidade e gravidade. Por isso se lhe atribui umidade máxima, já que nada cede e se divide tão facilmente como o ar.

O frio máximo, nessa primeira sentença, cabe à água, tanto porque não resta outro elemento ao qual atribuí-lo quanto porque a água se opõe mais imediatamente ao fogo: o fogo pode conservar-se dentro da terra, mas não dentro da água.

O fundamento da segunda sentença toma-se especialmente das qualidades da terra e da água, e a partir delas se conclui sobre fogo e ar.

Que à terra convenha frio máximo argumenta-se, primeiro, por sua máxima distância do céu, cuja luz e movimento eram considerados causa de calor; aquilo que naturalmente mais se afasta dessa causa seria o mais privado de calor.

Segundo, entre os próprios elementos, a terra é a mais distante do fogo segundo a situação e, por isso, pareceria dever contrariá-lo mais também segundo a qualidade.

Terceiro, a terra é o corpo mais denso e pesado entre os elementos; ao frio atribui-se condensar e produzir gravidade, ao passo que o calor rarefaz e favorece leveza.

Se a terra fosse maximamente seca, acrescenta-se, tenderia naturalmente a pulverizar-se, pois o extremamente seco se reduz a pó; contudo, a terra conserva coesão.

Em sentido oposto, se a água fosse maximamente fria, pareceria que deveria estar naturalmente congelada, pois vemos que o aumento do frio congela e endurece a água, embora sua condição natural seja fluida.

Não basta dizer que o gelo depende apenas de exalações terrestres misturadas à água. A água mais pura e tênue pode congelar facilmente; o frio, por si, comprime e coagula as partes fluidas.

Que a água seja mais úmida que o ar deduz-se da experiência, porque umedece sensivelmente mais; da própria definição de umidade, já que a água recebe facilmente limites alheios; e do fato de o ar secar coisas umedecidas pela água.

Se o ar fosse maximamente úmido, dificilmente conservaria exalações secas em si; uma umidade extrema tenderia a corrompê-las umedecendo-as.

Também se argumenta que, se o ar secasse apenas por seu calor, esse calor deveria consumir igualmente sua própria umidade; além disso, peixes que vivem na água e o humor fleumático são considerados mais úmidos que os animais do ar e os demais humores.

Se a terra não possui secura máxima e a água não possui frio máximo, então a secura máxima deve ser atribuída ao fogo, não ao ar, que aparece muito úmido.

O ar, por sua vez, possuiria calor e umidade em grau excelente, mas nenhum deles em grau máximo.

Nessa segunda sentença, portanto, o fogo teria duas qualidades em grau máximo; o ar, nenhuma; a terra teria frio máximo e secura excelente; a água, umidade máxima e frio excelente.

Ambas as sentenças são prováveis e encontram algum fundamento em São Tomás. Como não vemos os elementos em sua pureza total, mas misturados entre os corpos inferiores, não podemos decidir pela sensação e experiência, mas apenas por discurso provável.

Passemos à segunda dificuldade: se no elemento existe alguma qualidade remissa contrária à qualidade que nele está em grau excelente.

Os que sustentam que um elemento pode possuir duas qualidades abaixo do máximo tendem a negar que nele existam as qualidades opostas remissas.

Se assim não fosse, o elemento possuiria as quatro primeiras qualidades, o que se considera próprio do misto.

Além disso, Aristóteles ensina que um elemento se gera mais facilmente de outro simbólico que de um dissimbólico porque, no simbólico, uma única qualidade precisa ser corrompida, enquanto no dissimbólico duas precisam sê-lo.

Se em cada elemento houvesse três qualidades, incluindo uma oposta em grau remisso, pareceria que no elemento simbólico deveriam corromper-se quase tantas qualidades quanto no dissimbólico.

Mais ainda: todos os elementos seriam de algum modo simbólicos entre si, pois em todos se encontraria alguma qualidade em comum, ainda que remissa.

Os defensores da sentença contrária respondem que a simbolização relevante exige conveniência numa qualidade predominante, e não em uma qualidade meramente remissa.

A sentença oposta, defendida por muitos, sustenta que num elemento que possui uma qualidade em grau excelente abaixo do máximo pode existir algo da qualidade contrária em grau remisso.

O fundamento é que o corpo capaz de um contrário é capaz também do outro. Mesmo um elemento que possui certa qualidade em grau máximo pode receber algo do contrário pela via da corrupção, como a água que perde algo de frio e admite calor.

Logo, se no estado natural uma qualidade não ocupa toda a latitude até o máximo, o sujeito pode receber alguma participação remissa da oposta.

Objeta-se que, se o fogo possuísse alguma umidade, seu calor seria diminuído; e, se a água maximamente fria possuísse alguma secura oposta à umidade, deveria estar sempre congelada.

Responde-se que o calor só se remite formalmente pelo seu contrário, o frio. Uma pequena umidade não diminui por si o calor; só poderia prejudicá-lo se removesse algo da secura devida ao fogo.

Se o fogo exige secura, por exemplo, como seis e possui umidade como dois, essa umidade não destrói o grau seis de secura enquanto se mantenha a proporção natural admitida.

A água, por sua vez, não se congela por uma secura nativa em grau remisso, mas por secura misturada e extrínseca que torna a matéria como que viscosa e favorece a congelação.

Outro argumento: se um elemento com qualidade em grau excelente, por exemplo secura como seis, não possuísse o contrário remisso, a qualidade poderia intensificar-se instantaneamente até o máximo, por carecer de resistência contrária.

A simples latitude da intensidade não basta para tornar sucessivo o movimento; requer-se também contrariedade a vencer, como se vê na luz, que admite intensificação e remissão e, contudo, é produzida instantaneamente por carecer de contrário.

Alguns respondem que a sucessão viria de impedimento extrínseco, especialmente da resistência da forma substancial, que não pode corromper-se sem disposições introduzidas por movimento.

Mas a sentença favorável às qualidades opostas remissas considera isso insuficiente, porque então a sucessão da própria disposição não seria intrínseca, mas apenas per accidens.

Por isso, também nesta segunda dificuldade ambas as posições possuem a mesma probabilidade das sentenças adotadas na primeira dificuldade, e deve-se defendê-las de modo coerente com a distribuição das qualidades adotada.

ARTIGO IV — Como se dá a passagem de um elemento a outro, tanto entre simbólicos quanto entre dissimbólicos?

Devem-se supor duas coisas, e há dificuldade em outras duas.

Primeiro, chamam-se elementos simbólicos os que convêm entre si em alguma qualidade; dissimbólicos, os que não possuem essa conveniência, conforme Aristóteles.

Essa conveniência deve entender-se numa qualidade predominante. Se dois elementos concordam somente numa qualidade remissa e discordam nas qualidades intensas, a desconveniência é maior que a conveniência; serão, portanto, simplesmente dissimbólicos e apenas secundum quid convenientes.

Segundo, é certo que tanto elementos simbólicos quanto dissimbólicos podem transmutar-se uns nos outros, mediata ou imediatamente, porque possuem matéria comum capaz de todas essas formas.

A primeira dificuldade é saber se qualquer elemento pode passar imediatamente a qualquer outro, ou se deve antes passar por algum misto ou pelo menos por um elemento mais simbólico antes de chegar ao mais dissimbólico.

A razão para duvidar é que, por exemplo, água e terra não poderiam passar uma à outra sem que as qualidades anteriores fossem remitidas. Como a corrupção das qualidades se faz sucessivamente, pareceria que antes de se chegar ao extremo oposto se produziria um estado médio no qual as quatro qualidades estivessem temperadas, isto é, um misto.

Outra razão: mesmo entre elementos simbólicos parece não haver transição imediata. Entre terra e fogo, por exemplo, que convêm na secura, a grande densidade da terra deve passar a grande rareza do fogo; antes de chegar a esta rareza, deveria alcançar graus intermediários.

Entre dissimbólicos como fogo e água, a água aquecida costuma ser primeiro atenuada e resolvida em vapores; pareceria, portanto, que passa pelo ar antes de chegar ao fogo.

De extremo a extremo, nas qualidades, não se passa senão pelo meio; logo, pareceria necessário um elemento ou estado intermediário, sobretudo segundo densidade e rareza.

A segunda dificuldade nasce daí: Aristóteles diz que a transição entre elementos simbólicos é mais fácil do que entre dissimbólicos.

Objeta-se que a transmutação se funda na contrariedade e atividade. Entre dissimbólicos há maior contrariedade, porque duas qualidades se opõem a duas; logo, pareceria haver atividade maior e transmutação mais rápida.

O fogo, por exemplo, age sobre a água por calor muito ativo. Na experiência, uma gota de água lançada ao fogo pode converter-se mais facilmente do que uma pequena porção de terra, embora a terra seja simbólica ao fogo pela secura.

Não obstante, à primeira dificuldade responde-se que de qualquer elemento pode gerar-se imediatamente qualquer outro, e não apenas mediatamente.

Alguns autores sustentaram o contrário, quer em geral quanto a qualquer elemento, quer especialmente quanto aos dissimbólicos.

A resolução aqui defendida é expressa por São Tomás e por Aristóteles: universalmente, qualquer elemento pode gerar-se de qualquer outro.

Não basta interpretar isso apenas mediatamente. Se bastasse, também se poderia dizer que qualquer misto, por mais perfeito, pode mediatamente gerar-se de qualquer outro, e ainda assim não se diz propriamente que um homem se faça de uma pedra.

Não se afirma, porém, que sempre de fato um elemento passe imediatamente a qualquer outro; afirma-se que isso é possível por sua natureza e disposição.

Os elementos não exigem, como os animais, passagem por sucessivas formas substanciais determinadas. Se o agente possui força suficiente e não há impedimento, pode converter imediatamente um elemento em outro, como quando uma gota de água é lançada num fogo muito intenso.

A razão é que os elementos dissimbólicos não possuem suas qualidades numa proporção tal que, removido certo grau, percam imediatamente a forma substancial.

A água pode conservar sua forma mesmo fortemente aquecida ou rarefeita em vapor, até que finalmente seja resolvida em outro elemento.

Por isso, no trânsito de uma qualidade extrema a outra através de graus remissos, não é necessário que a forma elementar se perca imediatamente e seja adquirida a forma de um misto ou de um elemento intermediário.

A forma do elemento pode permanecer enquanto perde algo de sua qualidade própria e adquire algo da contrária, até que finalmente se gere o elemento oposto.

Esse temperamento transitório das qualidades não basta para constituir um misto, porque o misto exige proporção e temperamento com modo de permanência, não mero estado passageiro na via da corrupção.

Como todos os elementos possuem contrariedade mútua, uma qualidade pode agir continuamente sobre a contrária até vencê-la por completo e gerar o elemento semelhante ao agente.

Embora qualidades contrárias atuem e repadeçam mutuamente, não é necessário que se detenham num temperamento permanente. A qualidade mais ativa pode prosseguir até vencer o outro elemento.

À segunda dificuldade responde-se que, per se e segundo a natureza das coisas, a passagem é mais fácil entre elementos simbólicos, embora per accidens possa ocorrer o contrário.

Isso se explica, primeiro, porque os elementos simbólicos não possuem apenas maior conveniência numa qualidade primeira, mas também em outras condições que auxiliam o modo de possuí-la.

O ar, por exemplo, não concorda com o fogo somente no calor, mas também na rareza; por isso recebe mais facilmente a impressão do fogo do que a água, e em certo aspecto até mais facilmente que a terra, embora esta convenha com o fogo na secura.

Segundo, embora nos dissimbólicos duas qualidades contrárias combatam contra duas, essas qualidades não possuem a mesma atividade nem se auxiliam mutuamente com a mesma facilidade.

No fogo contra a água, calor e secura opõem-se a frio e umidade. A secura do fogo remove mais dificilmente a umidade da água do que a umidade do ar, porque esta é mais rara e resiste menos.

Além disso, no ar a secura do fogo pode ser auxiliada pelo calor associado, enquanto na água cada uma das duas qualidades do fogo encontra sua oposta ocupando grau máximo ou excelente.

A secura é também menos ativa que o calor e, por isso, age mais lentamente sobre a umidade do que o calor sobre o frio.

Quando duas qualidades possuem cada qual seu contrário sobre o qual agir, elas não se auxiliam tanto como quando apenas uma qualidade principal precisa ser vencida.

Contudo, essa maior facilidade entre simbólicos pode ser impedida per accidens por maior densidade ou por menor atividade da qualidade comum.

A terra, embora seja mais simbólica ao fogo pela secura do que ao ar, pode converter o fogo em si com maior dificuldade do que o fogo converte a terra, ou do que ar e água alteram a terra, porque a secura da terra é pouco ativa e sua densidade oferece maior resistência.

Respondem-se agora as razões da primeira dificuldade.

Quando a atividade do agente é muito intensa relativamente ao elemento sobre o qual age, pode imprimir qualidade mais forte do que a proporção própria de um misto, como quando uma gota de água cai num grande fogo.

Mesmo que as qualidades do elemento sejam paulatinamente remitidas e as opostas sejam introduzidas, não é necessário que imediatamente se gere um misto.

A água fortemente fervente, por exemplo, pode conservar a forma de água mesmo possuindo calor muito intenso e conservando algo de frio, umidade e secura.

Não se gera misto de qualquer concurso das quatro qualidades, mas de um temperamento dotado de estabilidade e modo permanente.

No estado natural do elemento as quatro qualidades não lhe convêm conjuntamente como próprias; na via da corrupção, porém, pode haver concurso transitório delas.

Quanto à densidade e rareza, um elemento mais denso, ao rarefazer-se, pode alcançar antes a rareza correspondente a um elemento intermediário; isso não obriga a perder sua forma substancial e assumir a do elemento intermediário.

Pode conservar sua própria forma sob aquele grau de rareza, embora em estado não natural e transitório, enquanto tende à corrupção.

Assim, a terra pode chegar a um estado de tenuidade intermediária sob a própria forma da terra, como exalação ou algo semelhante, antes de se converter em fogo.

Do mesmo modo, a água se atenua em vapores que podem permanecer substancialmente água, pois com aumento do frio tornam a condensar-se em água. A atenuação não constitui necessariamente ar em ato.

Quanto à segunda dificuldade, a contrariedade funda o próprio processo de transmutação, isto é, afastamento do termo de partida e acesso ao termo final; a facilidade da transmutação, porém, funda-se na maior conveniência e na menor repugnância dos impedimentos.

Por isso, embora os dissimbólicos possuam duas qualidades contrárias contra duas, essas qualidades não possuem atividade igual nem se ajudam mutuamente do mesmo modo; influem ainda rareza, densidade e outras disposições.

Nos elementos simbólicos, todas as qualidades podem desaparecer per accidens pela corrupção do sujeito, mas isso não significa que todas sejam per se contrárias. A facilidade ou dificuldade se mede pela contrariedade formal das qualidades que devem ser vencidas.

Também não é comparação igual opor uma pequena porção de terra densa a uma gota de água lançada no fogo. Se a terra fosse atenuada por exalação até igual tenuidade, poderia ser convertida pelo fogo com maior facilidade.

Quanto a saber se de dois elementos pode gerar-se um terceiro, a dificuldade é de menor importância.

Per se, um elemento gera outro semelhante a si segundo o modo próprio de sua ação. Per accidens, porém, pode às vezes resultar um terceiro elemento a partir de elementos contrários por algum impedimento que obste à geração do efeito próprio.

Nos elementos simbólicos isso raramente ou nunca acontece, porque a qualidade comum de um é intensificada pela qualidade semelhante do outro em vez de ser expulsa.

QUESTÃO XI — SOBRE OS MISTOS E SEU TEMPERAMENTO

ARTIGO I — Quais são os mistos perfeitos e imperfeitos, e qual é o seu temperamento?

Falando em geral, chamam-se mistos os corpos que se fazem dos elementos como de corpos simples; e assim todo corpo que não é elemento, mas se constitui de elementos, diz-se misto, como composto deles. Um misto é dito perfeito, outro imperfeito.

Isso pode entender-se de vários modos. Primeiro, segundo os diversos graus de perfeição: os viventes são mais perfeitos que os não viventes; entre os viventes, os sensitivos são mais perfeitos; e entre os próprios sensitivos há grande latitude, conforme participam mais ou menos dos sentidos.

Segundo, a perfeição e a imperfeição dos mistos podem considerar-se conforme mais ou menos se afastam do corpo simples ou elementar. Assim, aqueles que necessitam de mais corrupções para se resolverem nos elementos são mais perfeitos, porque distam mais da potencialidade e imperfeição dos elementos.

Os que se resolvem imediatamente nos próprios elementos são mistos mais imperfeitos, porque distam menos da simplicidade e potencialidade elementar. Por essa razão, os minerais e certas impressões meteorológicas são chamados mistos imperfeitos, porque se resolvem imediatamente ou quase imediatamente nos elementos.

Embora, na verdade, algumas dessas coisas meteorológicas sejam substancialmente elementos, por consistirem em vapor ou exalação, que são substancialmente água e terra atenuadas, outras se compõem apenas de dois ou três elementos; estas, portanto, dizem-se propriamente mistos imperfeitos. Sobre isso, veja-se Báñez, livro II, cap. III, q. I.

Finalmente, os mistos dizem-se perfeitos ou imperfeitos em razão do estado. Aquilo que está em devir e tende à geração perfeita é imperfeito segundo o estado. Assim, quando os animais são gerados e antes passam por formas imperfeitas, por exemplo da forma do embrião à forma do cavalo, o animal está em estado imperfeito, em via e tendência.

Do mesmo modo, quando dos elementos se passa ao misto, diz-se que há mistura imperfeita enquanto o composto ainda está em devir e em tendência.

É comum ao misto, sobretudo ao perfeito, constar dos quatro elementos, como Aristóteles prova neste livro, texto XLIX, e São Tomás na lição VIII; já o demonstramos acima na Questão V sobre a mistura.

Os elementos, porém, não concorrem ao misto senão enquanto temperados e modificados e, consequentemente, enquanto corrompidos, isto é, já não possuindo a intensidade de qualidades que lhes compete enquanto elementos em si mesmos.

Quando não apenas falta em ato aquela intensidade, mas também já não permanece a raiz que exige qualidade tão intensa, constitui-se o misto, porque surge uma substância diferente da elementar, embora proveniente dos elementos.

O simples fato de faltar atualmente certa intensidade não constitui ainda um misto em ato. Assim, a água pode aquecer-se violentamente sem perder ainda a forma de água e sem estar, por isso, num misto em devir, pois dessa calefação e remissão do frio pode seguir-se a passagem ao fogo.

Daqui nasce a dificuldade, levantada por alguns, acerca do que seja precisamente o temperamento exigido para a constituição dos mistos.

Não falamos de temperamento substancial. Este não é outra coisa senão a própria forma substancial do misto, a qual pode chamar-se temperamento porque resulta de elementos temperados e modificados, ou porque é raiz e princípio das qualidades temperadas próprias dos mistos.

Já rejeitamos acima, na Questão V, a opinião segundo a qual as próprias formas substanciais dos mistos seriam formalmente compostas das formas elementares, opinião referida por São Tomás no opúsculo Sobre a mistura dos elementos e neste segundo livro, lição I.

A dificuldade versa, portanto, apenas sobre o temperamento acidental: se a temperação das primeiras qualidades pela qual o misto se constitui das qualidades dos miscíveis é uma terceira qualidade distinta delas, ou apenas as mesmas qualidades elementares reduzidas à mediocridade.

Alguns quiseram que, formalmente, as quatro primeiras qualidades não permanecessem nos mistos, mas que, corrompidas elas, resultasse uma qualidade quase simples e distinta delas.

Pareceria favorecer essa posição São Tomás no primeiro livro, lição XV, e no opúsculo Sobre a mistura dos elementos, quando diz que, remetidas as qualidades elementares, constitui-se uma certa qualidade média própria do misto.

Outros julgam que as quatro primeiras qualidades permanecem formalmente no misto, como a experiência mostra pelo calor e frio nos mistos — por exemplo nos animais — e pela secura e umidade; São Tomás também o admite na I Parte, q. 76, a. 4, ad 4.

Além dessas quatro, contudo, esses autores põem uma quinta qualidade simples, que temperaria todas e as reduziria à devida proporção.

É certo que nos mistos há qualidades próprias além das primeiras qualidades reduzidas à mediocridade, como certas virtudes ocultas das ervas ou pedras, a força atrativa do ímã, a potência vital nos viventes e outras semelhantes.

Mas a opinião referida atribui especificamente a essa quinta qualidade o ofício de proporcionar e temperar as primeiras qualidades.

Outros põem qualidades intermediárias entre calor e frio, secura e umidade, o que quase não difere da primeira opinião.

Outros, finalmente, sustentam que a proporção das primeiras qualidades nada mais é que as próprias primeiras qualidades reduzidas à mediocridade e unidas, sem nova qualidade superadicionada, seja para proporcioná-las, seja para contê-las virtualmente.

Já tratamos dessas opiniões na Questão V. É certo, porém, que não se pode negar que as primeiras qualidades permaneçam formalmente nos mistos.

Vemos manifestamente seus efeitos, por exemplo aquecer e esfriar; além disso, vemos que agem e padecem mutuamente. Os mistos possuem em si princípio de corrupção, o que não ocorreria se não contivessem formalmente qualidades contrárias.

Uma única qualidade simples não pode exercer contrariedade e, consequentemente, não pode por si constituir a causa interna da corrupção, pois a corrupção não se dá sem contrariedade.

Requer-se, portanto, pluralidade de qualidades contrárias mesmo nos mistos e viventes, para que tenham em si a causa da corrupção.

Também não se exige aquela quinta qualidade, média ou superadicionada, precisamente para proporcionar as primeiras qualidades e reduzi-las à moderação.

Isso seria supérfluo, porque, se as primeiras qualidades se remetem, por esse mesmo fato ficam moderadas e temperadas e podem coexistir no sujeito.

Logo, uma qualidade superadicionada não é necessária nem para tornar moderadas as primeiras qualidades, nem para fazê-las coexistir; o próprio estado remisso produz ambos os efeitos e deixa o sujeito temperadamente disposto.

Não vale a comparação com o conceito da segunda operação do intelecto, distinto dos conceitos da primeira operação, ainda que se admita provavelmente um conceito simples formado a partir dos primeiros conceitos apreensivos.

No misto, a suposta qualidade simples não teria ofício especial além de proporcionar e moderar as primeiras qualidades. Mas elas já se temperam pela diminuição de intensidade; para isso não é necessária nova qualidade, mas apenas a ausência de grau mais intenso.

No intelecto, porém, a diversa combinação dos conceitos produz diversa representação, que exige algo além da mera diminuição de intensidade dos conceitos.

Se essa representação é reduzida a unidade pelo próprio modo de representar, exige também um conceito uno e uma qualidade representativa própria; por isso, na segunda operação do intelecto ou

proposição mental, pode-se pôr provavelmente um certo modo de conceito que reduz a representação à unidade e representa de maneira diferente dos simples conceitos da primeira operação.

Finalmente, além das primeiras qualidades temperadas à mediocridade, existem outras qualidades próprias dos mistos, não removendo as primeiras, mas pressupondo-as e usando-as como instrumentos.

Isso é manifesto nas virtudes ocultas e nas potências vitais. Embora, para a constituição do órgão e para o exercício, exijam calor e outras qualidades, essas potências são distintas do calor, do frio e semelhantes, pois são potências e ações vitais, servidas por tais qualidades como por instrumentos. Isso será provado mais amplamente no livro Sobre a Alma, questões II e III.

Pode-se objetar: saúde, doença, beleza e coisas semelhantes, que resultam da devida disposição das primeiras qualidades, são qualidades superadicionadas às primeiras; logo, também no misto deverá existir uma qualidade acrescentada que proporcione e reduza as primeiras qualidades ao temperamento.

Responde-se que saúde, doença, beleza e semelhantes são qualidades distintas resultantes da devida ou indevida proporção dos humores, porque não apenas produzem a mistura e moderação das primeiras qualidades — para isso não seria necessária uma qualidade distinta —, mas, além da mistura das qualidades, dispõem conveniente ou inconvenientemente o sujeito para conservar ou corromper a vida, ou para a devida proporção das partes e humores.

Uma coisa é as qualidades misturarem-se numa só temperatura e moderação; outra é o sujeito ficar conveniente ou inconvenientemente disposto, não apenas segundo as primeiras qualidades, mas também segundo as qualidades vitais.

Sinal disso é que as disposições de saúde e doença não se encontram em todos os mistos, embora em todos eles se encontre mistura de qualidades, mas somente nos animais.

ARTIGO II — O que é o temperamento de igualdade e ad pondus, e se ele pode existir?

O temperamento encontrado nos mistos pode tomar-se de dois modos: de um modo, como temperamento segundo proporção; de outro, como temperamento inteiramente igual.

O primeiro costuma chamar-se temperamento segundo justiça, segundo o devido ou segundo a exigência do sujeito, porque é aquele que a proporção própria do sujeito exige.

O segundo costuma chamar-se temperamento ad pondus, isto é, segundo o peso, porque as qualidades se misturam em equilíbrio de tal modo que nenhuma exceda a outra, mas todas concorram no mesmo grau e peso.

Por isso o temperamento ad pondus só pode encontrar-se de um modo, porque consiste num indivisível de igualdade; o temperamento proporcional, porém, pode encontrar-se de muitos modos conforme a diversa exigência e natureza do sujeito.

Daí os diversos nomes: chama-se às vezes temperamento disforme simples, quando uma só qualidade predomina e as demais se reduzem à igualdade; outras vezes disforme composto, quando duas qualidades predominam e as restantes convêm em grau igual.

Nesses temperamentos há mais e menos segundo infinitas combinações, porque os temperamentos podem variar de infinitos modos, assim como as figuras.

É certo que existe temperamento proporcional segundo a exigência e o devido de cada sujeito, porque muitos mistos se encontram em estado perfeito e connatural; portanto, convém-lhes então o temperamento connatural e devido.

A dificuldade é saber se existe temperamento em absoluta igualdade ou equilíbrio, ad pondus, tanto nas primeiras qualidades como nas qualidades motrizes segundo o lugar, isto é, gravidade e leveza.

Por uma parte, não parece repugnar que os miscíveis ou qualidades sejam de tal modo quebrados e remetidos que permaneça tanto de um quanto do outro, por exemplo calor como quatro e frio como quatro, ou de cada um grau como dois.

Não parece haver repugnância da parte do sujeito, porque ele pode receber ambos os contrários em grau temperado e remisso; nem da parte do agente.

Se num corpo predominam calor e umidade, e depois algo seco e frio age sobre ele, de modo que calor e umidade diminuam pouco a pouco e frio e secura cresçam, parece necessário chegar a um ponto no qual todos sejam iguais antes de passar a maior frio e secura.

Logo, ao menos por algum instante, parece possível um temperamento ad pondus.

Confirma-se pelo tato. No homem, o tato é perfeitíssimo, como ensina Aristóteles, II De partibus animalium, cap. XVI, e São Tomás, I, q. 91, a. 3, ad 1.

O tato sente apenas a excelência das qualidades tangíveis, como diz Aristóteles no De anima, texto CXVIII: sente aquilo em que é superada a proporção ou temperatura do órgão.

Pareceria, portanto, que esse órgão deve possuir igualdade ad pondus das qualidades, pois, se uma delas predominasse nele, a excelência dessa mesma qualidade não seria sentida.

Além disso, o temperamento ad pondus parece o mais perfeito de todos, por distar maximamente dos extremos, isto é, das qualidades em grau máximo.

Por isso pareceria dever convir ao misto mais perfeito, o homem, sobretudo no estado mais perfeito: estado de inocência, de glória, ou no corpo de Cristo.

É verdade, contudo, que nem sequer no vivente isso poderia convir uniformemente a todas as partes, porque as partes são heterogêneas e exigem diversas compleições e misturas.

Confirma-se ainda pela autoridade de São Tomás, I, q. 91, a. 1, no corpo e ad 3, que ensina existir no homem máxima igualdade de compleição e afastamento dos contrários.

Não obstante, deve-se dizer: embora, da parte do próprio misto, não repugne que possua algum temperamento ad pondus, isso repugna da parte dos agentes naturais e do modo natural de agir, porque estes sempre agem segundo alguma qualidade predominante.

Muito mais repugna nos viventes quanto a todas as partes, pois partes diversas exigem temperamentos diversos.

Muitos seguem essa sentença; podem ver-se o Curso Carmelita, disp. XII, q. I, e Báñez, livro II, cap. VII, q. I.

Ela parece também ser claramente de São Tomás, III Sent., dist. VI, q. I, ad 4, onde afirma ser impossível que a compleição chegue a tamanha igualdade que nenhum dos contrários predomine; de outro modo não haveria mistura, pois é necessário que um aja sobre o outro, dominando-o e reduzindo-o ao meio, enquanto o outro resiste.

E isso é especialmente necessário no corpo humano, onde o calor opera em razão das operações da alma que necessitam dele como instrumento, como se diz no II De anima.

A razão é que, embora os elementos concorram para o misto oferecendo a matéria da qual ele se faz, algum deles deve ser mais ativo e predominar eficientemente sobre o outro.

A ação dá-se sempre segundo proporção de maior desigualdade. Logo, aquilo que é mais forte deve também imprimir mais vigorosamente suas qualidades, porque de causa mais forte procede efeito mais forte.

Assim, as qualidades não podem permanecer todas absolutamente iguais ad pondus, porque para agir se requer algum excesso do agente sobre aquilo em que age.

Não resolve dizer que elementos mais ativos podem possuir menor quantidade ou densidade, enquanto os menos ativos podem ser mais densos, de modo que o que falta a um em intensidade se compense no outro pela densidade e resulte igualdade de peso.

Mesmo assim a ação ficaria impedida, porque ação supõe proporção de desigualdade. Se a igualdade ad pondus exigisse igualdade do poder de agir dos concorrentes, quer obtida por compensação quer não, cessaria a ação.

Não se deve imaginar que um dos miscíveis seja puramente passivo e o outro puramente ativo. Ambos concorrem ativamente e contrariamente, cada qual destruindo algo do outro.

Se, portanto, as qualidades fossem equilibradas ad pondus não apenas quanto aos efeitos, mas também quanto à ação, impediriam mutuamente a ação.

É mais difícil a hipótese de o misto ser produzido não pela ação mútua dos próprios miscíveis, mas por um terceiro agente, por exemplo o céu ou alguma causa universal capaz de temperar ad pondus todas as qualidades elementares.

Mesmo aí permanece a razão anterior, porque o céu não produz o misto senão ajudando os próprios elementos e por meio das qualidades deles, que aparecem no misto.

Logo, alguma qualidade deve vencer e predominar; de outro modo não resultaria ação.

O céu produz o misto mediante movimento e alteração, como primeiro alterante. Move as qualidades dos elementos para que alterem e sejam alteradas e façam verdadeira mistura.

Por isso, ainda sob essa causa universal, uma qualidade precisa superar e dominar as outras para agir nelas; não podem permanecer todas rigorosamente iguais ad pondus.

Somente Deus poderia produzir tal igualdade ad pondus fazendo um misto sem alteração precedente e sem a mútua reação dos miscíveis.

A segunda parte, acerca dos viventes, é manifesta. As partes heterogêneas exigem temperamentos diversos.

Um grau de calor deve existir no coração para gerar os espíritos, outro na mão ou no pé para mover; os ossos são mais secos e duros que outras partes.

Logo, as partes não podem ser igualmente temperadas ad pondus; se fossem, seriam homogêneas.

Não basta dizer que, se uma parte excede em calor, outra excede em frio, de modo que, compensadas, o vivente inteiro se torne igual segundo o temperamento.

Isso não põe igualdade ad pondus em cada membro, mas apenas uma proporção do todo composta de membros desiguais.

Além disso, o calor deve sempre predominar no animal, por ser o principal instrumento das ações vitais.

Também não basta dizer que, embora as diversas partes tenham temperamento diferente, o sentido do tato, difundido por todo o corpo, possui temperamento ad pondus.

O tato não consiste num temperamento indivisível e rigorosamente igual, pois em algumas partes é mais eficaz e vivo que em outras, como nas extremidades dos dedos.

Consequentemente, em certas partes alguma qualidade predomina mais e está menos reduzida à igualdade que em outras.

Além disso, o tato não torna o animal inteiro temperado ad pondus, já que permanecem muitas qualidades de temperamento diverso e com diferentes excessos; por exemplo, deve haver no coração mais calor que em outras partes.

Portanto, dizer que para o tato há certo equilíbrio significa apenas uma igualdade secundum quid, isto é, a proporção necessária para o sentido, não uma igualdade absoluta ad pondus.

Acrescentamos que também não se encontra igualdade ad pondus nas virtudes motrizes segundo o lugar, isto é, em gravidade e leveza.

Se num corpo gravidade e leveza fossem exatamente iguais, esse corpo não poderia mover-se por seus próprios princípios a nenhum lugar natural e não possuiria lugar determinado no universo.

Se a gravidade o puxasse para baixo, seria impedida por igual leveza para cima; nenhuma prevaleceria, porque de perfeita igualdade não procede ação.

Todos os lugares naturais dos graves e leves são para cima ou para baixo. Nenhum deles conviria a um corpo em perfeito equilíbrio de gravidade e leveza.

Também não haveria um lugar intermediário entre ar e água destinado a tal corpo, porque esses lugares são considerados contíguos, sem um terceiro lugar natural intermediário.

Se Deus produzisse tal corpo, ou ele não teria lugar natural determinado e estaria indiferentemente onde fosse posto, como se uma parte do céu fosse colocada neste mundo inferior, ou se reduziria a dois elementos, por exemplo água e ar, podendo encontrar-se em regiões de ambos como certos animais vivem na terra e no mar.

Se se disser que a gravidade poderia prevalecer por maior densidade ou a leveza por maior calor, embora fossem iguais em intensidade, responde-se que leveza exige rareza e o calor resolve as partes; corpos mais densos não são leves e o ar condensado torna-se menos leve.

Do mesmo modo, o calor, causa da leveza, mitigaria o frio, causa da gravidade.

Ainda que o calor seja mais ativo que o frio no gênero da alteração, não o é por isso no gênero do movimento local. Assim, igualdade rigorosa de gravidade e leveza implicaria concomitantemente igualdade nas disposições que concorrem para elas.

Respondendo ao primeiro argumento, diz-se que repugna que as qualidades sejam mantidas numa igualdade permanente ad pondus pelo modo natural de ação e reação, porque esse modo pressupõe necessariamente alguma predominância.

Não repugna da parte do sujeito receber tais qualidades em equilíbrio, se fossem postas nele por outro modo; repugna da parte do modo natural de agir.

Se, durante uma transmutação, as qualidades chegam a um ponto de igualdade apenas como estado transitório, a ação não precisa cessar aí como se houvesse repouso.

Imediatamente depois, continuando a ação e o movimento, alguma qualidade torna-se predominante e já não há igualdade ad pondus.

Pode-se insistir que duas qualidades sejam iguais em intensidade e graus, mas desiguais em atividade, por exemplo quatro graus de calor agindo mais que quatro graus de umidade.

Responde-se que, pelo próprio fato de uma exceder a outra em atividade, age sobre ela e a diminui; por isso, a igualdade de graus não permanecerá.

Somente num ponto transitório, como que instantaneamente, pode conceber-se essa igualdade; permanentemente, como temperamento estável, a ação alterativa não a permite.

Quanto ao argumento do tato, este requer proporção não matematicamente igual ad pondus, mas física e segundo certa latitude.

Vemos que em algumas partes o tato é mais vivo que em outras e, entre animais, em alguns é mais perfeito, noutros menos; isso não ocorreria se exigisse proporção matemática e indivisível das qualidades.

É verdade que o tato sente o excesso das qualidades tangíveis; para isso basta que a qualidade exterior exceda a proporção que o órgão possui.

Logo, o argumento prova apenas que não são sentidas pelo tato todas as qualidades indiferentemente, mas aquelas que ultrapassam sua proporção própria.

Aristóteles, naquele lugar do De anima, não exige uma absoluta igualdade matemática no órgão do tato; basta certa mediedade proporcional, e por isso fala como que de certa mediedade, expressão que mitiga o rigor matemático.

Quanto a dizer que o temperamento ad pondus seria o mais perfeito, responde-se que o seria apenas matematicamente e quantitativamente considerado.

Fisicamente e em ordem ao fim da alteração e do movimento, requer-se sempre qualidade ativa predominante.

Por isso, o temperamento mais perfeito deve ser julgado não pela mais perfeita igualdade, mas pela mais perfeita conveniência ao fim do misto, isto é, à sua operação e movimento.

Finalmente, quando São Tomás afirma existir no homem máxima igualdade de compleição, deve entender-se não como igualdade matemática ad pondus, mas como igualdade física e proporcional, comparativamente aos outros animais.

QUESTÃO XII — SOBRE A REPRODUÇÃO DA COISA CORROMPIDA

ARTIGO I — Se repugna que uma coisa corrompida seja novamente reproduzida

Encontram-se acerca disto duas opiniões extremas. A primeira foi a de alguns antigos, que diziam que, depois de determinados períodos, retornavam inteiramente as mesmas coisas que já haviam deixado de existir; muitos atribuem isso a Platão, como se pode ver em Santo Agostinho, XII De civitate Dei, cap. XIII. Entre os escolásticos não faltaram alguns que julgaram não ser absolutamente impossível que alguma coisa corrompida retornasse pela natureza, embora não todas; Escoto, IV, dist. XLIII, q. III, e outros consideram isso provável.

A segunda opinião esteve no extremo oposto: nem sequer pela potência absoluta de Deus poderia ser reparado algo que tivesse sido totalmente corrompido. Dizem 'totalmente corrompido' para excetuar o homem, que, quando morre, não se corrompe totalmente, pois permanece a alma e permanece o corpo, dissolvendo-se apenas a união. Assim Durando, IV, dist. XLIII, q. III, e outros citados pelos Conimbricenses, I De generatione, cap. XI, q. II, art. I.

Do mesmo modo, acerca das coisas sucessivas, alguns julgam que por poder divino pode reproduzir-se o mesmo movimento e o mesmo tempo numericamente; assim, com alguns outros, seguem os Conimbricenses citados, q. III, art. II. Outros sustentam a posição oposta, mais comum, como Mestre Báñez, aqui na última questão, Rubio, Soto, Ferrariensis e outros citados e seguidos pelos Carmelitas, disp. XIII, q. II.

Digo primeiro: qualquer coisa permanente, uma vez corrompida, não pode naturalmente retornar numericamente a mesma; pode, porém, retornar sobrenaturalmente.

Quanto à segunda parte, não há tanta dificuldade; veja-se São Tomás, Quodlibet IV, art. V, e IV Contra Gentiles, cap. LXXXI. No homem é artigo de fé que ressuscitará numericamente o mesmo, e a mesma razão vale para as demais coisas, ainda que tenham sido totalmente corrompidas.

Primeiro, porque no homem todos os acidentes corporais perecem totalmente, embora deles dependa a individuação do homem, e por isso devem retornar. Segundo, se retorna o mesmo todo que pereceu, por que não poderá retornar a parte que perece, por exemplo uma forma corruptível? Terceiro, ainda que uma coisa fosse totalmente aniquilada, não se pode apontar contradição pela qual repugnasse a Deus reproduzi-la.

Com efeito, aniquilada uma coisa, nem diminui a potência de Deus, nem sua ação se torna passada ou mutável como a ação que é movimento na criatura. O fato de o efeito estar aniquilado não o põe em condição mais difícil para ser reproduzido do que aquela em que estava para ser produzido quando nada era.

Logo, não há contradição na reprodução em relação à potência divina; há, porém, em relação à potência criada, que age por ação limitada e por movimento já transcorrido, o qual não pode retornar; por isso também não pode retornar numericamente o mesmo efeito, como logo diremos.

A primeira parte da conclusão é igualmente a sentença comuníssima, sustentada por São Tomás nos lugares citados. Toma-se também de Aristóteles, no capítulo sobre os opostos, quando diz que 'da privação ao hábito não há retorno', e no V dos Físicos, texto XXXVII, quando afirma que não pode retornar numericamente a mesma saúde.

Seguem-na comumente os autores que podem ser vistos no Curso Carmelita, disp. XIII, q. I, e nos Conimbricenses, q. I, art. III.

Alguns julgam que isso não pode ocorrer porque a determinação da causa a este efeito singular antes que a outro pertence à causa primeira, que tira e determina a indiferença da causa segunda em relação às ações e efeitos singulares. E porque, depois de Deus ter determinado a esta ação numericamente, não determina novamente para ela, essa mesma ação já não retorna numericamente nem, consequentemente, o efeito que dela depende.

Resta, porém, a esses autores mostrar se a negação dessa determinação divina às causas segundas procede dos princípios da natureza delas ou apenas da vontade de Deus. Se apenas da vontade de Deus, então, pela natureza da coisa, não repugnaria que o mesmo retornasse numericamente, o que recairia na

opinião de Escoto. Se procede dos princípios da natureza, resta mostrar de que princípio natural nasce essa impossibilidade de receber novamente a mesma determinação.

Por isso concordamos com essa sentença, enquanto comum, nisto: para que algo uma vez corrompido retorne numericamente o mesmo, requer-se que retorne também numericamente a mesma ação que o produziu.

A singularidade e a unidade da coisa em seu ser consumado, quando ela é produzida na natureza, dependem da singularidade e unidade da ação, porque a ação implica o próprio fazer-se da coisa e a tendência ao ser. Se o devir é diverso, não pode o termo produzido ser numericamente o mesmo.

Isso só não se segue quando a nova ação é de tal eminência que contenha por todos os lados tudo aquilo que havia na outra ação também individualmente; e isso só se encontra na ação divina em relação à ação criada.

Por essa razão provamos, na Questão XII dos Físicos, que o mesmo efeito não pode proceder de duas causas totais criadas, porque nem a mesma ação pode emanar de duas causas totais criadas, nem a ação de uma pode conter total e absolutamente a ação da outra inclusive quanto à individuação, por causa da limitação da ação criada singular.

Para retornar numericamente a mesma ação, da qual depende a unidade singular do efeito enquanto se faz, é necessário ou que retorne formalmente a mesma ação criada pela qual primeiro se produziu a coisa, ou que retorne eminentemente a mesma ação, isto é, uma ação que contenha eminentemente toda a ação pela qual a coisa foi feita, inclusive enquanto singular.

Isso não pode encontrar-se em nenhuma ação criada, mas somente na divina, porque uma ação criada, sendo limitada, não pode conter todos os princípios individuantes de outra ação: a mesma matéria sob a mesma signação, os mesmos acidentes e o mesmo tempo, dos quais depende a individuação da ação e, consequentemente, do efeito enquanto produzido.

Todas essas condições, porém, estão submetidas à ação divina, porque Deus, por uma única ação, tende a todos os efeitos, e não possui para cada efeito uma ação distinta.

Além disso, mesmo cessando o efeito, não cessa a ação de Deus. Antes de os efeitos serem produzidos no tempo, a ação de Deus já era eterna, porque não se distingue de sua substância. Por isso Deus pode reproduzir aquilo que deixou de existir: permanece sempre a mesma ação divina pela qual o produziu.

Essa é a razão de São Tomás em II Sent., dist. I, q. I, art. IV, ad 3: Deus não possui operação determinada a um único efeito; por uma única operação pode produzir todos os efeitos que quiser; por isso pode fazer, sem a natureza operante, o mesmo efeito especificamente que a natureza produz.

Já a ação criada formal que passou não pode retornar numericamente a mesma. Isso não acontece apenas porque Deus não queira dar novamente o mesmo concurso numérico que antes deu, mas porque a ação passada não pode retornar numericamente se não retornar também o mesmo tempo ou movimento, de cuja continuidade e unidade depende a unidade daquela ação, que deixou de existir e ficou descontinuada pela própria cessação.

Mas o mesmo movimento e o mesmo tempo numericamente, depois de passados, não podem retornar, quer se trate de tempo contínuo, quer discreto ou espiritual, como diremos na conclusão seguinte; dessa verdade depende a conclusão anterior.

Digo segundo: nem sequer pela potência absoluta pode uma coisa sucessiva, uma vez passada, ser novamente reproduzida; e o mesmo se deve dizer de quaisquer ações que se fazem mediante movimento ou dependem de algum movimento.

Essa sentença é expressa por São Tomás, Quodlibet IV, art. V, e é comumente seguida pelos autores acima referidos.

O principal fundamento toma-se da doutrina de São Tomás no lugar citado. Se uma realidade sucessiva passada fosse reproduzida, seria e não seria numericamente a mesma; corresponderia ao mesmo tempo imaginário e não corresponderia; teria antes e depois em relação ao mesmo; e, finalmente, seria sucessiva e fluente e, ao mesmo tempo, não fluente, mas permanente. Tudo isso implica contradição.

Prova-se assim. Se o movimento de ontem fosse reproduzido hoje, seria numericamente o mesmo que existiu ontem e o que existe hoje. Seria uno ou por continuidade ou por identidade.

Não por continuidade, porque o movimento de ontem e o de hoje estariam interrompidos pela cessação daquele movimento, visto que o primeiro já passou e cessou.

Também não por identidade, porque identidade exige unidade ainda mais rigorosamente que continuidade e se opõe mais à interrupção. Se o movimento foi interrompido e dividido, não pode ser numericamente o mesmo.

Mas entre o movimento de ontem e o supostamente reproduzido hoje há repouso ou cessação intermediária. Logo, implica contradição dizer que seja uno por identidade aquele que passou ontem e o que se reproduz hoje.

Ser uno e ser dividido ou interrompido contradizem-se. Movimento e tempo são interrompidos e divididos pela cessação, como a superfície de uma quantidade, interposto um corpo intermediário, fica dividida e não permanece una ou indivisa.

Não resolve dizer que o movimento teria hoje as mesmas partes que tinha ontem. Essas partes passaram e foram interrompidas por uma cessação intermediária; ter as mesmas partes sob interrupção é admitir divisão, enquanto reproduzi-las como um único e mesmo movimento exige não haver interrupção. A própria interrupção é divisão na sucessão.

Mostram-se também as outras implicações. Se o tempo passado, por exemplo a hora imediatamente anterior, fosse reproduzido, ou o tempo assim reproduzido acrescentaria algo e faria um tempo maior, ou seria inteiramente o mesmo.

Se fosse inteiramente o mesmo, seria permanente e não fluente; já não corresponderia a outra duração imaginária. Isso é contrário à própria razão do tempo.

O tempo não flui senão cessando uma parte e começando outra; compõe-se de futuro, passado e presente. Se o mesmo tempo passado fosse reproduzido, o passado se tornaria presente e não haveria fluxo pela cessação de uma parte e advento de outra, mas permanência no mesmo.

Por isso, a identidade do tempo reproduzido contradiz a sucessão e o fluxo do tempo e, consequentemente, sua essência e quididade.

Se, porém, a hora de ontem reproduzida fosse acrescentada ao tempo anterior e o fizesse maior, já não seria o mesmo tempo, porque o mesmo, acrescentado a si mesmo sob a mesma razão, não faz algo maior. Seria, pois, ao mesmo tempo o mesmo tempo e não o mesmo.

Além disso, o mesmo tempo positivo não pode corresponder simultaneamente à duração imaginária de ontem e à de hoje. Se correspondesse às duas, haveria adição e uma duração maior poderia ser medida por ele; se não corresponde às duas, não é o mesmo tempo de ontem reproduzido hoje.

Não vale dizer que um mesmo tempo verdadeiro e positivo possa coexistir com diferentes partes de tempo imaginário por mera comparação do intelecto, sem modo real superadicionado.

A duração positiva que corresponde a certo intervalo imaginário não pode fundar a mesma correspondência a outro intervalo imaginário distante sem alguma distância positiva. A mesma realidade não pode estar distante de si e acrescentada a si.

O tempo imaginário de ontem e o de hoje são negativamente distantes; essa distância não pode ser preenchida pelo mesmo tempo positivo sem que nele haja distância positiva, assim como uma distância local não se preenche sem alguma realidade situada nela. Distância positiva e identidade absoluta não podem coexistir.

Se se pergunta acerca do tempo angélico, se pode ser reproduzido por Deus por não depender de movimento corporal, responde-se que, embora não dependa de movimento corporal, inclui antes e depois nos atos.

Ainda que cada ato angélico seja indivisível em si, a sucessão exige o trânsito de um ato e a vinda de outro. Reproduzir numericamente o mesmo destruiria essa sucessão; vale, portanto, a mesma razão que para o tempo sucessivo corporal, embora aqui se trate de sucessão discreta.

Resolvem-se os argumentos.

Contra a primeira conclusão objeta-se, primeiro, que o mesmo efeito numérico pode ser conservado por ações numericamente diversas. O calor produzido por este fogo pode ser conservado por outro; e pelo movimento contínuo do céu conserva-se hoje o mesmo homem ou a mesma pedra que se conservava ontem, embora a parte do movimento celeste de hoje não seja a mesma de ontem.

Logo, diversas ações ou diversas partes de ação podem atingir o mesmo efeito numericamente; por que então não poderiam reproduzi-lo depois de destruído?

Responde-se que o mesmo efeito numérico pode ser conservado por ações diversas em conservação extrínseca, não em conservação intrínseca.

Chamamos conservação extrínseca a que se faz removendo contrários e aplicando convenientes extrínsecos; intrínseca é a que se faz por efluxo de uma causa.

Assim, a luz é conservada pelo luminoso; o calor, porém, pode ser conservado fomentando-o, aplicando matéria conveniente e removendo contrários.

Quando uma coisa é conservada por efluxo de uma causa, se muda a ação influente não permanece o mesmo efeito numérico, porque a mesma razão vale para a ação conservadora por influxo e para a primeira ação produtora.

Quando a conservação se faz apenas por fatores extrínsecos, o mesmo efeito pode ser conservado por outra ação, porque por ela o efeito não procede nem dimana da causa; apenas se lhe aplicam ou removem condições extrínsecas, sem variar a entidade individual.

Mas, se a coisa já pereceu, para reproduzi-la não basta uma causa que conserve extrinsecamente: requer-se um influxo que dê novamente o ser.

Que uma mesma ação continuada conserve a mesma coisa numericamente, embora essa ação tenha partes diversas, explica-se porque também a coisa conservada possui uma duração una por continuidade e segundo partes diversas, não por uma unidade indivisível.

Objeta-se, segundo, que o mesmo raciocínio pareceria impedir também Deus de reproduzir numericamente o mesmo, pois a ação divina tomada passivamente, enquanto mutação na criatura, também passa: por exemplo, a ação pela qual Adão foi feito, ou aquela pela qual se infundiu uma graça que depois se perdeu, e qualquer concurso divino dado uma vez enquanto recebido na criatura.

Responde-se que a ação de Deus tomada passivamente e o concurso ad extra enquanto se termina na criatura perecem com o efeito.

Permanece, porém, a ação do lado de Deus, na qual estão eminentemente contidos a coisa que pereceu, o concurso pelo qual foi feita e toda ação da causa criada, inclusive quanto à individuação.

Por isso Deus pode, sozinho, produzir e reproduzir o mesmo efeito numérico de uma causa criada; a causa criada não pode fazê-lo.

Confirma-se a objeção: permanecendo o mesmo agente, a mesma matéria, a mesma quantidade e os mesmos acidentes, permanecem os mesmos princípios individuantes; logo, o mesmo indivíduo poderia ser reproduzido. A diversidade do tempo não importaria, pois o tempo não é princípio individuante intrínseco, mas extrínseco.

Responde-se que, sob circunstâncias diversas, sobretudo de tempo, o mesmo agente e a mesma matéria não podem produzir numericamente o mesmo efeito.

Embora o tempo seja extrínseco ao indivíduo em seu ser consumado, não é extrínseco ao indivíduo em seu devir nem à ação pela qual é produzido, quando essa ação é uma mutação.

O tempo funda-se no movimento ou mutação; segundo a unidade ou descontinuidade do movimento há unidade ou descontinuidade do tempo.

Como aqui tratamos da reprodução do mesmo indivíduo, o que pertence ao devir e à ação, da diversidade do tempo segue-se muito bem diversidade da ação criada ou mutação; e da diversidade da ação, diversidade do efeito produzido.

Apresentam-se ainda exemplos. Se uma quantidade de água é dividida em várias e depois se reúnem novamente as partes, parece fazer-se o mesmo todo de antes. E se uma orelha ou nariz amputado é unido novamente ao animal, pareceria permanecer a mesma parte viva.

Quanto ao primeiro exemplo, se se quiser dizer que retorna o mesmo indivíduo, isso pode explicar-se porque toda a entidade das partes permaneceu sob diversa terminação; pode novamente reunir-se e tornar-se o mesmo indivíduo quanto à entidade, ainda que não quanto à terminação quantitativa anterior.

A terminação quantitativa perdida na divisão não retorna numericamente; a entidade dividida, porém, permanecia e volta a unir-se. Variam a terminação e a união das partes, sem que por isso necessariamente varie toda a entidade individual.

É melhor, contudo, dizer que surge outro indivíduo de água quando aquelas partes separadas se reúnem novamente, sobretudo se o todo tiver sido completamente dividido em partes notáveis de modo que se tenha perdido a individuação substancial anterior; esta não pode ser naturalmente reparada.

Se, ao contrário, permaneceu íntegra a maior parte e apenas pequenas partículas foram separadas e novamente unidas, pode aplicar-se a primeira solução.

No segundo exemplo não se perde a individuação do todo, porque somente uma pequena parte foi cortada; não é estranho, portanto, que o mesmo indivíduo permaneça.

Não permanece, porém, a mesma parte enquanto parte e sob a mesma terminação. Se uma orelha ou nariz foi inteiramente separado e depois é naturalmente reinformado, constitui-se uma nova parte, porque no intervalo aquela partícula já não permaneceu informada pela alma nem sob a mesma quantidade enquanto parte viva.

De outro modo ocorreria se fosse restituída sobrenaturalmente, como quando o Senhor restituiu a orelha de Malco; então isso se faz pela ação divina, que contém em todos os aspectos o mesmo efeito numérico que se perdera, o que o agente natural não contém.

Contra a segunda conclusão objeta-se: a mesma ação e o mesmo movimento sucessivo pelo qual uma coisa foi produzida não estão menos contidos na potência de Deus do que a própria coisa produzida e depois corrompida; ambos são efeitos de Deus e dele participam. Logo, se a coisa pode ser reproduzida, também a ação e o movimento sucessivo passados poderiam sê-lo.

Responde-se que Deus contém aquela ação e aquele movimento em sua onipotência segundo o modo e a natureza deles, isto é, enquanto dependentes intrinsecamente, na própria unidade, da continuidade do tempo.

A coisa permanente não possui essa dependência quanto à sua unidade; por isso pode ser reproduzida numericamente a mesma, enquanto o movimento passado não.

Insiste-se: então algo que antes era possível teria se tornado impossível para a onipotência divina; e, como a onipotência supõe a possibilidade da criatura, pareceria haver mudança na potência de Deus.

Responde-se que nada mudou na onipotência de Deus nem na possibilidade da criatura. Aquele movimento numérico sempre foi possível para aquele tempo e impossível para outro tempo depois que passasse.

Agora ele está exatamente como antes: possível para o tempo em que existiu e impossível para um tempo diverso. Não adquiriu nova impossibilidade.

Isso não ocorre com a coisa permanente que é termo daquele movimento. O movimento recebe a espécie do termo, mas depende também da unidade do tempo em seu fieri; o termo permanente, em seu ser consumado, não possui essa dependência temporal intrínseca.

Confirma-se ainda que Deus poderia reproduzir uma ação instantânea passada, como uma iluminação, já que, sendo instantânea, não dependeria da sucessão do tempo como uma ação sucessiva.

Responde-se que também a ação instantânea depende do instante de tempo, assim como a sucessiva depende da sucessão; por isso não pode ser reproduzida numericamente em outro instante.

As ações imanentes, se forem qualidades, podem, como outras qualidades, ser reproduzidas por Deus não enquanto atos vitais formalmente exercidos, mas enquanto determinadas entidades.

Enquanto vitais, dizem ordem essencial a uma potência vital criada, e de uma causa criada nenhum efeito já perdido pode ser reproduzido numericamente. Se forem propriamente ações e não qualidades, deve-se falar delas como das demais ações instantâneas.

Confirma-se, por fim, que se o movimento não pode ser reproduzido por depender do tempo, essa dependência ou é do tempo real ou do tempo imaginário.

Se do tempo real, pareceria petição de princípio, porque esse tempo real é ele próprio movimento; dizer que o movimento não pode reproduzir-se por depender do movimento nada provaria.

Se do tempo imaginário, este é algo fictício ou negativo, do qual o ente real não depende como de causa. Além disso, assim como uma brancura individuada por este sujeito pode permanecer separada dele conservando ordem a ele, pareceria possível que este tempo real existisse em outro tempo imaginário conservando ordem ao imaginário passado.

Responde-se que o movimento depende não somente do tempo positivo, que na realidade é certo movimento, mas conota essencialmente tempo imaginário correspondente ao tempo positivo, assim como o lugar positivo corresponde e preenche o lugar imaginário.

Embora o tempo imaginário seja uma negação e não causa da qual dependa o ente positivo, pode ser algo essencialmente requerido sem o qual certa realidade não se encontra.

Assim, sem a negação de leão não se encontra homem, e sem obscuridade não se encontra fé, embora essas negações não sejam causas positivas.

Também não se pode salvar o tempo positivo apenas por uma aptidão para corresponder ao tempo imaginário: ele deve corresponder-lhe em ato.

É da razão essencial do tempo ser ente atualmente sucessivo e fluente, não apenas sucessivo em potência e aptidão. Deve possuir atualmente partes distantes e sucessivas e, portanto, corresponder em ato a uma distância de duração imaginária, preenchendo-a, assim como o lugar positivo preenche o lugar imaginário.

Já o acidente não é essencialmente inerente em ato, mas por aptidão; por isso sua individuação pode conservar-se pela ordem ao sujeito sem correspondência atual ou união efetiva com ele.

ARTIGO II — Se todas as coisas corruptíveis possuem por natureza um período determinado de duração

Falamos do termo imposto naturalmente à duração dos corruptíveis segundo sua disposição e temperamento intrínsecos. Em relação a uma causa violenta e extrínseca pela qual algo possa ser corrompido, não se pode designar termo certo, porque isso ocorre per accidens e fortuitamente.

Respondo: todas as coisas corruptíveis possuem intrinsecamente um termo determinado de sua duração segundo o modo pelo qual são corruptíveis; nem todas, porém, possuem o mesmo termo.

Essa doutrina toma-se de Aristóteles neste livro, cap. X, texto LVII, e dos intérpretes comuns, como Mestre Báñez, os Conimbricenses e outros. Pode ver-se também São Tomás, II Sent., dist. XIX, q. I, art. IV.

Disse: segundo o modo pelo qual são corruptíveis, por causa dos elementos, que podem corromper-se por partes, mas não o elemento inteiro do mesmo modo.

O termo da duração é imposto às coisas, primeiro, pela vontade e ordenação divina. Por isso diz Jó 14: 'Estabeleceste os seus limites, que não poderão ser ultrapassados.'

Que todas as coisas finalmente terão de terminar, ao menos em ordem ao dia do juízo, consta também de II Pedro 3: 'Visto que todas estas coisas hão de ser dissolvidas...'

Segundo, o termo da duração dos corruptíveis depende da causa universal que é o céu, porque está em movimento perpétuo e deve, por isso, causar contrariedade e alteração, pondo termo a uma coisa, corrompendo-a e gerando outra.

Terceiro, esse termo nasce da causa intrínseca dos corruptíveis mistos, porque são compostos de contrários que agem e padecem mutuamente e, consequentemente, causam alteração, que é via para a corrupção.

Como as forças ativa e resistiva são finitas e limitadas, devem possuir termo finito e limitado para agir e padecer; por isso, finalmente, cessam.

A segunda parte da conclusão é manifesta pela própria experiência: alguns animais vivem mais que outros, como os homens mais que ovelhas ou cavalos; e, entre as coisas inanimadas, certas pedras e metais duram mais que muitos viventes.

Para isso muito contribui a compleição mais uniforme e a homogeneidade das partes, pois tais partes se conservam melhor.

Onde há muita variedade e diferentes temperamentos das partes, há maior contrariedade e, consequentemente, maior corrupção, porque os acidentes são mais diversos e opostos.

Contribui também a maior cocção e tenacidade do úmido. Os úmidos menos tenazes e fluidos dissipam-se mais facilmente, como os úmidos aquosos misturados com frio, que constituem temperamento menos vital.

Contribui ainda a dureza, pois membros mais compactos e sólidos duram mais, como vemos nos ossos. Por isso, num animal morto, a carne corrompe-se mais facilmente, e ainda mais facilmente as vísceras e órgãos internos, que são mais moles.

Finalmente, ajudam muito a temperatura do lugar e outras influências celestes extrínsecas.

Objeta-se primeiro: os elementos não são compostos de contrários; logo, não são corruptíveis por causa intrínseca nem possuem período determinado de duração.

Segundo: se as coisas inanimadas possuem termo determinado por serem compostas de contrários, então um contrário age nelas contra outro, uma parte agirá sobre outra e converterá em si algo do corpo adjacente ou colocado nos poros; nada lhes faltaria, portanto, para se dizer que se nutrem como os viventes.

Terceiro: a morte foi introduzida pelo pecado; logo, não é natural ao homem. Ao contrário, é natural ao homem e a qualquer coisa o desejo de perpetuar o próprio ser; portanto, a natureza não determina termo certo de duração.

Quarto: pela árvore da vida o homem era tornado imortal; logo, não possuía período natural de vida, porque de outro modo não poderia esse período ser prolongado por tal alimento natural.

De modo semelhante, pela arte médica, pelo ouro potável ou pela chamada quinta essência do ouro liquefeito, dir-se-ia que a vida pode ser prolongada por muito tempo; logo, não haveria termo de vida natural e necessariamente constituído.

Finalmente, na primeira idade do mundo os homens viviam muitíssimo; portanto, também agora o período da vida poderia ser naturalmente estendido até aquele termo, e não haveria termo natural predeterminado, ao menos tão breve como o atual, podendo ser prolongado por alguma arte.

À primeira objeção responde-se que os elementos possuem intrinsecamente uma corruptibilidade passiva, não ativa por uma parte agir contra outra nem por mistura intrínseca de contrários.

Os elementos não admitem composição de miscíveis nem se resolvem em outros elementos como um misto se resolve; por isso não têm em si uma corruptibilidade ativa nascida de contrários internos, mas uma potência passiva pela qual um elemento pode ser transmutado em outro.

Os mistos inanimados, porém, possuem intrinsecamente causa de corrupção porque são constituídos de contrários e alguma qualidade sempre predomina, como ensina São Tomás, II Sent., dist. XIX, q. I, art. IV, ad 2.

Contudo, por serem homogêneos e todas as partes possuírem a mesma disposição, dificilmente uma parte age sobre outra; por isso quase sempre necessitam do auxílio de algum agente corruptor extrínseco.

Quando o fogo se apaga removido o combustível, não é porque internamente uma parte do fogo aja contra outra, mas porque, por sua tenuidade, não consegue defender-se dos contrários se não estiver unido a alguma matéria mais densa.

À segunda objeção responde-se que os inanimados carecem de partes e órgãos determinados pela natureza para que uma parte aja em favor de outra e lhe forneça aquilo que deve reparar o que se perde.

A nutrição requer órgãos e partes determinados pela natureza para a reparação daquilo que se consome.

Ainda que, pela mistura de contrários, uma parte de um inanimado possa agir sobre outra quando nela predomina alguma qualidade, isso pode igualmente ocorrer em qualquer parte, pois todas são homogêneas e não há órgãos especiais ordenados pela natureza a tal reação e reparação.

Que uma coisa inanimada converta em si aquilo que lhe é posto ao lado é antes gerar algo semelhante e agregá-lo per accidens do que nutrir-se, como dissemos mais amplamente acima na Questão VIII.

À terceira objeção responde-se que a morte é natural e devida ao homem considerado segundo seus princípios naturais, enquanto composto de contrários.

É, porém, penal ao homem considerado segundo o estado recebido de Deus pela justiça original, no qual a morte não tinha lugar; perdido esse estado, a morte foi introduzida como pena.

Assim também a rebelião do apetite sensitivo existiria mesmo no estado de pura natureza, mas tornou-se penal supondo a perda do estado original. Veja-se São Tomás, II-II, q. 164, art. I, ad 1, e I-II, q. 85, arts. V e VI.

Quanto ao desejo natural de perpetuar o próprio ser, dizemos que cada coisa o possui segundo o modo de que é capaz.

Não se pretende por natureza durar sem termo no mesmo indivíduo, pois isso é naturalmente impossível nos corruptíveis; pretende-se a perpetuidade absolutamente na espécie mediante a multiplicação e, no indivíduo, tanto quanto é possível segundo as leis da natureza.

À quarta objeção responde-se que a árvore da vida não tornava o homem simplesmente imortal.

Restaurava a pureza do úmido radical, removendo a mistura de matéria estranha, e fortalecia a virtude natural; fazia isso, porém, de modo limitado e por certo tempo, porque sua virtude era finita.

Por isso era necessário repetir o uso daquele fruto para prolongar mais a vida, como ensina São Tomás, I, q. 97, art. IV.

Logo, a árvore da vida não removia o período determinado da vida, mas o ampliava.

Se se pergunta se produzia esses efeitos naturalmente, São Tomás, II Sent., dist. XIX, q. I, art. IV, ad 5, parece conceder que a virtude da árvore era natural, embora não desse imortalidade absoluta.

No corpo do artigo, porém, diz que a árvore da vida socorria o homem porque, por virtude divinamente concedida, o alimento assumido era levado a perfeita assimilação.

Uma virtude divinamente concedida desse modo não parece simplesmente natural nem nascida dos princípios ordinários da natureza. Mestre Báñez, I, q. 97, art. IV, dúvida única, ad 4, deixa a questão duvidosa.

Se se disser que tal virtude era sobrenatural, pertenceria ao poder milagroso e estaria naquele fruto apenas instrumentalmente, não radicalmente, como se a alguma coisa fosse concedida a virtude de curar a cegueira.

Quanto à chamada quinta essência do ouro liquefeito, dizemos que é mera ficção. Nenhuma arte pode purificar o úmido radical e fortalecer desse modo a virtude debilitada, embora possa repará-la em alguma medida, defendê-la dos contrários e preservar de certas doenças.

À última objeção responde-se que, também na primeira idade do mundo, havia certo período e termo da vida, embora mais longo que agora.

Isso se atribuía à maior força da natureza; à maior eficácia dos alimentos naturais, sobretudo por ainda não estar a terra quase esterilizada pela salinidade das águas do dilúvio; à maior salubridade do ar, à sobriedade dos homens e ao vigor de quase todas as causas naturais.

Não obstante, São Tomás, De malo, q. IV, art. VIII, ad 11, e II Sent., dist. XXXII, q. I, art. III, ad 4, julga que naquela época uma longevidade maior foi concedida por virtude divina para a multiplicação do gênero humano.

E estas coisas bastem para a exposição dos livros Sobre a geração, para louvor e glória de nosso Salvador Jesus Cristo, da Santíssima Virgem e de São Tomás de Aquino.